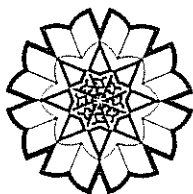


مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی



جلد دوم

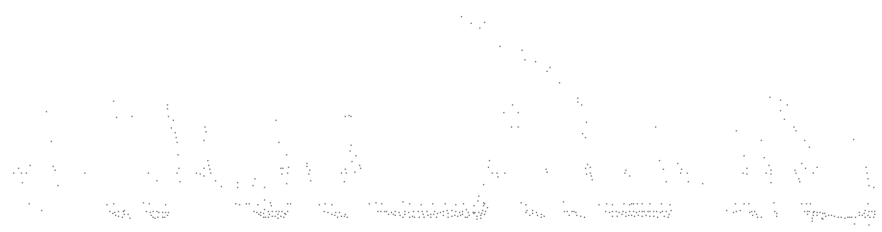
آل رشید - ابن ازرق

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

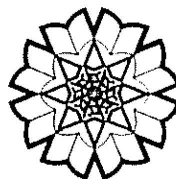
تهران، ۱۳۷۴

بسم الله الرحمن الرحیم



مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به‌منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ دوم: تهران، ۱۳۷۴ شمسی
حروف‌چینی: شرکت افست
لیتوگرافی: علم و هنر
چاپ: سحاب
تهیهٔ نقشه‌ها: گیتاشناسی
صحافی: ایران‌مهر
تعداد: ۵۰۰۰
بها: ۴۵۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شمارهٔ ۲۳
صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف ـ سرپرستی علمی و سر ویراستاری: آقای کاظم موسوی بجنوردی.

ب ـ شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای تبرائیان، محمد حسن
آقای تفضلی، احمد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای رضا عنایت الله
آقای زریاب خوئی، عباس
آقای سجادی، سید صادق
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شعار، جعفر
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای عالم زاده، هادی
آقای عبدعلی، محمد
آقای مجتبائی، فتح الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای محقق داماد، سید مصطفی
آقای موحد، صمد
آقای موسوی بجنوردی، کاظم
آقای موسوی بجنوردی، محمد
آقای مولوی، محمدعلی

ج ـ بخش گزینش عناوین

د ـ بخش پرونده‌های علمی

ه ـ بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه و اصول فقه
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. علوم قرآنی و حدیث
۱۲. حقوق

و ـ بخش بررسی

ز ـ محورهای ویراستاری

ح ـ بخش چاپ

ط ـ کتابخانه

یا ـ بخش عربی

یب ـ بخش دائرة المعارف بزرگ ایران

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش	مدیربخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آل داود، سیدعلی	مؤلف و ویراستار
خانم آل مصطفی، فاطمه	مؤلف و پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین	مؤلف و ویراستار
آقای ارزنده، مهران	مؤلف و ویراستار
آقای افضل نژاد، ناصرعلی	مؤلف
آقای انصاری، حسن	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
آقای انواری، محمدجواد	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای انواری، محیی‌الدین	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای بادکوبه هزاوه، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

آقای بته‌کن، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بحرالعلوم، سیدمحمد	مؤلف
آقای بخارایی، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای برگ نیسی، کاظم	مؤلف و ویراستار
آقای بنی آدم، حسین	کارشناس فهرست نویسی و طبقه‌بندی
آقای بوذرجمهر، حیدر	مسئول بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
آقای بیرجندی، ابوالفضل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	مدیربخش علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای پزشک، منوچهر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای تبرائیان، محمدحسن	مدیر، مترجم و ویراستار بخش عربی
آقای تفضلی، احمد	مدیربخش منابع خارجی و مؤلف
آقای جعفری نائینی، علیرضا	مؤلف
آقای جلالی مقدم، مسعود	مؤلف
آقای جمشید نژاد اول، غلامرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حجتی کرمانی، محمدجواد	ویراستار
آقای حدیدی، جواد	ویراستار محور ۳
خانم حفیظلی، مینا	مؤلف
خانم حقیقی، رؤیا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای خاکی، محمد	مدیر بخش چاپ و ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای خسروی، خسرو	مؤلف
خانم خسروی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم دانش آموز، حبیبه	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
خانم دودانگه، صغری	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم رازپوش، شهناز	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
خانم راکی، پوران	مسئول نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، زهرا	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	مدیربخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای رضازاده، رضا	ویراستار محور ۵ و مؤلف
آقای رفیع، مهدی	ویراستار
آقای رفیعی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای رهنمایی، محمدتقی	مؤلف
خانم ریحانی منفرد، نسترن	ویرایشگر فهرست نویسی
آقای زریاب خوئی، عباس	مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سالاری، سیدعباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم سپهری، کبری	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای سجادی، سیدجعفر	مؤلف و ویراستار

آقای سجادی، سیدصادق	مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای سعیدی، عباس	مؤلف و ویراستار
آقای سلماسی، مهدی	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	مدیر بخش هنر، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای سیدی، محمد	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای شایسته، رسول	ویراستار و مؤلف
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
آقای شعار، جعفر	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای شعاریان ستاری، ناصر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم شهیدی، شکوفه	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای شیروانی، محمد	کارشناس فهرست نویسی
آقای شیرین کام، فریدون	مؤلف
آقای صادقی، علی اشرف	ویراستار محور ۲ و مؤلف
خانم صادقی، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای صفری نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ضیائی، علی‌اکبر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، مؤلف و ویراستار
آقای طباطبائی، سیدجواد	ویراستار
آقای طباطبائی، سید حسین	عضو بخش بررسی
آقای عالم‌زاده، هادی	ویراستار محور ۱ و مؤلف
آقای عبدعلی، محمد	مدیربخش گزینش عناوین و مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	مترجم و ویراستار بخش عربی
آقای علاءالدینی، علیرضا	پژوهشگر و معاون بخش پرونده‌های علمی
آقای علوی نیا، سهراب	عضو بخش بررسی
خانم عماری، مریم	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای فرزانه، علی	نسخه‌پرداز و ویراستار
آقای فکرت، محمد آصف	مؤلف و کارشناس فهرست‌نویسی
آقای قره بگلو، سعیدالله	مؤلف
خانم کاشیان، ایران‌ناز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کسائی، نورالله	مؤلف
آقای کشفی، سیدجعفر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای کیوانی، مجدالدین	ویراستار و مؤلف
آقای گذشته، ناصر	مؤلف
خانم گستری، فریبا	ویرایشگر فهرست نویسی
آقای گلشنی، عبدالکریم	مؤلف
آقای گنجی، محمدحسن	مؤلف
آقای لاشیء، حسین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای لسانی فشارکی، محمدعلی	مؤلف
آقای مافی، عباس	کارشناس فهرست نویسی و طبقه‌بندی
آقای متقی، سیدحمید	مسئول دفتر سرویراستاری

آقای مجتبائی، فتح‌الله	مدیربخش ادبیات و بخش عرفان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهد شبستری، محمد	مدیربخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
آقای مجیدی، عنایت‌الله	مدیر کتابخانه و فهرست نویس
خانم محقق، سیمین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق داماد، سیدمصطفی	مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار
آقای محمدزاده، رضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای محمدی، غلامحسین	عضو بخش گزینش عناوین
آقای محمدی، موسی	پژوهشگر بخش کتاب شناسی
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول تنظیم فهرست موقت کتابخانه
آقای مقیمی، قهار	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای ملاح، حسینعلی	مؤلف
آقای منصوری، منصور	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موحد، صمد	مدیر بخش فلسفه، ویراستار و مؤلف
آقای مؤذن، ناصر	نسخه‌پرداز
آقای مؤذن جامی، مهدی	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای مؤذن جامی، هادی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای موسوی آل طعمه، محمداحمد	ویراستار بخش عربی و مؤلف
آقای موسوی بجنوردی، کاظم	سرپرست علمی، سرویراستار و مؤلف
آقای موسوی بجنوردی، محمد	مدیر و ویراستار بخش فقه و اصول فقه و ویراستار بخش عربی
آقای موسوی بجنوردی، هادی	معاون اداری، مدیر داخلی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای مولوی، محمدعلی	ویراستار محور ۴ و مؤلف
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	ویراستار
آقای نظام تهرانی، نادر	مترجم و ویراستار بخش عربی
آقای نعمتی، میرجواد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای نقیئی، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای وفائی، علی‌اصغر	مؤلف
آقای وکیلی، ابومحمد	مؤلف
خانم هارطونیان، پارکوهی	کارشناس فهرست نویسی و طبقه‌بندی
آقای یحیی آبادی، اکبر	مؤلف
آقای یوسفی اشکوری، حسن	مؤلف

کارکنان فنی:

آقای ساداتی، میرشجاع	صفحه‌آرا
آقای سیدعلی، سیدابراهیم	صفحه‌آرا
آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح مطبعی
آقای گوهری، مجید	ناظر چاپ

تقدیر و تشکر

بدین‌وسیله از همهٔ همکاران اداری، به‌ویژه کارکنان کتابخانهٔ مرکز، دبیرخانه، بخش زیراکس، صحافی و عکاسی که هریک به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان شرکت محترم افست مخصوصاً بخش حروف‌چینی، همچنین کارکنان لیتوگرافی علم و هنر، چاپ سحاب و صحافی ایران‌مهر تقدیر و تشکر می‌شود.

آلِ رَشید (۱۲۵۰ ـ ۱۳۴۰ ق/ ۱۸۳۴ ـ ۱۹۲۱ م)، سلسله‌ای از امیران وهّابی جبل شَمَّر که بیش‌تر به رقابت با امیران سعودی ریاض، در جبل شَمَّر و بادیهٔ شمال نجد تا حدود شام و عراق، و نیز مدتی در ریاض فرمان راندند و سرانجام به دست عبدالعزیز بن عبدالرحمن معروف به ابن سعود منقرض شدند. مقارن شکست سعودیان وهابی از ارتش مصر و سقوط دَرعیّه پایتخت آل سعود در ۱۲۳۳ ق / ۱۸۱۸ م، امیر محمدبن عبدالمحسن بن فایز بن علی از عشیرهٔ جعفر از قبیلهٔ ربیعه که از اوایل سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م به اطاعت وهابیان گردن نهاده بود، از تختگاه خود حائل، بر جبل شمر فرمان می‌راند. در این هنگام، جوانی از همان عشیره به نام عبدالله بن‌علی بن رشید، داماد امیر محمّد که بعداً مؤسس سلسلهٔ آل رشید گردید، به رقابتی که پدرش با خاندان امیر محمد آغاز کرده بود (حمزه، ۳۴۹)، دامن زد.

پس از مرگ محمد بن عبدالمحسن (۱۲۳۴ ق؟/ ۱۸۱۹ م؟) مبارزهٔ عبدالله بن علی با صالح بن عبدالمحسن برادر و جانشین محمد شدت یافت. اگر چه عبدالله توانست نظر مساعد بسیاری از مردم حائل را به خود جلب کند، ولی در این ستیز ناکام ماند و بنا بر بیش‌تر روایات به حِلّه در عراق، و به قولی به جوف العامر یا جوف العَمَرْ گریخت و سپس به دمشق رفت (لاریمر، I/1162). از تاریخ بازگشت عبدالله به نجد آگاهی نداریم، ولی چون گفته‌اند که سپس به ریاض رفت و به امیر تُرکی بن عبدالله سعودی پیوست (حمزه، ۳۴۹)، می‌بایست پس از ۱۲۳۷ق/ ۱۸۲۲ م که ترکی بر ریاض چیره شد، به آنجا رفته باشد. عبدالله در پیکارهای آل سعود با مخالفان شرکت جست. در ۱۲۴۶ ق / ۱۸۳۰ م سهم مهمی در پیروزی آل سعود بر بنی‌خالد در اَحساء داشت و در ۱۲۴۹ ق/ ۱۸۳۳ م، همراه فیصل بن ترکی سرگرم دفع حملات شیخ بحرین به احساء بود (لاریمر، I/1161) و آنگاه که مشاری ابن‌عبدالرحمن سعودی بر ترکی در ریاض شورید و او را به قتل رساند، عبدالله بن علی همراه با فیصل بن ترکی در قطیف می‌جنگید. چون فیصل از قتل پدر آگاه شد، به سرعت به ریاض تاخت. عبدالله که فیصل را همراهی می‌کرد، در باز پس گرفتن ریاض و کشتن مشاری از خود شجاعت بسیار نشان داد. فیصل نیز پس از دست یافتن بر فرمانروایی، به پاداش آن کار عبدالله را به حکومت جبل شمرّ برگمارد (۱۲۵۰ ق / ۱۸۳۴ م).

دربارهٔ سالهای حکومت امیران آل رشید و برخی از برخوردهای سیاسی و نظامی آنان با آل سعود و شیخ مبارک امیر کویت، اختلافها و تناقضهایی در منابع دیده می‌شود (EI²). این معنی، گذشته از عدم رواج وقایع نگاری در میان عربهای آن روزگار در آن منطقه، ناشی از ناآرامیهای دراز مدت و پیکارهای دیرندهٔ امیران نجد با یکدیگر و نیز نگرش جانبدارانهٔ مأموران سیاسی دولت انگلستان در سفر نامه‌ها و یادداشتهای خود و سرانجام نوشتارهای تملق‌آمیز یا آثار متأخر مخالفان سرسخت وهابیت است که پژوهش همه جانبه دربارهٔ تاریخ این سلسله را دشوار ساخته است.

از آل رشید این کسان که همگی ملقب به ابن رشیدند به فرمانروایی رسیدند:

۱. ابو محمد، عبدالله بن علی معروف به ابن‌رشید (حک ۱۲۵۰ ـ جمادی الاول ۱۲۶۳ ق/ ۱۸۳۴ ـ مه ۱۸۴۷ م). حکومت عبدالله بر حائل، با مخالفت صالح بن عبدالمحسن و خاندان امیر محمد روبرو شد، ولی عبدالله پس از مدتی جدال سرانجام موفق شد که آنان را از شهر بیرون براند. اگر چه صالح با خاندانش به قَصیم که مردمانش طرفدار او بودند، گریخت، با این حال جان سالم بدر نبرد و عبید (یا عبیدالله) برادر عبدالله او را با عده‌ای از افراد خاندانش به قتل رسانید (فیلبی، 173). با اینهمه عبدالله نیز نتوانست مدت درازی در حائل دوام آورد، زیرا ۲ سال بعد به ناچار از برابر ارتش مصر که فیصل بن ترکی را فراری داده و به پشتیبانی از عیسی بن علی برادر زادهٔ صالح بن عبدالمحسن برخاسته بود، عقب نشست (غرایبه، ۳۸۲/۱) و خاندان امیرمحمدبار دیگر بر حائل چیره شدند. عبدالله‌بن رشید با همهٔ افراد خاندانش به واحهٔ جُبّة گریخت. پس از آنکه مصریان از حائل باز گشتند، ابن رشید از فرصت سود جست و بر قریهٔ قَفار از املاک عیسی بن علی چیره شد و آنجا را مقر حکومت خود قرار داد (حمزه، ۳۵۰). در ۱۲۵۴ ق / ۱۸۳۸ م که خورشید پاشا فرمانده سپاه مصر از مدینه به جبل شمر آمد، ابن رشید به استقبال رفت و با اظهار اطاعت و تقدیم پیشکش از پشتیبانی او بر خوردار شد و به حکومت حائل منصوب گشت (زرکلی، ۱۱۵/۱). عیسی بن علی که اینک خود را تنها می‌یافت به سوی مدینه گریخت، ولی در راه کشته شد (حمزه، ۳۵۰).

ابن رشید پس از استقرار در حائل به توسعهٔ متصرفات خود دست زد و با آنکه به پشتیبانی خورشید پاشا، دشمن آل سعود، بر قبایل جوف و وادی السرحان چیره شد و آنان را به پرداخت زکات وادار کرد (همانجا)، ولی هنوز دل با فیصل بن ترکی که مصریان او را از حکومت ریاض خلع و تبعید کرده بودند، داشت. زیرا وقتی فیصل از زندان قاهره گریخت و به نجد آمد، ابن‌رشید او را به گرمی پذیرفت و یاریش داد تا دو باره بر ریاض چیره گردد (فیلبی، 191 ,190). پیکار شدید عبدالله بن رشید با قبایل عُنَیزه به سر کردگی یحیی بن سلیمان، و قبایل بُرَیده به سرکردگی عبدالعزیز بن محمد در قصیم، از وقایع مهم روزگار اوست (تابستان ۱۲۵۷ ق / ۱۸۴۱ م). وی در آن پیکار پیروز شد (همو، 185 - 184) و پس از چیرگی بر قصیم، براساس توافق با سعودیان، آنجا را به قلمرو آنان افزود (لاریمر، I/1162). ابن رشید که با عنوان «محافظ» یا «محفوظ» به نیابت از فیصل بن ترکی سعودی در حائل فرمان می‌راند، وهابیت را به عنوان مذهب رسمی قلمرو خود برگزید و مبلّغان آن را حمایت کرد و تا پایان عمر طرفدار باوفای آل سعود باقی ماند (همانجا؛ غرایبه، ۳۸۲/۱). خراجی که او هر ساله به دربار سعودیان می‌فرستاد، پس از آنکه فیصل بن ترکی از مصر گریخت و به یاری ابن رشید بر ریاض چیره شد، به پیشکش سالیانهٔ

تعدادی اسب محدود شد. در روزگار او جرج آگوستوس والن[1] سوئدی از سوی محمد علی پاشا با اهداف سیاسی از حائل دیدار کرد (لاریمر، I/1163). از عبیدالله ۳ پسر به نامهای طلال، مُتعِب و محمد برجای ماند.

۲. طلال بن عبدالله (حک ۱۲۴۳ ـ ۱۲۸۳ ق/ ۱۸۲۷ ـ ۱۸۶۷ م)، در ۲۰ سالگی به جای پدر رشتهٔ کارها را در دست گرفت و از پشتیبانی عمویش عبید و بـرادرش متعب بـرخوردار شد. طلال عـلی‌رغم خویشاوندی و دوستی با آل سعود، با پناه دادن به مردم قصیم که از ستم سعودیان به حائل گریخته بودند، باعث شد که آنان نیز محرمانه تابعیت خود را از ریاض به حائل باز گردانند (۱۲۶۴ ق / ۱۸۴۸ م). فیصل ابن ترکی نیز که در آن وقت به اطاعت از عثمانیان گردن نهاده بود، به ناچار این تغییر را پذیرفت (همانجا). طلال نیز چون پدر در پی توسعهٔ قلمرو خود در ۱۲۶۹ ق / ۱۸۵۳ م، درهٔ سرحان وجوف و سکاکة را تصرف کرد (غرایبه، ۳۸۳/۱) و سپس خیبر و تیماء را به قلمرو خود افزود (حمزه، ۳۵۱). در ۱۲۷۰ و ۱۲۷۹ ق / ۱۸۵۴ و ۱۸۶۲ م در حملات سعودیان به عُنیزه شرکت جست و امیر سعودی را در سرکوب مخالفان یاری کرد (غرایبه، ۳۸۳/۱). او با وجود جنگجویی و توسعه طلبی در سیاست داخلی خود امیری ترقی‌خواه و طرفدار صلح بود و کوشید تا کوچ‌نشینان را اسکان دهد. او به آبادی شهرهای قلمرو خود علاقه داشت و ویرانیهای ناشی از جنگهای پی در پی را ترمیم کرد (حمزه، ۳۵۱)، بازارها و کارگاههای متعدد برپاداشت و بازرگانان و صنعتگران شهرهای همسایه را به حائل خواند و به آنان امتیازات گوناگون بخشید. تسامح مذهبی طلال، علی‌رغم حمایتش از وهابیت، باعث شد که کاروانهای حاجیان مسیر خود را در نجد به سوی حائل بگردانند (لوتسکی، ۲۲۴). او حتی با شیعیان، خاصه ایرانیان رابطه برقرار ساخت بدان امید که حاجیان ایرانی در مسیر خویش به حائل روند (لاریمر، I/1164). سرکوبی راهزنان و مطیع ساختن قبایل بیابان‌گرد موجب رونق بازرگانی و تمرکز و تقویت دولت آل رشید گشت. طلال در بازگشت از آخرین سفر خود به ریاض بیمار شد و گفته‌اند دچار جنون گشت و سرانجام خود را کشت (همانجا؛ غرایبه، ۳۸۳/۱). حمزه (ص ۳۵۱) مرگ او را ناشی از جراحتی می‌داند که بر او وارد شد.

۳. مُتعِب بن عبدالله (حک ۱۲۸۳ ـ؟ ق/ ۱۸۶۶ ـ ؟ م)، پس از برادرش رشتهٔ کارها را در دست گرفت. وی مردی هوشمند و صلح‌جو بود، ولی با این احوال در ۱۲۸۵ یا ۱۲۸۸ ق به دست بندر و بدر پسران طلال در برابر قصرش در حائل کشته شد (لاریمر، I/1165؛ زرکلی ۱۱۶/۱). برخی از نویسندگان شورش این دو را ناشی از روش سیاسی متعب که جوانان را دور کرد و پیران را در کار سیاست مشاور خود ساخت، دانسته‌اند (غرایبه، ۳۸۳/۱؛ حمزه، ۳۵۱)، اما چنین می‌نماید که علت این امر دست نیافتن پسران طلال به حکومت پس از پدر بوده است. در تاریخ قتل متعب اختلاف است. برخی آن را در رمضان ۱۲۸۵ ق/ ژانویهٔ ۱۸۶۹ م (EI^2؛ غرایبه، ۳۸۳/۱)، بعضی در ربیع‌الثانی همان سال/ ژوئیه ۱۸۶۸ م (EI^2) و گروهی در ۱۲۸۸ ق/ ۱۸۷۱ م دانسته‌اند (لاریمر، I/1165).

۴. بندر بن طلال (۱۲۶۶ ـ ربیع‌الثانی ۱۲۸۹ ق/ ۱۸۵۰ ـ ژوئن ۱۸۷۲ م). او در قتل عمویش متعب دست داشت و پس از وی به حکومت نشست. عموی دیگرش محمد که از بندر بیمناک بود به ریاض پناه برد. آل سعود در این هنگام درگیر جنگهای داخلی بودند و سعود بر ضد برادرش عبدالله بن فیصل امیر ریاض سر به شورش برداشته بود، ازاین‌رو محمد که از یاری آل سعود نومید شده بود، به ناچار با بندر صلح کرد (غرایبه، ۳۸۳/۱) و به قولی به وساطت سعودیان به حائل بازگشت و کار خود را به عنوان ریاست کاروان حاجیان عراق از سر گرفت (لاریمر، I/1165). اما برخورد اجتناب ناپذیر محمد و بندر زیاد به تأخیر نیفتاد. در ۱۲۸۹ ق/ ۱۸۷۲ م که محمد از حج بازگشت، گروهی از افراد قبیلهٔ ظفیر را که بندر با آنها سخت دشمنی می‌ورزید، با خود به سوی حائل آورد. بندر برای جلوگیری از ورود آنان به شهر، خود از حائل بیرون رفت. محمد او را آگاه کرد که اینان به پناه آمده‌اند، ولی بندر سخت به سرزنش او پرداخت و محمد نیز بر وی هجوم برد و او را با ۲ برادرش بدر و مسلط به قتل رسانید (حمزه، ۳۵۲). دربارهٔ آغاز حکومت بندر همچون پایان حکومت سلفش متعب اختلاف است. برخی آن را در ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۸ م (غرایبه، ۳۸۳/۱) و گروهی در ۱۲۸۸ ق/ ۱۸۷۱ م دانسته‌اند (لاریمر، I/1165).

۵. محمد بن عبدالله (حک ۱۲۸۹ ـ ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۷۲ ـ ۱۸۹۷ م). وی از بزرگ‌ترین امیران آل رشید است که پس از قتل برادرزاده‌اش بندر، رشتهٔ کارها را در دست گرفت و بی‌درنگ به کشتار بسیاری از افراد خاندان آل رشید دست زد (همانجا). با آغاز حکومت او نیروهای عثمانی جوف را تصرف کردند. محمد خود به آن سوی شتافت و براساس مذاکراتی با فرمانده ترک مقرر شد که جوف جزء قلمرو جبل شمّر به شمار آید و ابن رشید هر سال ۱۵۰۰ سکهٔ «مجیدی» به دربار سلطان فرستد و پادگانی از سربازان ترک در آنجا بماند. اما سربازان ترک ۲ سال بعد (۱۲۹۰ ق/ ۱۸۷۴ م) به سبب دیر رسیدن مقرری خود شوریدند و پادگان را به ابن رشید تسلیم کردند (لاریمر، I/1167). نخستین سالهای حکومت ابن رشید با جنگهای داخلی آل سعود مصادف بود و محمد از این جدالها به خوبی سود جست. در ۱۲۹۴ ق/ ۱۸۷۷ م به قبیلهٔ عُتَیبه که از متحدان ریاض بود، هجوم برد. ۲ سال بعد که عبدالله بن فیصل سعودی عُنَیزه را تصرف کرد و بُرَیده را به محاصره گرفت، ابن رشید به درخواست اهالی آنجا بُرَیده را از محاصره نجات داد (حمزه، ۳۴۶). در ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م نیز قصیم و سُدَیر را تصرف کرد، ولی در ۱۳۰۱ ق/۱۸۸۴ م به وساطت محمد بن فیصل سعودی با عبدالله بن فیصل صلح کرد و خَرج و سُدَیر را به آل

---

1. George Augustus Wallin

سعود واگذاشت (غرایبه، ۳۸۴/۱). شاید پس از این صلح بود که عبدالله بن فیصل کوشید تا سدیر را تصرف کند، ولی از عاملان محمد ابن‌رشید در بریده شکست خورد (زرکلی، ۵۲/۱) و به ریاض بازگشت. این معنی احتمالاً باعث تشدید طمع ابن رشید در تصرف ریاض شد، ولی فرصت مناسب برای برآوردن این آرزو پس از دستگیری عبدالله ابن فیصل توسط برادرانش دست داد. بدین معنی که عبدالله از ابن رشید یاری خواست و ابن رشید به ریاض تاخت (۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م) و به بهانهٔ آزاد ساختن عبدالله آنجا را تصرف کرد (لاریمر، I/1166؛ قس: بیربی، ۴۹، ۵۰) و سپس خاندان سعودی و ازجمله عبدالله را به حائل منتقل ساخت و خود عاملی در آنجا گمارد (غرایبه، ۳۸۴/۱). عبدالله سعودی چندی بعد بیمار شد و ابن رشید اجازه داد که وی با برادرش عبدالرحمن به ریاض بازگردد (زرکلی، ۵۴/۱). عبدالله اندکی بعد درگذشت و عبدالرحمن که داعیهٔ حکومت داشت، از ابن رشید خواست که حکومت ریاض را به او دهد. ابن رشید در عوض سالم السبهان را به جای فهاد بن رخیص شمرّی به ریاض فرستاد تا عبدالرحمن را خاموش سازد. سالم در این مأموریت توفیق نیافت و عبدالرحمن بر شهر چیره شد (غرایبه، ۳۸۴/۱) و به قولی سالم السبهان را در بند کرد و مردم با عبدالرحمن بیعت کردند (زرکلی، ۵۵/۱) و کوششهای ابن رشید برای سرکوب عبدالرحمن به جایی نرسید. در پایان ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱ م اتحادیهٔ نیرومندی از سعودیان به سرکردگی عبدالرحمن با مردم قصیم و تعدادی از قبایل بیابان‌گرد بر ضد آل رشید پدید آمد (لاریمر، I/1166). محمد برای درهم شکستن این اتحاد سپاه بسیجید و به بریده هجوم برد. در پیکار معروف بریده یا مُلَیداء (۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱م)،ابن رشید نیروی متحدان را درهم شکست (همانجا) و زامل السلیم امیرِ عُنَیزه را کشت و حسن بن مهنّا امیر بریده را به اسارت گرفت (حمزه، ۳۵۲). عبدالرحمن بن فیصل که در راه قصیم بود از شکست متحدانش آگاه شد و چون خواست به ریاض بازگردد، دانست که ابن رشید قصد او کرده است. از این رو به جای بازگشت به ریاض، با خانواده‌اش گریخت (رنتس، 63؛ زرکلی، ۵۵/۱، ۵۶). ابن رشید به پیشروی خود ادامه داد و بخشی از ریاض و ازجمله دیوارهای گرد شهر را ویران ساخت (لاریمر، I/1166؛ زرکلی، ۶۴/۱) و محمد بن فیصل را از سوی خود به حکومت آنجا گمارد (غرایبه، ۳۸۴/۱).

در این روزگار قلمرو ابن رشید سراسر نجد از وادی دواسر در جنوب تا وادی سرحان در شمال و اطراف عراق و مرزهای شام، و از تیماء و خیبر در غرب تا حدود کرانه‌های خلیج فارس در شرق را دربر می‌گرفت (حمزه، ۳۵۲؛ عزاوی، ۲۱۹/۱؛ غرایبه، ۳۸۵/۱) و حکومت او به نیرومندترین دولت عربستان مرکزی بدل گشته بود (لاریمر، I/1166). با مرگ محمد بن فیصل امیر دست نشاندهٔ ریاض (احتمالاً ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۳ م) دومین دورهٔ فرمانروایی آل سعود به پایان رسید و ریاض رسماً به قلمرو ابن رشید افزوده شد، اما او نیز اندکی پس از آن بیمار شد و درگذشت. رابطهٔ محمد با ترکان عثمانی بسیار حسنه بود و همین معنی سبب شد که آسوده خاطر از هجوم ترکان، به توسعهٔ قلمرو خود و پیکار با آل سعود بپردازد. از آن گذشته در دو سوی راه کاروانهای حج که از قلمرو او می‌گذشتند یعنی عراق و حجاز، ترکان حضور داشتند و ازلحاظ سیاسی و اقتصادی به نفع ابن رشید بود که با آنان کنار آید. در ۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶ م هیأتی از ترکان عثمانی به حائل رفتند و کوشیدند تا امیر را به تأسیس مسجد و مدرسه‌ای در آنجا تشویق کنند. اگرچه ابن رشید به این درخواست روی خوش نشان نداد، ولی همواره فتوحات خود را مطابق با مصالح دربار استانبول می‌نمایاند و از ارسال تعداد زیادی اسب به عنوان خراج سالیانه به دربار سلطان خودداری نمی‌کرد (استودارد، ۱۰۴/۲،حاشیه). محمد بن عبدالله مردی هوشمند و درعین حال بلندپرواز و خونریز بود. وی دولتی نیرومند پدید آورد و گفته‌اند که حتی تا ۷۰ مایلی دمشق در منطقهٔ تدمر و جبال حوران نفوذ کرد (لاریمر I/1167؛ زرکلی، ۱۱۷/۱) و ظاهراً به پشتیبانی ترکان می‌خواسته است عمان را نیز تصرف کند (لاریمر، I/1167).

۶. عبدالعزیزبن متعب (حک ۱۳۱۵ - ۱۳۲۴ ق/ ۱۸۹۷ - ۱۹۰۶ م). وی پس از مرگ عموی خویش که پسری از خود بر جای ننهاد، رشتهٔ کارها را دردست گرفت (عزاوی، ۲۱۹/۱). عبدالعزیز اگرچه از لحاظ نظامی، لااقل در سالهای نخست حکومتش، نیرومندترین مرد عربستان مرکزی به شمار می‌آمد، ولی اساساً سیاستمدار نبود و به نیروی نظامی تکیه داشت. از همین رو در سراسر حکومتش مدت درازی در حائل اقامت نکرد و نتوانست از شرایط سیاسی وقت سود جوید. نیز با آزاد کردن اسیران سعودی در حائل (حمزه، ۳۵۳) موجب گشت که چندی بعد همانها با دشمنان وی بر ضد خود او همداستان شوند و به مقابله برخیزند.

پناهندگی عبدالرحمن و پسرش عبدالعزیز سعودی به شیخ مبارک امیر کویت، و نیز تمایل شیخ مبارک به دولت انگلستان که رقیب سرسخت دولت عثمانی در شبه جزیرهٔ عربستان به شمار می‌آمد، موجب شد که عبدالعزیز بن رشید، گذشته از انگیزهٔ شخصی برای دشمنی با امیر کویت، از سوی ترکان هم که در پی نیرویی عربی برای درهم شکستن سعودیان و امیر کویت بودند به هجوم بر کویت تحریک شود. از این زمان یک رشته عملیات جنگی سراسر نجد را دربرگرفت، اما به نظر می‌رسد که نخست شیخ مبارک به تحریک و یاری سعودیان، پیشروی به قلمرو ابن رشید را آغاز کرد و به سوی قصیم تاخت (لاریمر، I/1169). ابن‌رشید به مقابله آمد و در پیکار صَرِیف در شمال شرقی بریده (ذیقعده ۱۳۱۸ ق/ مارس ۱۹۰۱ م) نیروی متحدان را سخت درهم شکست (غرایبه، ۲۴۶/۱) و شیخ مبارک به کویت گریخت. ابن‌رشید که اینک راه را برای حمله به کویت هموار می‌پنداشت، چند ماه بعد با امید به یاری عثمانیها دست به لشکرکشی زد، اما ناوگان دریایی انگلستان به حمایت از شیخ کویت برخاست. در

آن میان، عبدالعزیزبن عبدالرحمن از خروج ابن رشید از جبل‌شمر سود برد و ریاض را اشغال کرد (۱۳۱۹ ق/ ۱۹۰۲ م). ابن‌رشید به ناچار راه بازگشت در پیش گرفت (حمزه، ۳۵۴؛ لاریمر، I/1169). او مدتی بعد عازم تسخیر ریاض شد، ولی به درستی دانسته نیست که چرا بدون پیکار بازگشت. زرکلی (۱۳۴/۱) با نادرست شمردن توجیه برخی از نویسندگان که هجوم به ریاض، یا تلاش برای مسدود ساختن جادهٔ احساء و کویت به ریاض برای محاصرهٔ اقتصادی آن شهر را ناشی از بیم عبدالعزیز دانسته‌اند، بر آن است که ابن‌رشید کوشید تا قبایل عجمان و آل‌مرة را بر ضد سعودیان بسیج کند تا آنها نیز از جنوب شرقی به ریاض هجوم برند، ولی ابن‌سعود پیشدستی کرد و با اتحاد با قبایل آل‌مرة و دواسر نقشهٔ ابن‌رشید را عقیم گذاشت. پس از عقب‌نشینی ابن‌رشید از نزدیکی ریاض، ابن‌سعود برای گمراه ساختن دشمن خویش شهر را ترک کرد. عبدالعزیز بن‌رشید سر در پی او نهاد و در محل سلمیّة در شمال دَلَم جنگ در گرفت (ربیع الاول ۱۳۲۰ ق/ ژوئن ۱۹۰۲ م) و ابن‌رشید شکست خورد. از این پس دوران ضعف ابن‌رشید و عقب‌نشینی از بسیاری از متصرفاتش آغاز گشت. ابن‌سعود که از پیش فرصتی می‌جست تا قصیم را که ابن‌رشید از آن به عنوان دژی برای حملات خود به جنوب شبه جزیرهٔ عربستان استفاده می‌کرد تصرف کند، در ۱۳۲۲ ق/۱۹۰۴ م به آنجا هجوم برد و پس از درهم شکستن ماجدبن‌حمود سردار ابن‌رشید، عُنیزه و بریده را تسخیر کرد و سراسر قصیم به قلمرو او پیوست (لاریمر، I/1169,1170). در این میان عثمانیان برای سرکوب آل‌سعود که دوباره سر برآورده و بر ضد آنان فعالیت می‌کردند، ابن‌رشید را با ارسال پول و سلاح مدد رساندند و او با ارتشی مرکب از شمریان نجد و عراق به مقابلهٔ ابن‌سعود رفت. در نخستین پیکار در بُکَیْریّة واقع در غرب قصیم (ربیع‌الثانی ۱۳۲۲ ق/ژوئن ۱۹۰۴ م)، ابن‌رشید پیروز شد و عبدالعزیز سعودی زخم برداشت و گریخت (زرکلی، ۱۵۰/۱ ـ ۱۵۲)، ولی در پیکار دیگر (رجب ۱۳۲۲ ق/ سپتامبر ۱۹۰۴ م) ابن‌رشید شکست خورد و به حائل بازگشت (همو، ۱۶۴/۱؛ لاریمر، I/1170)، اما همواره مترصد فرصتی بود که از او انتقام بکشد. از این‌رو نخست با شیخ مبارک صلح کرد. در این میان عثمانیان نیز به مذاکرات صلح با امیر سعودی پرداختند، ولی راه به جایی نبردند. ابن‌رشید چون از قطع مذاکرات میان عبدالرحمن سعودی و فیضی پاشا و صدقی پاشا، نمایندگان دولت عثمانی آگاه شد، قصد قصیم کرد. عبدالعزیز سعودی به مقابله آمد و در پیکاری که در روضة‌المهنّا نزدیک بریده در گرفت (صفر ۱۳۲۴ ق / آوریل ۱۹۰۶ م) ابن‌رشید شکست خورد و کشته شد (حمزه، ۳۵۴؛ غرایبه، ۳۸۵/۱). به روایت دیگر ابن‌رشید با توطئهٔ قبلی در روضة المهنا ترور و کشته شد (لاریمر، I/1170). به گفتهٔ همو (I/1171) پس از پشتیبانی انگلستان از شیخ کویت در هجوم ابن‌رشید به آنجا، دولت انگلستان و ابن‌رشید کوشیدند تا با یکدیگر روابط دوستی برقرار سازند. اگر چه ابن‌رشید در آغاز نپذیرفت، ولی پس از تماس با کنسول انگلستان در بصره، خواستار روابط دوستی شد و تعهد کرد که در قبال چشم‌پوشی انگلستان از حمایت شیخ کویت، از ساختن راه آهن در شبه جزیرهٔ عربستان پشتیبانی کند، اما دولت انگلستان آن پیشنهاد را غیرقابل تضمین یافت و در حقیقت اتحاد با شیخ مبارک و پشتیبانی از آل‌سعود را بر اتحاد با آل رشید که نیرویش رو به ضعف می‌نهاد، ترجیح داد. ابن‌رشید نیز با عثمانیان بر ضد شیخ مبارک همداستان شد.

۷. **متعب بن عبدالعزیز** (حک صفر تا ذیقعدهٔ ۱۳۲۴ ق/ مارس ۱۹۰۶ تا ژانویهٔ ۱۹۰۷ م)، در ۱۸ سالگی وارث دولتی شد که روزهای نیرومندی خویش را پشت سر گذاشته بود. ابن سعود در پی براندازی دولت آل رشید، اندکی پس از مرگ عبدالعزیز به حائل هجوم برد (ربیع الآخر ۱۳۲۴ ق/ ژوئن ۱۹۰۶ م)، ولی نتوانست شهر را تسخیر کند. شیخ کویت که پیش از آن با عبدالعزیز پدر متعب صلح کرده بود و از سوی وی مأمور مذاکره با سعودیان شده بود، به درخواست متعب کوششهای خود را در این راه ادامه داد. پس از طی مذاکراتی میان نمایندگان دو طرف در قصیم سرانجام صلح شد و مقرر گشت که هر یک از امیران سعودی و رشیدی در قلمرو خود فرمان رانند. این صلح را گذشته از نیرومندی روزافزون آل سعود باید ناشی از ناامیدی متعب از یاری عثمانیان دانست. چه متعب علی‌رغم آنکه طالب پاشا از استانبول به حائل رفت و به او مدال دولت عثمانی داد فقط با تکیه بر قول سلطان مبنی بر ادامهٔ کمکهای استانبول به آل رشید، نمی‌توانست به پیکار با آل سعود ادامه دهد. خاصه که اندکی بعد پادگان عثمانیان در قصیم برچیده شد و متعب به کلی تنها ماند (لاریمر، I/1172). متعب بن عبدالعزیز سرانجام پس از ۹ ماه حکومت، در شکارگاه به دست سلطان و فیصل و سعود، پسران حمود، کشته شد و خانواده‌اش را نیز قتل عام کردند و از نسل عبدالعزیز جز کودک خردسالی به نام سعود برجای نماند (غرایبه، ۳۸۵/۱؛ حمزه، ۳۵۴). متعب مردی سخاوتمند بود و چون به حکومت نشست مالیات یک سال را بخشید و مقرریهایی را که پدرش ملغی ساخته بود، دوباره برقرار ساخت. با اینهمه از نظر مالی ضعیف بود و گفته‌اند که نتوانست خراج ۸۰ اسبی را که اسلافش به دربار استانبول می‌فرستادند،مهیا سازد (لاریمر، I/1171 - 1172).

۸. **سلطان‌بن حمود** (حک ۱۳۲۴ ـ ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۷ ـ ۱۹۰۸م). وی پس از به قتل رساندن متعب‌بن عبدالعزیز در حائل به حکومت نشست. اما دولت عثمانی با قطع کمکهای مالی خویش به حائل از شناسایی حکومت او خودداری کرد. در مقابل، سلطان کوشید تا با واسطهٔ شیخ کویت با انگلستان رابطهٔ دوستی برقرار سازد، ولی در این کوششها نیز شکست خورد تا آنکه برادرانش سعود و فیصل که با او در قتل متعب‌بن عبدالعزیز دست داشتند، بر سلطان شوریدند و او را کشتند (همو، I/1173؛ غرایبه ۳۸۵/۱؛ قس: عزاوی، ۲۱۹/۱). در روزگار او، سراسر قصیم و خیبر از قلمرو آل‌رشید جدا شد (حمزه، ۳۵۴).

۹. **سعودبن حمود** (حک ۱۳۲۶ ـ صفر ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۸ ـ مارس

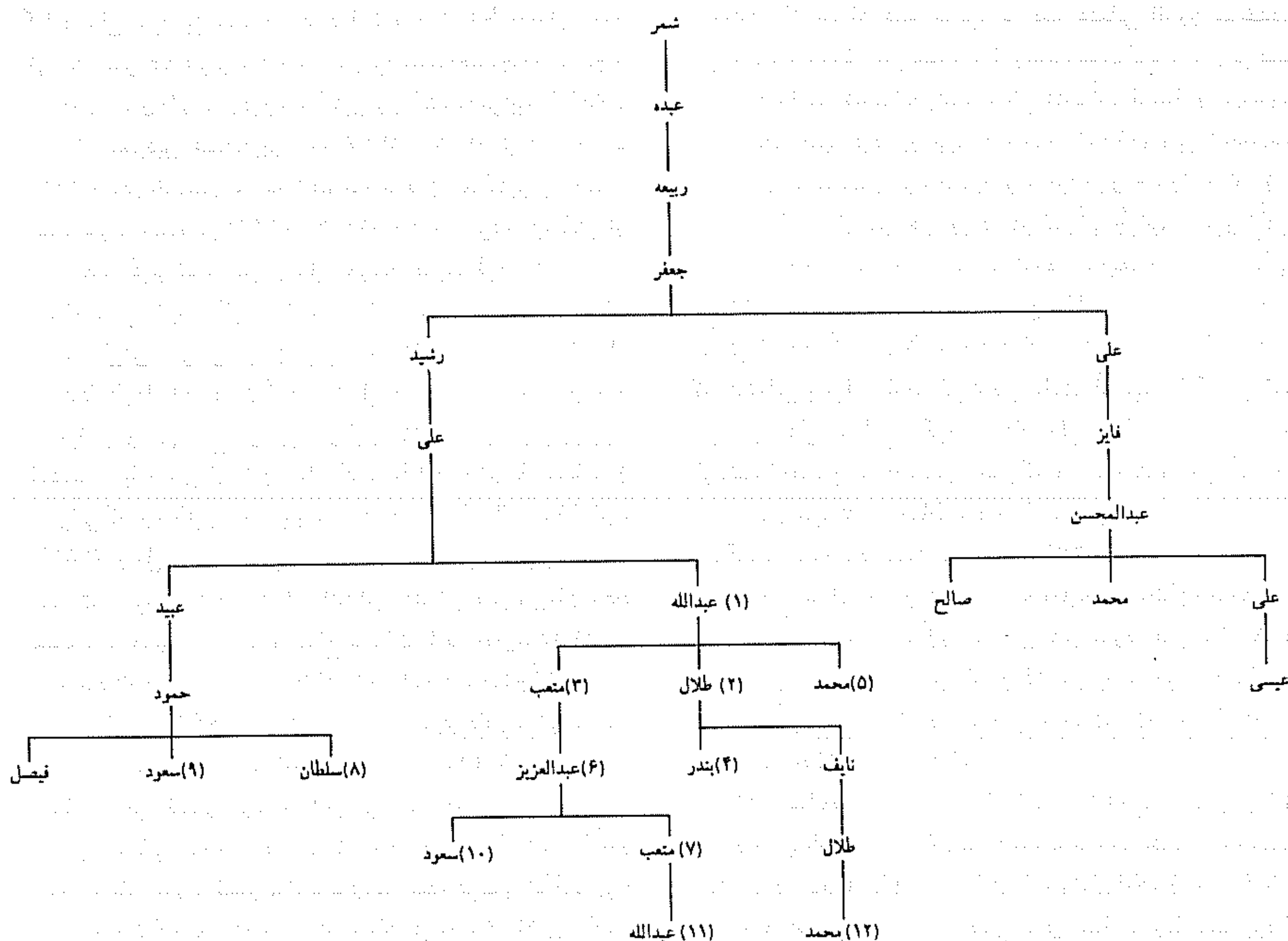
۱۹۰۹). وی بلافاصله پس از شرکت در قتل سلطان رشتهٔ کارها را در دست گرفت و از بیم شورش برادرش فیصل او را به حکومت جوف گمارد، ولی خود نیز مدت درازی دوام نیاورد، زیرا طرفداران سعود خردسال پسر عبدالعزیز سر به شورش برداشتند (همانجا) و سرانجام حمودبن سبهان دایی سعودبن عبدالعزیز او را کشت (غرایبه، ۳۸۵/۱).

۱۰. سعودبن عبدالعزیز (حک ۱۳۲۷ - ۱۳۳۸ ق / ۱۹۰۹ - ۱۹۲۰م). وی خردسال بود که از قتل‌عام خاندان عبدالعزیزبن متعب به دست پسران حمود در ۱۳۲۴ ق / ۱۹۰۶م جان به در برد و داییهایش او را به مدینه گریزاندند. پس از قتل سعودبن حمود، طرفداران خاندان عبدالعزیز او را به حائل آوردند و به امارت برداشتند (حمزه، ۳۵۴). نخست داییش حمودبن سبهان و پس از وی زامل‌بن سبهان به نیابت از او رشتهٔ کارها را در دست گرفت. زامل که با دشمنانی چون ابن‌سعود در ریاض و ابن‌صباح در کویت و ابن‌شعلان در رولة روبه‌رو بود، کوشید تا با برخی از آنان صلح کند، اما ابن‌شعلان با استفاده از تغییراتی که در حائل به وقوع پیوسته بود، جوف را اشغال کرد (غرایبه، ۳۸۶/۱). زامل نیز در مقابل با ابن‌سعود صلح کرد و برتری او را پذیرفت و سپس با شفیق کمالی پاشا امیر عثمانی بصره، پیمان اتحاد بست و به موجب آن پول و سلاح دریافت کرد (حمزه، ۳۵۵). اما ابن‌سعود اتحاد آل‌رشید با عثمانیان را مخالف عهد صلح آنان با خود خواند (غرایبه، ۳۸۶/۱). دولت انگلستان با یاری دادن به ابن‌سعود و چیرگی او بر احساء و کرانه‌های خلیج‌فارس (۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳م) منطقه را جزء قلمرو خود به شمار می‌آورد و در سراسر کرانه‌های شرقی و شمالی شبه جزیره از کویت تا حضرموت نفوذ داشت. با آغاز جنگ جهانی اول و فشار دول مرکزی در جبههٔ غرب بر انگلستان، به ویژه ورود ترکیه به جنگ در کنار آلمان (ذیقعده، ۱۳۳۲ ق / اکتبر، ۱۹۱۴م) انگلستان مأمورانی برای تحریک امیران و سران قبایل عرب به پیکار با عثمانیان به شبه جزیرهٔ عربستان روانه کرد. از جمله سروان شکسپیر را به ریاض فرستاد (شبیکه، ۲۵، ۲۶) تا ابن‌سعود را به پیکار با آل‌رشید تشویق کند. انگلستان از این تحریک دو هدف داشت: نخست، جلوگیری از توسعه‌طلبی سعودیان در کرانه‌های خلیج‌فارس با مشغول ساختن آنها به پیکار در نجد؛ دوم، تضعیف نیروی عثمانیان که با آل‌رشید متحد بودند و هر دو خطری جدی برای نفوذ انگلستان در عربستان به شمار می‌آمدند (بیربی، ۵۱؛ قس: شبیکه، ۳۵). به این ترتیب عربستان مرکز توطئه بر ضد عثمانیان و هم‌پیمانان آنان شد. حتی گفته‌اند که در بهار ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م امیران و رؤسای قبایل شبه جزیرهٔ عربستان در حائل گرد آمدند که طی آن برای تشکیل جبههٔ متحد عرب و تدارک قیامی بر ضد عثمانیان تصمیماتی اتخاذ گشت (لوتسکی، ۵۴۵). اما این معنی با توجه به وفاداری آل‌رشید نسبت به عثمانی و دشمنی با سعودیان بعید به نظر می‌رسد. شاید سعودبن سبهان که در ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م زامل را کشته و خود بر مسند او نشسته بود، در پی تحکیم موقعیت خود به چنین کاری دست زده باشد. از سوی دیگر، سعودیان که بزرگ‌ترین متحد انگلستان به شمار می‌رفتند و در کنار قلمرو آل‌رشید فرمان می‌راندند، فشار خود را برای تشکیل جبههٔ نیرومندی از امیران شبه جزیره بر ضد عثمانی افزون ساختند. ابن‌سعود برای تحقق این هدف از آل‌رشید دعوت کرد که با او بر ضد عثمانی همداستان شود، ابن‌رشید پاسخی عتاب‌آمیز فرستاد و ابن‌سعود را به جنگ تهدید کرد (زرکلی، ۲۱۶/۱، ۲۱۹، ۲۲۰)، ولی از حملات خود طرفی بر نبست و ابن‌سعود به نوبهٔ خود در ربیع‌الاول ۱۳۳۳ ق / ژانویهٔ ۱۹۱۵م به آل‌رشید هجوم برد و در کنار آب جُراب در شرق زِلْفی جنگ رخ داد و ابن‌سعود شکست خورد (غرایبه، ۳۸۶/۱؛ زرکلی، ۲۲۲/۱). چنین می‌نماید که پس از این پیکار، سعودبن سبهان که بر بیش‌تر کارهای آل‌رشید نظارت داشت کوشید تا با نمایندهٔ انگلستان در کویت تماس برقرار سازد، ولی توفیق نیافت. او سپس با تکیه بر نفوذ خود در حائل به طمع حکومت افتاد، ولی توطئه‌اش کشف شد و گریخت. جانشین او عقاب‌بن عجیل که به سمت مشاور امیر گمارده شد، مردی خردمند و محتاط بود و با ابن‌سعود و شریف حسین به گفتگوهای صلح پرداخت (حمزه، ۳۵۵، ۳۵۶). گفته‌اند که وی با یاری ابن‌سعود و شریف حسین که آشکارا به مقابله با عثمانیان و متحد آنان برخاسته بودند، کوشید تا آل‌رشید را بر کنار سازد (غرایبه، ۳۸۶/۱)، ولی چندی بیش‌نگذشت که عبدالله‌بن طلال‌بن نایف، سعودبن‌عبدالعزیز را در شکارگاه به قتل آورد و خود نیز به دست غلام سعود کشته شد (زرکلی، ۲۵۴/۱؛ غرایبه، ۳۸۶/۱).

۱۱. عبدالله‌بن متعب (د ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷م). او پس از قتل سعودبن عبدالعزیز به انتخاب سران قوم به حکومت نشست و محمدبن طلال برادر عبدالله، قاتل امیر سابق را به زندان افکند (حمزه، ۳۵۶). ابن‌سعود که همواره در پی فرصتی برای حمله به جبل شمر بود از ضعف شدید آل‌رشید در این روزگار سود برد و پس ازجنگی کوچک بسیاری از مناطق آنجا را گرفت، ولی هنوز وقت آن نرسیده بود که مستقیماً به حائل بتازد (بیربی، ۵۴، ۵۵). اما حملهٔ عبدالله‌بن متعب به ابن‌شعلان متحد ابن‌سعود و باز پس گرفتن جوف از او بهانه به دست ابن‌سعود داد تا در ۱۳۳۹ ق / بهار ۱۹۲۱م سپاهی همراه با ابن‌شعلان و فیصل‌الدویش به حائل فرستد (غرایبه، ۳۸۸/۱). در خلال محاصرهٔ حائل، محمدبن طلال که به جوف گریخته بود به حائل بازگشت (زرکلی، ۲۵۴/۱). بیم عبدالله از ابن‌طلال و محاصرهٔ حائل باعث شد که وی از ابن‌سعود صلح بخواهد. شرط ابن‌سعود مبنی بر اینکه آل‌رشید در امور جبل شمّر دخالت نکنند (حمزه، ۳۵۶)، آشکارا انقراض حکومت آل‌رشید را درپی داشت. از این‌رو عبدالله نپذیرفت و جنگ شدت یافت. با اینهمه عبدالله مدت‌درازی بر جای نماند و به سبب شورش محمدبن طلال در حائل گریخت و به ارتش ابن‌سعود پناهنده شد(غرایبه، ۳۸۸/۱). امیر مخلوع را به ریاض بردند و او تا پایان عمر همان جا ماند.

۱۲. محمدبن طلال (مق ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م). وی هنگام محاصرهٔ

نسب‌نامهٔ امیران آل‌رشید



حائل توسط ارتش ابن‌سعود، از جوف به آنجا رفت و ظاهراً به دلیل ضعف عبدالله‌بن متعب در مقابله با سعودیان، بر او شورید و پس از گریز عبدالله، خود رشتهٔ کارها را در دست گرفت و در دفاع از حائل سخت پای فشرد (غرایبه، ۳۸۸/۱). چون سعودبن محمدبن عبدالرحمن سر کردهٔ ارتش سعودیان دست از محاصره بر داشت تا عبدالله امیر تسلیم شدهٔ آل‌رشید را به ریاض برد، محمد از این فرصت سود جست و بر قبایل طرفدار ابن‌سعود تاخت. ابن‌سعود نیز نیرویی به سرکردگی فیصل‌الدویش به مقابله فرستاد تا محمد را سرگرم سازد و سپس خود به سوی او تاخت و وی را تا حائل عقب نشاند و آنجا را محاصره کرد. چون کار بر مردم حائل سخت شد، امیر محمد کس به صلح فرستاد. ابن‌سعود در آغاز از پذیرفتن آن خودداری کرد. سپس با این شرایط که ابن‌طلال خود را تسلیم کند و از حائل خارج شود و ابن‌سعود نیز از متحدان آل‌رشید در گذرد و عفو عمومی اعلام کند، صلح شد (زرکلی، ۲۵۵/۱). محمدبن طلال سرانجام در ۲۹ صفر ۱۳۴۰ ق / ۱ نوامبر ۱۹۲۱م حائل را تسلیم کرد و ابن‌سعود وارد شهر شد. به این ترتیب، دولت آل‌رشید پس از ۹۰ سال حکومت منقرض شد. محمدبن‌طلال را به ریاض بردند و او بیش از ۲۰ سال در آنجا زیست و سرانجام به دست یکی از غلامانش کشته شد (غرایبه، ۳۸۸/۱).

مأخذ: استودارد، لوتروب، *حاضرالعالم الاسلامی*،ترجمهٔ حجاج نویهض، به کوشش شکیب ارسلان، قاهره، ۱۳۴۳ ق؛ بیربی، ژان ژاک، *جزیرة العرب*، ترجمهٔ نجدةهاجروسعیدالغز، بیروت، ۱۹۶۰م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ زرکلی، خیرالدین، *شبه الجزیرة فی عهدالملک عبدالعزیز*، بیروت، ۱/ فهرست؛ شبیکه، مکی، *العرب والسیاسة البریطانیة فی الحرب العالمیة الاولی*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ عزاوی، عباس، *عشائرالعراق*، بغداد، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۳۷م؛ عطار، احمد عبدالغفور، *صقرالجزیرة*، مکه، ۱۳۶۴ ق، ۱۲۹/۱ ـ ۱۳۰؛ غرایبه، عبدالکریم محمود، *مقدمة تاریخ العرب الحدیث*،دمشق، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م، ۱/ فهرست؛ لوتسکی، و.، *تاریخ غرب در قرون جدید*، ترجمهٔ پرویز بابائی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:
Antonius, George, *The Arab Awakening*, London ,1938, Index; Dickson, H.R.P., *Kuwait and Her Neighbours*, London, 1956, Index; EI[2]; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, 1915, I/ Index; Philby, H.J., *Sa'udi Arabia*, Beirut, 1968; Rentz, George, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula*, ed. by Derek Hopwood, London, 1972.

صادق سجادی

آلِ رُفَیْل، نک: ابن‌مسلمه.
آلِ زُراره، نک: آل اعین.

آلِ زَنْگی، سلسله‌ای ترک‌نژاد از غلامان سلاجقه، منسوب به عمادالدین زنگی که از ۵۲۱ تا ۶۲۴ ق/ ۱۱۲۷ تا ۱۲۲۷م بر شام، مصر و جزیره فرمان راند.

زمینهٔ تاریخی: نیای این سلسله، آق سُنْقُربن عبدالله معروف به حاجب، غلام دربار اَلْپ‌اَرْسَلانِ سلجوقی (حک ۴۵۵ ـ ۴۶۵ ق/ ۱۰۶۳ ـ ۱۰۷۳م) بود. با آغاز فرمانروایی ملکشاه (۴۶۵ ق/ ۱۰۷۳م)، آق‌سنقر که از کودکی با او رشد کرده و تربیت یافته بود، از نزدیکان خاص سلطان شد و قسیم‌الدوله لقب گرفت. در ۴۷۷ ق/۱۰۸۴م به فرمان ملکشاه به موصل تاخت و آن دیار را از دست عُقَیْلیان به‌در آورد. به روایت ابن اثیر، ملکشاه در ۴۷۹ ق/۱۰۸۶م به شام لشکر کشید و پس از استیلا بر حلب، امارت آن دیار را به آق‌سنقر واگذاشت. اما ابن خلکان (۲۴۱/۱) این فتح را به تاج‌الدوله تُتُش‌بن الب‌ارسلان نسبت می‌دهد و اشاره می‌کند که او در ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۵م، امارت آنجا را به آق‌سنقر داد. در این سال که میان بَرْکیارُق سلجوقی و تاج‌الدولهٔ تتش بر سر جانشینی ملکشاه کشمکش بود، آق‌سنقر به برکیارق پیوست و به فرمان او روانهٔ شام شد تا از چیرگی تتش بر حلب جلو گیرد. در نبردی که میان آن دو در نزدیکی حلب رخ داد، آق‌سنقر کشته شد. ابن خلکان این نبرد را به دنبال نافرمانی آق‌سنقر از تتش در حکومت حلب می‌داند.

بخش اوّل ـ پایه‌گذاری دولت آل‌زنگی

پس از مرگ آق‌سنقر، سلطان برکیارق به پاس خدمات وی، پرورش پسر ۱۰ سالهٔ او ابوالجود عمادالدین زنگی را که در حلب اقامت داشت، برعهده گرفت و اقطاعاتی به او داد. عمادالدین در دستگاه برکیارق شجاعت و لیاقتی نشان داد و در همهٔ پیکارهایی که وی در شام و جزیره با صلیبیان داشت،شرکت جست. وی در ۵۱۲ ق/ ۱۱۱۸ م از سوی سلطان محمود سلجوقی به امارت بصره منصوب شد و اندکی بعد واسط نیز به قلمرو او پیوست. در همین سال سلطان محمود، سپاه خلیفه مسترشد را بشکست و وارد بغداد شد و چندی بعد عمادالدین را به شحنگی بغداد برگماشت. پس از مرگ عزالدین مسعودبن آق‌سنقر بُرْسُقی (۵۲۱ ق/۱۱۲۷ م) که امارت موصل داشت، عمادالدین به حکومت آن دیار برگزیده شد و سلطان تربیت دو پسر خود الب‌ارسلان و فرخ‌شاه را به او سپرد. از همین جاست که وی لقب اتابک یافت و جانشینان او اتابکان خوانده شدند. عمادالدین پس از استقرار در موصل، به حلب تاخت و آنجا را تصرف کرد (۵۲۲ ق/ ۱۱۲۸ م). پس از آن با ژوسلین صلیبی حاکم رُها که از پیش با او پیکارها داشت، پیمان متارکه‌ای برای مدت ۲ سال بست تا به قلمرو خود سامان دهد. در ۵۲۳ ق/ ۱۱۲۹م آهنگ شام کرد و از اتابک تاج‌الملوک بوری امیر دمشق برای نبرد با صلیبیان یاری خواست. تاج‌الملوک، پسر خود بهاءالدین سونج را که در حَماة بود، با سپاهی نزد عمادالدین فرستاد. عمادالدین که در باطن آهنگ تصرف دمشق را داشت، اندکی بعد به حیله بر اردوی بهاءالدین تاخت و او را دستگیر کرد. آنگاه بر حماة که از سپاه خالی بود، چیره شد و با بهاءالدین راه موصل در پیش گرفت و در ازای آزادی وی ۵۰٬۰۰۰ دینار درخواست کرد. در ۵۲۶ ق/ ۱۱۳۲م به طرفداری از سلطان مسعود سلجوقی که داعیهٔ جانشینی سلطان محمود را داشت، به بغداد حمله برد، اما از لشکر خلیفه مسترشد و سلجوق شاه شکست خورد. در همین سال به فرمان سنجرسلجوقی و با یاری دُبَیْس‌بن صَدَقه به بغداد تاخت و باز ناکام به موصل گریخت. در ۵۲۷ ق/ ۱۱۳۳م ابوالفتح بهاءالدین اسفراینی، فرستادهٔ خلیفه را که با نامه‌ای شدیداللحن از سوی خلیفه به نزد او آمده بود، در بند کرد. خلیفه به موصل هجوم برد و عمادالدین شهر را به نایب خویش سپرد و خود به سِنْجار رفت، اما پس از ۳ ماه محاصرهٔ بی‌حاصلِ موصل، ناگزیر به بغداد بازگشت. عمادالدین در ۵۲۹ ق/ ۱۱۳۵م، به دعوت اسماعیل بوری برای تصرف دمشق عازم آن دیار گشت، ولی در این میان اسماعیل کشته شد و جانشین او شهاب‌الدین مانع از ورود عمادالدین به دمشق شد. وی پس از محاصره‌ای کوتاه به خواهش خلیفه به موصل بازگشت و در راه برخی از دژهای شرق انطاکیه را که در دست فرنگان بود (مانند کَفَرْطاب و مَعَرَّةُالنعمان) تصرف کرد. عمادالدین در آن سالها که با سلجوقیان و خلیفهٔ عباسی در بغداد و موصل درگیری داشت، سوار (اسوار) را از سوی خود به حکومت حلب گماشته بود. سوار با صلیبیان در شام پیکار می‌کرد و چندبار در قلمرو آنها پیش رفت. در این ایام صلیبیان با بیزانسیهامتحدشدند وتحت فرمان ژان امپراتور بیزانس از انطاکیه به شام حمله بردند و بَلاط را تصرف کردند. عمادالدین بلافاصله سوار را به پادگان حلب فرستاد تا از سقوط شهر جلوگیری کند و خود آهنگ شَیْزَر کرد، زیرا امپراتور پس از نومیدی از فتح حلب، اَثارِب و معرةالنعمان و کفر طاب را تصرف کرده و شیزر را به محاصره گرفته بود. در این میان عمادالدین با استمداد از بغداد، اَرْتُقیها و دانشمندیان و سلجوقیان آناتولی را به هجوم بر کلیکیه در قلمرو امپراتور واداشت. این رویدادها (افزون بر اختلافهایی که از پیش میان فرنگان و بیزانسیها بود و زنگی توسط عمالش بر آن دامن می‌زد)، باعث رفع محاصره و بازگشت امپراتور شد. زنگی در رمضان ۵۳۱ ق/مهٔ ۱۱۳۷م کفر طاب و سپس معرةالنعمان و بُزاعَه و اثارب را بازپس گرفت. سپس حِمْصْ را که معین‌الدین اُنَر از طرف اتابک دمشق بر آنجا امارت داشت،محاصره کرد. اندکی بعد صلیبیان به سرکردگی ریموند کنتِ طَرابُلُس، به قصد حمله بر او در دژ بَعْرین گرد آمدند و از فولک فرمانروای بیت‌المقدس یاری خواستند. فولک به یاری ریموند آمد. عمادالدین آنها را در محاصره گرفت و به آنان حمله برد و سپاهشان را درهم شکست. کنت طرابلس اسیر شد و فولک به درون دژ پناه برد و از امرای صلیبی یاری خواست، اما چون کار محاصره به درازا کشید،

با این شرط صلح کرد که بعرین به عمادالدین واگذار شود و صلیبیان به سلامت بازگردند. عمادالدین در ۵۳۲ ق/ ۱۱۳۸م مجدداً به حمص تاخت و با ازدواج با زمرد خاتون مادر شهاب‌الدین محمود بوری اتابک دمشق، حمص و قلعهٔ آن را تصرف کرد و معین‌الدین انر را به تیولداری دژ بعرین گماشت و خود به بَعْلَبَک حمله برد و آن دیار را تصرف کرد. پس از قتل اتابک شهاب‌الدین بوری (۵۳۳ ق/۱۱۳۹م) ــ که برخی آن را به عمادالدین نسبت می‌دهند ــ به اشارت همسرش که مادر اتابک مقتول بود، دمشق را محاصره کرد (۵۳۴ ق/۱۱۴۰م). معین‌الدین که ادارهٔ دمشق را به‌عهده داشت، از صلیبیان مدد خواست و فولک با سپاهی به نزد او رفت. عمادالدین به حلب واپس نشست و سپاهیان متحد فولک و معین‌الدین بر دژ بانیاس که در تصرف عمادالدین بود مستولی شدند. در ۵۳۸ ق /۱۱۴۲م که میان سلطان مسعود و عمادالدین اختلاف پدید آمد، اتابک از بیم هجوم سلطان به موصل، خراجی گزاف به گردن گرفت و پسر خود سیف‌الدوله را به نزد او فرستاد. در همان سال پس از مرگ فولک، به قَرَه ارسلان اَرْتُقی در دیاربکر حمله برد و چند دژ را تسخیر کرد. ژوسلین برای کمک به قره ارسلان از رُها بیرون آمد. عمادالدین از این فرصت سود جست و رها را محاصره کرد و پس از ۲۸ روز نبرد بر آنجا مستولی شد. آزاد شدن رها (۵۳۹ ق /۱۱۴۴م) از حوادث بزرگ جنگ اول صلیبی است. از این پس صلیبیان مهم‌ترین مرکز نظامی خود میان عراق و سوریه را از دست دادند و قلمرو آنان به کرانه‌های خاوری مدیترانه محدود شد. آزادی رها باعث بسیج اروپا برای آغاز جنگ دوم صلیبی گشت. عمادالدین پس از فتح رها به موصل رفت و الب‌ارسلان پسر سلطان محمود را به سبب شورشی که بر ضد او پدید آورده بود، گوشمالی داد. در ۵۴۱ ق /۱۱۴۶م دژ جَعْبَر در کنار فرات را که سالم بن مالک عُقَیْلی بر آنجا امیر بود و نیز دژ فَنَک را محاصره کرد، اما اندکی بعد به دست چند تن از غلامانش کشته شد (ربیع‌الاخر ۵۴۱ ق / ۱۱۴۶م).

عمادالدین زنگی که در فرماندهی از استعدادی عالی برخوردار بود، از نخستین کسانی به شمار می‌رود که به مقابلهٔ جدی با تجاوز صلیبیان پرداخت. قتل او باعث شد که صلیبیان تا چندی خاطر آسوده دارند، زیرا انتظار داشتند که پس از او جانشینانش، مانند سایر ملوک الطوایف اسلامی، بر سر فرمانروایی به ستیز برخیزند. اما بی‌درنگ پس از قتل زنگی، پسر مهینش سیف‌الدین به تدبیر جمال‌الدین اصفهانی بر مسند حکومت موصل نشست و پسر دیگرش نورالدین محمود روی به حلب نهاد و در آنجا مستقر شد و به زودی بر سراسر شام استیلا یافت و به نیرومندترین دشمن صلیبیان مبدل گشت. از این پس سلسلهٔ آل زنگی که عمادالدین بنیاد گذار آن بود، به ۲ و سپس به ۴ شعبه تقسیم شد.

الف ــ اتابکان موصل: پس از قتل عمادالدین زنگی، لشکریان او در پای دژ جعبر دو پاره شدند. گروهی با نورالدین محمود به حلب رفتند و گروهی دیگر با الب ارسلان سلجوقی به موصل بازگشتند و سیف الدین ملقب به غازی، پسر بزرگ اتابک که در شهر زور بود، به آنان پیوست و به پایمردی جمال‌الدین محمد اصفهانی و صلاح الدین محمد یاغیسیانی که دیوان اتابک را اداره می‌کردند، بر مسند حکومت نشست.

۱. سیف الدین غازی بن‌زنگی (حک ۵۴۱ ـ ۵۴۴ ق/ ۱۱۴۶ ـ ۱۱۴۹م). وی به سرعت بر قلمرو پدرش در موصل و دیاربکر چیره شد. سال بعد قلعهٔ دارا میان نَصیبَیْن و ماردین را تسخیر کرد و به سوی ماردین تاخت. امیر آنجا حسام‌الدین تُمُرتاش تسلیم شد و دخترش را به ازدواج سیف‌الدین در آورد. در۵۴۳ ق/ ۱۱۴۸م، با آغاز دومین جنگ صلیبی، کنراد پادشاه آلمان و لوئی پادشاه فرانسه، وارد شام شدند و دمشق را به محاصره گرفتند. معین‌الدین انر که با نیروی تمام از سوی مجیرالدین اَبَق بوری بر آنجا فرمان می‌راند، به مقابله برخاست و از سیف‌الدین یاری خواست. سیف‌الدین همراه با برادرش نورالدین به دمشق راند و در حمص اردو زد و صلیبیان را تهدید کرد که از محاصره دست کشند یا آمادهٔ پیکار شوند. معین‌الدین انر که خود از چیرگی زنگیان بر دمشق بیمناک بود، با توسل به صلیبیانِ بیت‌المقدس و تهدید آنها که اگر کنراد ولوئی دست از محاصره برندارند و زنگیان بر دمشق مستولی شوند همهٔ فرنگان را از شام بیرون خواهند ریخت، آنها را واداشت که دست از محاصره بردارند. پس از آن سیف‌الدین نیز به موصل بازگشت و سپس رهسپار بغداد شد. در آنجا به بستر بیماری افتاد و اندکی بعد در گذشت و در مدرسهٔ اتابکیه که خود در موصل بنا نهاده بود، به خاک سپرده شد. سیف‌الدین در مقام فرمانروای موصل و جزیره، بر برادرش نورالدین که در شام به استقلال فرمان می‌راند نظارت عالی داشت. چنانکه در ۵۴۳ ق / ۱۱۴۸ م، که نورالدین صلیبیان را در هم شکست، غنایم حاصله را به نزد او فرستاد.

۲. قطب‌الدین مودود (حک ۵۴۴ ـ ۵۶۵ ق/ ۱۱۴۹ ـ ۱۱۷۰م). وی برادر سیف‌الدین بود و به یاری جمال‌الدین محمد اصفهانی وزیر، و زین الدین علی فرمانده سپاه موصل برجای او نشست، اما چند تن از امیران موصل، نورالدین را به آنجا خواندند. نورالدین نخست وارد دژ ماکسین شد و از آنجا به سنجار رفت و آماده شد تا به موصل رود. در این میان قطب‌الدین با لشکری آهنگ سنجار کرد وبه تَلّ یَعْفَر رسید. رسولان به تکاپو پرداختند تا در میانه صلح افتاد، به آن شرط که شام از آنِ نورالدین باشد و قطب‌الدین فقط بر موصل و جزیره فرمان راند. قطب‌الدین در ۵۶۲ ق / ۱۱۶۷م جزیرهٔ ابن عمر را که به اقطاع به ابوبکر دبیسی داده شده بود، تصرف کرد وسپس به یاری نورالدین وارد قلمرو صلیبیان شد و بر عُرَیْمَه و صافیثا چیره شد و به قلمرو خود بازگشت. در ۵۶۳ ق / ۱۱۶۸م، پس از رفتن زین‌الدین علی بَکْتَکین از قلعهٔ موصل، امارت آنجا و همهٔ شهرهای زیر نظر زین‌الدین را به فخرالدین عبدالمسیح (یکی از غلامان پدرش) سپرد. قطب‌الدین در موصل اقامت داشت و پس از ۲۱ سال فرمانروایی در گذشت.

۳. سیف‌الدین غازی دوم (حک ۵۶۵ ـ ۵۷۶ق/۱۱۷۰ ـ ۱۱۸۰م)، قطب الدین مودود پیش از مرگ، ابتدا پسرش عمادالدین زنگی دوم را به جانشینی برگزید، اما با سعایت فخرالدین عبدالمسیح مشاور قطب الدین مودود و خاتون، مادر سیف‌الدین پسر دیگرش، جانشینی را از عمادالدین بگردانید و سیف‌الدین را برگزید، زیرا عماد الدین به عموی خود نورالدین محمود تقرب می‌جست و نزد او ارجمند می‌بود و عبدالمسیح که از این هردو تن بیزار بود، خوش نمی‌داشت که عمادالدین جای پدر را اشغال کند. نورالدین پس از مرگ برادرش قطب‌الدین مودود و سپری شدن آیین سوگواری، از فرات گذشت و سنجار را تصرف کرد و عمادالدین را به حکومت آنجا گماشت. آنگاه به دعوت امیران موصل به آن دیار رفت، ولی میان وی و سیف‌الدین صلح افتاد و نورالدین به حلب بازگشت. سیف‌الدین در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م با سعدالدین گُمُشتَکین، به‌دعوت نورالدین با سپاهی به شام رفت، اما در راه خبر در گذشت نورالدین به او رسید. گمشتکین بلافاصله از او جدا شد و به حلب رفت و سیف‌الدین راه نصیبین در پیش گرفت و بر آنجا چیره گشت. آنگاه به ترتیب خابور، حَرّان، رُها، رَقّه و سَروج را تصرف کرد و بر همهٔ جزیره، جز دژ جعبر و رأس عین مستولی شد و به موصل بازگشت. در ۵۷۰ق/۱۱۷۵م که صلاح الدین ایوبی (۵۳۲ ـ ۵۸۹ق/۱۱۳۸ ـ ۱۱۹۳م) دمشق و حمص و حماة را تصرف کرد، سیف‌الدین به درخواست الملک الصالح ــ پسر نورالدین محمود ــ سپاهی به فرماندهی برادرش عزالدین مسعود، روانهٔ شام کرد و خود به سنجار رفت و عمادالدین زنگی دوم را به محاصره گرفت. صلاح الدین پذیرفت که حمص و حماة را باز پس دهد و حکومت بر دمشق، به نیابت از سوی الملک الصالح امیرزادهٔ جوان، در دست وی بماند، اما سیف‌الدین سراسر شام را خواستار شد. صلاح‌الدین آمادهٔ پیکار گشت و سپاه عزالدین را در هم شکست و او را تا حلب تعقیب کرد. سیف‌الدین پس از آگاهی از این شکست، با عمادالدین امیر سنجار صلح کرد و به موصل بازگشت. سال بعد با سپاهی به نصیبین رفت و با کمک سعدالدین گمشتکین بر صلاح‌الدین تاخت، اما شکست خورد و به حلب گریخت و عزالدین را بر آنجا گماشت و خود به موصل بازگشت و همان‌جا به مرض سل درگذشت.

۴. عزالدین مسعودبن مودود (حک ۵۷۶ ـ ۵۸۹ق/۱۱۸۰ ـ ۱۱۹۳م)، سیف‌الدین در پایان عمر می‌خواست پسرش معزالدین سنجر شاه را که کودکی ۱۲ ساله بود به‌ولایت عهدی برگزینند، اما چون از صلاح‌الدین بیمناک بود، با مشورت امرای خود عزالدین مسعود را که به فرزانگی و دلیری مشهور بود، به حکومت برگماشت و جزیرهٔ ابن عمر و دژهای آن را به سنجر شاه داد. در ۵۷۷ق/۱۱۸۱م الملک الصالح درگذشت و بنابر وصیت او، حلب به قلمرو عزالدین افزوده شد و وی آن را در ازای سنجار به عمادالدین داد. سال بعد صلاح‌الدین به دعوت مظفرالدین کَوکُبُری که از سوی عزالدین به تیولداری حران منصوب شده بود، عزم جزیره کرد. عزالدین با سپاه به‌سوی نصیبین رفت، اما چون صلاح الدین از فرات گذشت او به موصل بازگشت و سپاهی برای حفاظت رها روانهٔ آن دیار کرد. صلاح‌الدین به‌سرعت به‌سوی رها رفت و آن را تسخیر کرد و کوکبری را برآنجا و حران گمارد و پس از تصرف رقه، خابور، قرقیا،ماکِسین و عُرابان، عزم نصیبین کرد و شهر را گرفت و به موصل راند. عزالدین سپاهی گرد آورد و اَرْبِل و سنجار را به مال و مرد، مدد رسانید و آمادهٔ نبرد شد. صلاح‌الدین به پیکار آغاز کرد، اما، ناکام شد و به سنجار رفت و پس از گشودن آن دیار به سوریه بازگشت. او همواره در پی تسخیر موصل بود و حتی کوشش خلیفه‌الناصرلدین‌الله در ۵۷۹ق/۱۱۸۳م برای ایجاد صلح به نتیجه نرسید. صلاح‌الدین مدتی بعد به موصل تاخت، اما باز توفیق نیافت و به مَیّافارِقین رفت و پس از تسخیر آن به موصل بازگشت و آنجا را به محاصره گرفت. رسولان در میانه به وساطت پرداختند. در این وقت صلاح‌الدین بیمار شد و به حران رفت و سرانجام با میانجیگری مجاهدالدین قایْماز (از امیران بزرگ عزالدین) صلح برقرار شد به این شرط که شهر زور و توابع آن و همهٔ مناطق ماوراء زاب به صلاح‌الدین تسلیم شود و خطبه و سکه به نام او کنند (۵۸۱ق/۱۱۸۵م). در ۵۸۷ق/۱۱۹۱م عزالدین مسعود به قصد تنبیه برادرزاده‌اش سنجر شاه که از او در نزد صلاح‌الدین سعایت می‌کرد، به جزیرهٔ ابن‌عمر هجوم برد، اما به شفاعت امیر سنجار و امیر اربل، صلح برپا شد به این شرط که نیمی از نواحی جزیره به قلمرو عزالدین بپیوندد. پس از مرگ صلاح‌الدین، اتابک عزالدین، به نصیبین رفت و از آنجا با برادرش عمادالدین به رها تاخت، اما در تل‌موزون بیمار شد و اندکی بعد به موصل بازگشت و در همانجا در گذشت. او را در مدرسه‌ای که خود بنا کرده بود،به خاک سپردند.

۵. نورالدین ارسلان شاه اول (حک ۵۸۹ ـ ۶۰۷ق/۱۱۹۳ ـ ۱۲۱۱م)، پس از پدرش عزالدّین مسعود به حکومت نشست. در ۵۹۴ق/۱۱۹۸م نصیبین را از دست پسر عمش قطب‌الدین محمد خارج ساخت، ولی همینکه آنجا را ترک کرد، قطب‌الدین باز بر آن چیره شد. سال بعد به درخواست الافضل پسر صلاح‌الدین، همراه با قطب‌الدین محمد و معزالدین سنجر شاه روانهٔ ماردین شد و آنجا را از محاصرهٔ الکامل پسر العادل ایوبی رهانید، اما چون الملک الظاهر برادر الافضل از او خواست خطبه به نام وی بخواند، نیت بگردانید و ناامید گردید و به موصل بازگشت. در ۵۹۷ق/۱۲۰۱م پس از گفت‌وگو با الظاهر، به قلمرو العادل در جزیره، حران و رها تاخت. الفایز ایوبی، فرزند العادل، پیشنهاد صلح داد و او به علّت آنکه مرگ‌ومیر در سپاهش افتاده بود، پذیرفت و به موصل بازگشت. در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م به بهانهٔ آنکه قطب‌الدین امیر سنجار و نصیبین خطبه به نام العادل ایوبی کرده‌است، به آنجا حمله برد، اما الاشرف ایوبی همراه مظفرالدین کوکبری که پیش از آن به اطراف موصل تاخته و نینوا را تاراج کرده بود، به کمک قطب‌الدین بر نورالدین تاخت و او را به موصل واپس راند. در ۶۰۶ق/۱۲۰۹م با العادل ایوبی برضدقطب‌الدین همداستان شد.

العادل پس از تسخیر نصیبین و خابور، سنجار را به محاصره گرفت، اما نورالدین از بیم آنکه العادل در قلمرو او نیز طمع کند، امیران اطراف را به اتحاد در برابر او خواند و سرانجام با وساطت خلیفه‌الناصرلدین‌الله صلح برقرار شد. نورالدین ارسلان شاه پس از ۱۷ سال حکومت، به‌دنبال یک بیماری طولانی درگذشت.

۶. عزالدین مسعود دوم، الملک القاهر (حک ۶۰۷ ـ ۶۱۵ ق/ ۱۲۱۰ ـ ۱۲۱۸م). پس از مرگ پدرش ارسلان در ۹ سالگی، زیرنظر امیر بدرالدین لؤلؤ به حکومت پرداخت. برادرش عمادالدین نیز به امارت دژ عَقْر و شوش گماشته شد. عزالدین مسعود همواره بیمار بود و در موصل اقامت داشت و ۸ سال بعد در ۱۷ سالگی درگذشت.

۷. نورالدین ارسلان شاه دوم (حک ۶۱۵ ـ ۶۱۶ق/۱۲۱۸ ـ ۱۲۱۹م). وی در کودکی در حالی که عمش عمادالدین صاحب دژ عقر و شوش داعیهٔ حکومت داشت، به تدبیر و یاری بدرالدین لؤلؤ به جای پدر نشست. عمادالدین با تحریک سپاهیانی که در دژ عمادیه بودند، آنها را واداشت تا قلعه را به او تسلیم کنند. آنگاه نایب بدرالدین را گرفت و دربند کرد. بدرالدین لؤلؤ سپاه آراست و عمادیه را به محاصره گرفت. در نبردی خرد که رخ داد، مقدم سپاه بدرالدین شکست خورد و خود او به ناچار بازگشت و عمادالدین قلاع هَکّاریّه و زوزان را تصرف کرد. بدرالدین لؤلؤ بار دیگر سپاه آراست و در نزدیکی دژ عقر با عمادالدین روبه‌رو شد و لشکر او را بشکست و او به اربل گریخت. چندی بعد به وساطت خلیفه الناصرلدین‌الله و الملک الاشرف ایوبی در میانه صلح شد و در همان اوقات نورالدین ارسلان شاه در گذشت.

۸. ناصرالدین محمود (حک ۶۱۶-۶۳۱ ق / ۱۲۱۹-۱۲۳۴ م)، پس از مرگ نورالدین ارسلان شاه، بدرالدین لؤلؤ پسر دیگر عزالدین مسعود را که کودکی ۳ ساله بود برتخت نشاند و خود به نیابت از او حکومت را دردست گرفت. در این میان دوباره عمادالدین با مظفرالدین کوکبری در قلمرو ناصرالدین محمود طمع کردند و به موصل تاختند. بدرالدین لؤلؤ با اندک مردانی که الاشرف ایوبی به یاری او فرستاد، به مقابله شتافت که شکست خورد، ولی دوباره سپاه آراست و آمادهٔ نبرد شد و سرانجام با این شرط که هریک قلمرو خود را داشته باشند، صلح شد. عمادالدین یک بار دیگر در همان سال برموصل تاخت، اما شکست خورد و عقب نشست. ناصرالدین محمود همچنان که زیر نظر و نفوذ کامل لؤلؤ بود در ۱۸ سالگی در موصل درگذشت. پس از او بدرالدین لؤلؤ و پسرانش تا ۶۶۰ ق / ۱۲۶۲ م، که مغولان بر موصل چیره شدند، به استقلال فرمان راندند.

برخی از مورخان، دورهٔ حکومت ۲۹ سالهٔ لؤلؤ و فرزندان او را، سلسلهٔ فرعی اتابکان موصل به شمار آورده‌اند.

ب ــ اتابکان شام:

۱. نورالدین محمود زنگی، الملک العادل (حک ۵۴۱ ـ ۵۶۹ ق/ ۱۱۴۶ ـ ۱۱۷۴ م). هنگامی که عمادالدین زنگی کشته شد، پسرش نورالدین محمود انگشتری او برگرفت و رهسپار حلب شد تا پایه‌های حکومت خود را استوار سازد. دشمنان عمادالدین که منتظر فرصت بودند، قلمرو پیشین خود را که عمادالدین از آنها ستانده بود، بازپس گرفتند. معین‌الدین انر بانیاس را تسخیر کرد و امیر حمص و حماة را به فرمانبری واداشت. آل ارتق در دیار بکر بر قلمرو سابق خود چیره شدند. ریموند صلیبی نیز تا پای حصار حلب رسید و ژوسلین قصد بازپس گرفتن رها کرد و مسیحیان آنجا را برضد مسلمانان بشورانید. نورالدین به مقابله شتافت و سپاه صلیبی را درهم شکست. بالدوین صاحب مَرْعَش کشته شد و ژوسلین زخمی گشت و به سُمَیْساط گریخت و بدین سان رها که در آستانهٔ سقوط بود، نجات یافت (۵۴۱ ق / ۱۱۴۶ م). در ۵۴۲ ق / ۱۱۴۷ م، ارتاح، بُصرفون، حصن مابوله و کَفَرلاثا را تصرف کرد و در اراضی انطاکیه به تاخت و تاز پرداخت. سال بعد سلطان مسعود سلجوقی برای حمله به صلیبیان از نورالدین یاری خواست، اما ریموند پیشدستی کرد و در رجب ۵۴۳ ق / ۱۱۴۸ م نورالدین را در نزدیکی انطاکیه غافلگیرانه درهم شکست. نورالدین در همین سال با برادرش سیف‌الدین برای مقابله با کنراد و لوئی پادشاهان آلمان و فرانسه که با آغاز جنگ دوم صلیبی دمشق را محاصره کرده بودند، روانهٔ آن دیار شد، اما پس از کوششهای معین‌الدین انرکه از چیرگی زنگیان بردمشق بیم داشت، کار به ترک محاصره از سوی صلیبیان کشید. مدتی بعد نورالدین دژ عریمه را تصرف کرد و صلیبیان را که برای تسخیر حلب آمده بودند، در محلی به نام یَغْری شکست داد و غنایم بسیار به نزد برادرش سیف‌الدوله و خلیفهٔ عباسی و سلطان مسعود فرستاد. در ۵۴۴ ق / ۱۱۴۹ م به انطاکیه هجوم برد و سپاه ریموند را در بَغْراس درهم شکست. از آنجا بر دژ إنَّب که از نیرومندترین پایگاههای صلیبیان در شرق ارنتس (یا نهر العاصی) بود تاخت و سپاه ریموند را دوباره شکست داد و خود او را کشت و کاسهٔ سرش را به سیم اندود و چون هدیه‌ای به نزد خلیفهٔ بغداد فرستاد. در این میان معین الدین انر در دمشق فوت کرد (۵۴۴ ق / ۱۱۴۹ م) و نورالدین برمجیرالدین بوری هجوم برد (۵۴۵ ق / ۱۱۵۰ م)، ولی توفیق نیافت و مقرر شد که سکه و خطبه (پس از خلیفه و سلطان) به نام نورالدین کنند. در ۵۴۶ ق / ۱۱۵۱م بر ژوسلین دست یافت و پس از کور کردن وی، در حلب به زندانش افکند. نورالدین پس از مرگ برادرش سیف‌الدین در موصل، به دعوت چند تن از امیران آن دیار عازم سنجار شد. در آنجا میان وی و قطب‌الدین پیمانی منعقد گشت مبنی بر آنکه شام در تصرف نورالدین باشد و قطب‌الدین بر موصل و جزیره فرمان راند. نورالدین که اینک سراسر شام را به جز دمشق زیر نگین داشت، فرصتی می‌جست تا این شهر را نیز به متصرفات خود ضمیمه سازد. در ۵۴۸ ق / ۱۱۵۳ م، صلیبیان که تا آن هنگام از دمشق خراج می‌ستاندند، طمع در تصرف آن بستند. نورالدین پیشدستی کرد و به آنجا تاخت و در نزدیکی شهر اردو زد. آنگاه با حیله، مجیرالدین بوری را از امرای دمشق بیمناک کرد و او را واداشت تا آنان را به قتل رساند. مجیرالدین که خطر را از سوی نورالدین احساس کرده بود، از

صلیبیان مددخواست، اما پیش از رسیدن آنها، نورالدین به کمک برخی از مردم شهر وارد دمشق شد و برتخت نشست (۵۴۹ ق / ۱۱۵۴م). او مدتی بعد توسط حَسّانِ مَنْبِجی از امرای بزرگ خود، تل باشر را که دژی استوار در شمال حلب بود، تصرف کرد و سپس در ۵۵۱ ق / ۱۱۵۶ م قلعهٔ حارم را که از مراکز تجمع سپاهیان صلیبی بود، به محاصره گرفت و قرار شد نیمی از توابع شهر را در ازای قطع محاصره در اختیار او گذارند. در ۵۵۲ ق / ۱۱۵۷ م زمین لرزه‌ای سخت شام را تکان داد و شمار بسیاری از مردم کشته شدند و انطاکیه، طرابلس، حمص، حماة، شیزر، لاذقیه و چند شهر دیگر ویران گردید. نورالدین برای جلوگیری از استیلای فرنگان براین شهرها و دژها، به سرعت سپاه آراست و در سراسر شام و جزیره بر فرنگان تاخت و با شتاب به تجدید بنای دژها و ارگها پرداخت و بر دژ شیزر و شهر بعلبک استیلا یافت. او در ۵۵۴ ق / ۱۱۵۹ م به سختی بیمار شد. این بیماری که شایعهٔ مرگ وی را همراه داشت موجب آشوبهایی در دمشق شد. اما نورالدین سلامت خود را بازیافت و بی‌درنگ به حران حمله برد و آن دیار را که در هنگام بیماری وی به دست نصرة‌الدین زنگی افتاده بود، بازپس گرفت. آنگاه رقه را از بنی‌جاندار گرفت. در ۵۵۷ق / ۱۱۶۲ م بار دیگر دژ حارم را به محاصره گرفت، ولی ناکام بازگشت. در ۵۵۸ ق / ۱۱۶۳ م به قلمرو صلیبیان تاخت و پس از محاصرهٔ حصن اکراد عزم کرد به سوی طرابلس رود، ولی صلیبیان غافلگیرانه بر او حمله بردند و سپاهش را درهم شکستند. وی تا نزدیک حمص عقب نشست و فرمان داد تا از دمشق و حلب سلاح و لباس و ساز و برگ جنگ بیاورند. بدین سان وی برای پیکاری دیگر آماده شد صلیبیان پیشنهاد صلح کردند، ولی او نپذیرفت و آنها نیز حصن اکراد را رها ساختند و رفتند. سال بعد، شاور وزیر العاضد لدین الله فاطمی که در جدال با ضرغام بر سر وزارت مغلوب شده بود، به شام گریخت و از نورالدین درخواست کمک کرد و تعهّد نمود که پس از پیروزی یک سوم درآمد مصر را به او دهد. نورالدین سپاهی به فرماندهی اسدالدین شیرکوه به مصر فرستاد و شاور بر مسند وزارت نشست، اما به وعده وفا نکرد و از آمالریک پادشاه صلیبی بیت‌المقدس بر ضد شیر کوه یاری خواست. سپاه شاور و آمالریک، شیرکوه را در بِلْبیس به محاصره گرفتند. نورالدین از این فرصت سود جست و با کمک برادرش قطب‌الدین امیر موصل و فخرالدین قره ارسلان امیر حصن کَیفا و نجم‌الدین البی امیر ماردین و دیگر امیران، بر دژ حارم تاخت. صلیبیان به فرماندهی پرنس بوهمند امیر انطاکیه به مقابله آمدند، ولی شکست خوردند و نورالدین بر حارم چیره شد و بوهمند و توروس پسر ژوسلین را به اسارت گرفت. در همین سال دژ بانیاس (نزدیک دمشق) را از دست فرنگان خارج ساخت. صلیبیانی که شیرکوه را به محاصره گرفته بودند، از بیم نورالدین پیشنهاد صلح دادند. شیرکوه که از حملات نورالدین آگاه نبود، صلح را پذیرفت و به شام بازگشت. در ۵۶۲ ق / ۱۱۶۷ م نورالدین مجدداً سپاهی به فرماندهی شیرکوه روانهٔ مصر کرد. او سپاه شاور و صلیبیان را که به یاری مصریان آمده بودند درهم شکست و اسکندریه را که فتح کرده بود با دریافت غرامت رها کرد و به شام بازگشت. در همین سال، نورالدین به یاری برادرش قطب‌الدین بر قلمرو صلیبیان هجوم برد و چند دژ را تسخیر کرد و غازی بن حسان صاحب مَنْبِج را که نافرمان گشته بود، سرکوب کرد. در ۵۶۴ ق / ۱۱۶۹ م دژ جعبر را از شهاب الدین مالک امیر عُقَیْلی گرفت. آنگاه به درخواست مصریان و خلیفهٔ فاطمی که از سیطرهٔ فرنگان به همدستی شاور به تنگ آمده بودند، شیرکوه و برادر زادهٔ او صلاح الدین ایوبی را در رأس سپاهی به آن دیار روانه کرد. صلیبیان با ورود سپاه نورالدین، مصر را ترک کردند و عقب نشستند. صلاح‌الدین از همین زمان در مصر ماند و پایه‌های فرمانروایی آیندهٔ خویش را استوار کرد. نورالدین سال بعد کَرَک را که از مهم‌ترین و استوارترین دژهای صلیبیان بود، محاصره کرد و سپاه آنان را درهم شکست. در ۵۶۵ ق / ۱۱۷۰ م زمین‌لرزه‌های ویرانگر و پی‌درپی به وقوع پیوست و بخشی از دمشق، بعلبک، حمص، حماة، حلب، شیزر، بعرین و دیگر شهرها و نواحی را ویران کرد و دژها و ارگها را منهدم ساخت و زیانهای جانی و مالی بسیار به بار آورد. نورالدین بار دیگر به آباد کردن ویرانیها پرداخت. در این میان قطب‌الدین مودود درگذشت و نورالدین به درخواست عمادالدین زنگی دوم روانهٔ موصل شد. پس از آنکه عمادالدین را حکومت سنجار داد، با سیف‌الدین صلح کرد و سعدالدین گمشتگین را از سوی خود در موصل گمارد و به شام بازگشت. در ۵۶۷ ق / ۱۱۷۲ م صلاح‌الدین ایوبی که از سوی نورالدین بر مصر فرمان می‌راند، برای حمله به صلیبیان وارد شام شد، اما به زودی از بیم آنکه نورالدین او را از حکومت مصر بردارد، به آنجا بازگشت. نورالدین که از این حرکت خشمناک شده بود، آهنگ مصر کرد و نزدیک بود که در میانه پیکاری پدید آید، اما صلاح‌الدین مراتب بندگی و فرمانبری خود را اعلام کرد و نورالدین به شام بازگشت. در ۵۶۸ ق / ۱۱۷۳ م فرنگان به حوران از توابع دمشق تاختند. نورالدین آهنگ آنان کرد. صلیبیان با شنیدن این خبر گریختند. با این حال مسلمانان دنبالهٔ سپاهشان را بریدند و غنایمی به چنگ آوردند. مدتی بعد ملیح بن لیون ارمنی که درخدمت نورالدین می‌زیست، به اشارهٔ مولای خود سپاه رومیان را که از قسطنطنیه بدین سوی تاخته بودند به سختی درهم شکست و مَصّیصَه و طَرْطوس را اشغال کرد و غنایم بسیار به نزد نورالدین فرستاد. نورالدین در این میان به یاری ذوالنون دانشمندی برخاست و بر قلمرو قلج ارسلان در آسیای صغیر هجوم برد و کَیسوم، مرعش، سیواس، بَهَنْسی و مرزبان را تصرف کرد. آنگاه میان وی و قِلِج ارسلان به این شرط که نورالدین را برضد صلیبیان یاری دهد، صلح شد. نورالدین تا پایان عمر که قلمروی وسیع از رها تا ماوراء اردن در اختیار داشت، از مقابله با صلیبیان دمی فروگذار نکرد و همچنان در این کار بود تا آنکه در گیرودار گشودن مصر به قصد برانداختن صلاح‌الدین از آنجا، درگذشت و در قلعهٔ دمشق به خاک

سپرده شد. اندکی بعد پیکرش را در مدرسه‌ای که خود در دمشق بنا کرده بود، به خاک سپردند.

۲. الملک الصالح اسماعیل (حک ۵۶۹ ـ ۵۷۷ ق / ۱۱۷۴ ـ ۱۱۸۱ م). پس از نورالدین پسر ۱۱ سالهٔ او اسماعیل با تأیید امیران دمشق، خاصه امیر شمس‌الدین محمد معروف به ابن المقدم، به جای پدر نشست. برخی از امیران از اینکه بی‌دستور و رایزنی صلاح‌الدین، اسماعیل را بر مسند حکومت نشانده‌اند در بیم بودند، ولی دیری نگذشت که صلاح‌الدین نامه‌ای فرستاد و اسماعیل را تعزیت مرگ پدر و تهنیت سلطنت گفت و دینارهای مصری را که به نام الملک الصالح بود به نشانهٔ فرمانبرداری همراه کرد. با اینهمه، اندکی بعد که سیف الدین غازی دوم امیر موصل، برخی از شهرهای جزیره را تصرف کرد، صلاح‌الدین، الملک الصالح و امیران دولت او را سخت نکوهش کرد که چرا او را برای خدمتگزاری و مقابله با سیف‌الدین آگاه نکرده‌اند. شمس‌الدین علی بن دایه از امرای بزرگ نورالدین که در حلب حکومت داشت، الملک الصالح را به حلب فراخواند، اما امیران دمشق از بیم غلبهٔ شمس الدین بر آنها، از رفتن او جلوگیری کردند. در این میان سعدالدین گمشتگین از سیف‌الدین جدا شد و به حلب رفت و از آنجا به اشارت شمس‌الدین وارد دمشق گشت و الملک الصالح را به حلب برد ، اما خود سعدالدین بر آنها بشورید و بر شهر چیره شد. امرای دمشق از سیف‌الدین خواستند به شام آید تا شهر را به او تسلیم کنند، ولی او که می‌پنداشت نیرنگی در کار است، نپذیرفت و دمشقیان از صلاح‌الدین تقاضای یاری کردند. صلاح الدین بی‌درنگ به راه افتاد و وارد دمشق شد و امیران فرمان او را گردن نهادند (۵۷۰ق / ۱۱۷۴ م). در این میان، سیف‌الدین برای استیلا بر قلمرو نورالدین و شاید به اشارهٔ الملک الصالح، سپاهی به فرماندهی عزالدین مسعود به شام گسیل داشت، اما صلاح‌الدین این سپاه را درهم شکست و بی‌درنگ حلب را به محاصره گرفت و نام الملک الصالح را از سکه و خطبه بینداخت، اما قرار شد امیر مخلوع در حلب باقی بماند. الملک الصالح همان جا بود تا در ۵۷۷ ق / ۱۱۸۱ م در گذشت. او پیش از مرگ وصیت کرد حلب را به پسر عمویش عزالدین مسعود واگذارند. با مرگ الملک الصالح، سلسلهٔ اتابکان شام برافتاد.

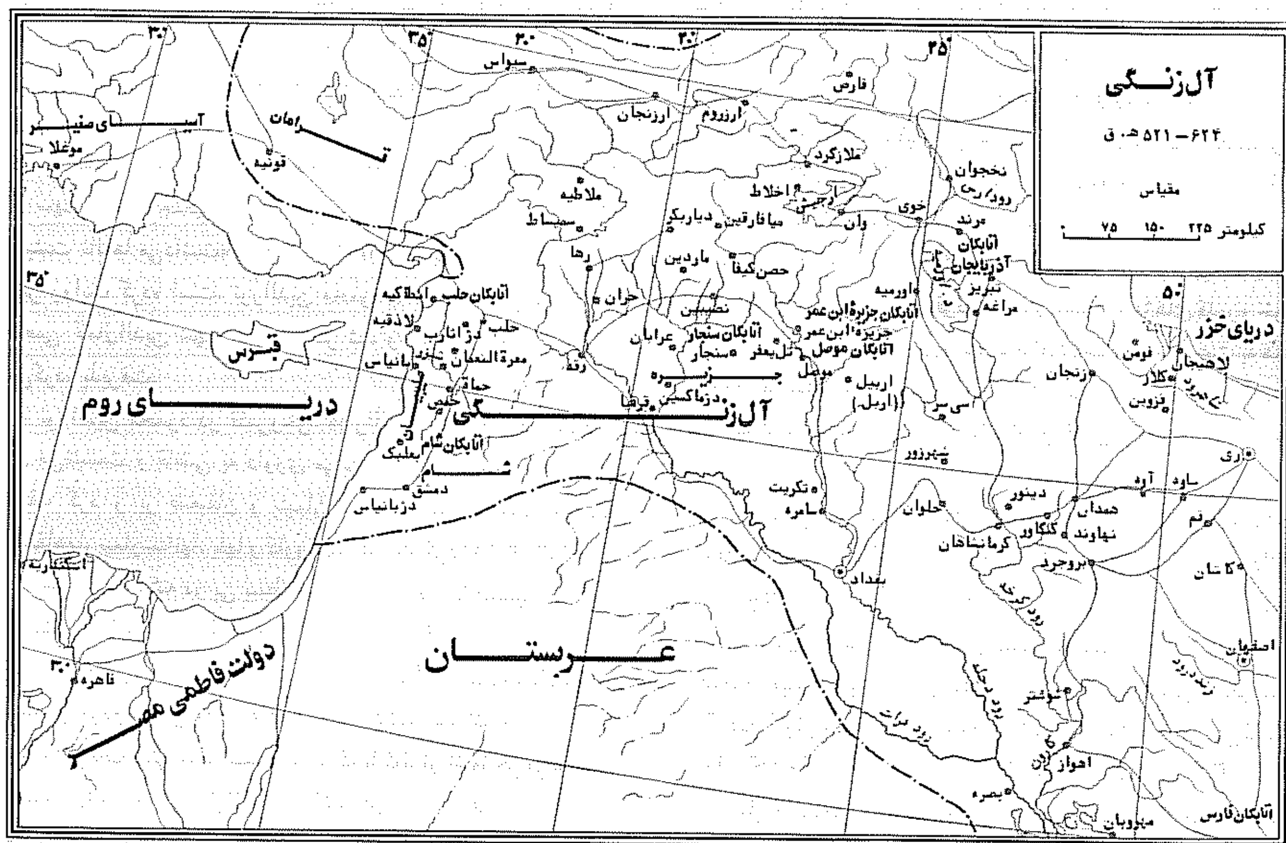
ج ــ اتابکان سنجار: در ۵۶۶ ق / ۱۱۷۱ م نورالدین محمود پس از استیلا بر موصل، سنجار را به اقطاع عمادالدین ابوالفتح زنگی بن مودود واگذاشت. عمادالدین در سنجار باقی بود تا اینکه در ۵۷۰ ق / ۱۱۷۴ م پس از مرگ نورالدین، الملک الصالح از سیف‌الدین بر ضد صلاح الدین یاری خواست. سیف‌الدین سپاه آراست و از برادرش عمادالدین خواست با لشکر خویش آمادهٔ حرکت به شام گردد. عمادالدین دعوت او را وقعی ننهاد و سیف‌الدین غازی از موصل بر او تاخت و سنجار را به محاصره گرفت، اما اندکی بعد با دریافت خبر شکست عزالدین مسعود از صلاح الدین، سنجار را ترک کرد و به موصل بازگشت. عمادالدین چندی بعد حلب را در ازای سنجار از عزالدین مسعود گرفت و در آنجا مستقر شد. در ۵۷۹ ق / ۱۱۸۳ م صلاح الدین بر او هجوم برد و عمادالدین در ازای سنجار، نصیبین، رقه، سروج و خابور، حلب را به او تسلیم کرد. از دست دادن حلب در برابر این بهای ناچیز، همه حتی تودهٔ مردم حلب را شگفت زده ساخت و مردم او را به باد سرزنش و اهانت گرفتند. عمادالدین در قلمرو خود می‌زیست تا در ۵۹۴ ق / ۱۱۹۸ م کمی پیش از مرگ، به پاره‌ای از روستاهای اطراف موصل دست‌اندازی کرد و نورالدین ارسلان شاه، صاحب موصل، برای سرکوبی او به نصیبین تاخت. در این میان عمادالدین در گذشت و پسرش قطب‌الدین محمد جای او را گرفت، و نورالدین که در قلمرو او طمع بسته بود، به پیشروی ادامه داد و نصیبین را تسخیر کرد، او چندی بعد به موصل بازگشت. قطب‌الدین در ۵۹۵ ق / ۱۱۹۹ م به دعوت الافضل ایوبی، همراه با ارسلان شاه و معزالدین سنجر دو پسر عم خویش در حمله به ماردین و خارج ساختن آنجا از محاصرهٔ الکامل ایوبی شرکت جست. در ۵۹۷ ق / ۱۲۰۱ م با پسر عمش نورالدین به قصد متصرفات الملک العادل در جزیره، رهسپار حران و رها شد که کار به صلح پایان یافت. او در ۶۰۰ ق / ۱۲۰۴ م خطبه به نام العادل ایوبی کرد، و ارسلان شاه به همین بهانه بر او تاخت، اما الاشرف ایوبی که به یاری قطب‌الدین آمده بود ارسلان شاه را شکست داد و به موصل گریزاند. در ۶۰۶ ق / ۱۲۰۹ م العادل ایوبی بر او هجوم برد و پس از تسخیر نصیبین و خابور، سنجار را محاصره کرد، اما از اتحاد ارسلان شاه و مظفرالدین کوکبری امیر اربل، و کیخسرو سلجوقی امیر آسیای صغیر بیمناک شد و با وساطت خلیفه به صلح تن در داد مشروط برآنکه سنجار در دست قطب‌الدین بماند و نصیبین و خابور را العادل تصرف کند. قطب‌الدین محمد در ۶۱۶ ق / ۱۲۱۹ م در گذشت و پسرش عمادالدین شاهنشاه امارت یافت. او چند ماه بعد از سنجار به تل یعفر رفت و در آنجا به دست برادرش جلال‌الدین محمود (عمر) کشته شد (۶۱۶ ق / ۱۲۱۹ م). جلال الدین محمود که حکومت را در دست گرفته بود، یک سال بعد سنجار را به ایوبیان واگذاشت و رقه را در ازای آن گرفت، اما ایوبیان اندکی بعد آنجا را نیز از او گرفتند. جلال‌الدین چندی بعد درگذشت و اتابکان سنجار بر افتادند.

د ــ اتابکان جزیرهٔ ابن عمر: در ۵۷۶ ق / ۱۱۸۰ م سیف‌الدین غازی دوم پیش از مرگ، پسرش معزالدین سنجر شاه را به امارت جزیرهٔ ابن عمر فرستاد. او همان جا بماند تا در سال ۵۸۱ ق / ۱۱۸۵ م که صلاح‌الدین ایوبی به عزالدین مسعود در موصل حمله کرد، در رکاب او بود، اما مدتی بعد صلاح‌الدین به علت سرکشی سنجرشاه، به عزالدین مسعود فرمان داد به جزیره هجوم برد (۵۸۶ ق / ۱۱۹۰ م) و آنجا را مسخر خود سازد. عزالدین پس از دریافت فرمان کتبی صلاح‌الدین آنجا را به محاصره گرفت، تا آنکه ۴ ماه بعد صلاح الدین او را از ادامهٔ محاصره بازداشت و به وساطت امرای سنجار و اربل مقرر شد که جزیرهٔ ابن عمر و نیمی از توابع آن در اختیار سنجر شاه

قرار گیرد و نیمی دیگر به قلمرو عزالدین اضافه شود. در ۵۹۵ ق / ۱۱۹۹ م سنجر شاه همراه با نورالدین ارسلان شاه و قطب‌الدین محمد به یاری الافضل ایوبی به ماردین رفت و پس از پیروزی بر الکامل ایوبی به قلمرو خود بازگشت و همان جا بماند تا در ۶۰۵ ق / ۱۲۰۹ م توسط فرزندش غازی کشته شد. پس از او دو پسرش معزالدین محمود (د ۶۱۸ ق / ۱۲۲۱ م) و قطب‌الدین مودود (د ۶۲۴ ق / ۱۲۲۷ م) تحت نظارت و نفوذ ایوبیان به حکومت پرداختند. برخی از مورخان، مودود را آخرین امیر این سلسله می‌شمارند و بعضی مسعود پسر محمود را جانشین پدر می‌دانند. ابن خلدون (۳۳۵/۵ ـ ۳۴۰) حکام جزیرهٔ ابن‌عمر را با یکدیگر خلط کرده و حتی القاب و اسامی آنها را به اشتباه باز گفته است.

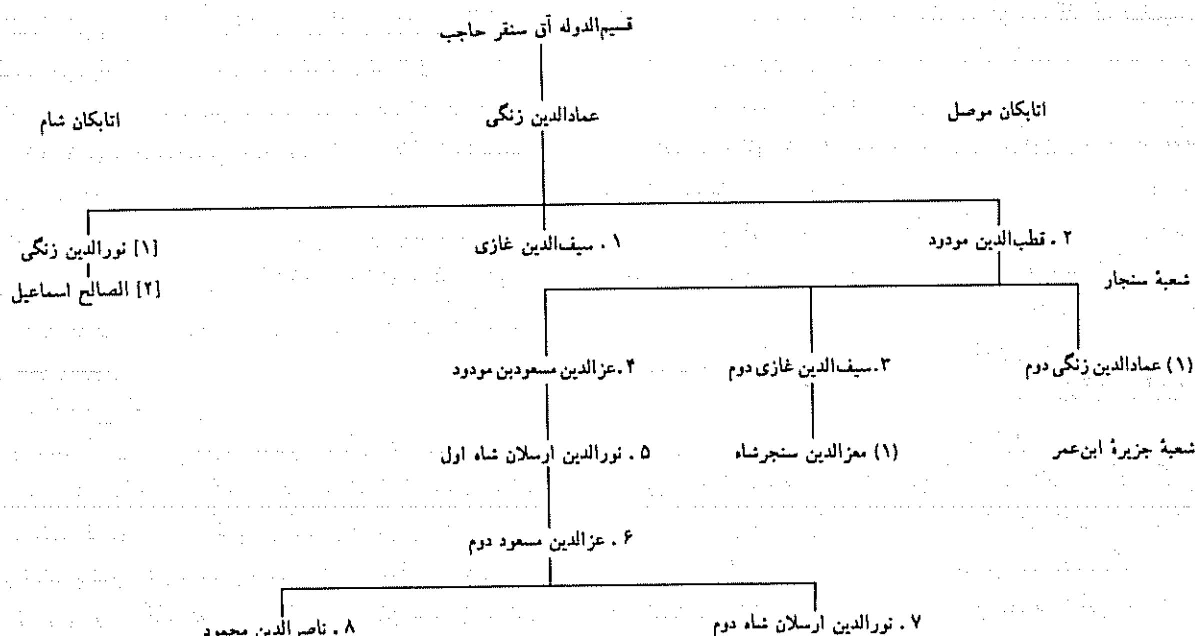
بخش دوم ـ اوضاع اجتماعی

در آغاز سدهٔ ۶ ق/ ۱۲م نفوذ سیاسی خلفای عباسی در شرق اسلامی بسیار کاهش یافته بود. پیکارهای درازمدت داخلی میان امیران و سلاطین و خلفا که در سراسر آفریقا و آسیای صغیر و شام و ایران فرمان می‌راندند، یکپارچگی سیاسی و قلمرو ارضی ملل مسلمان را به شدت زیر فشار و تهدید گذاشته بود. تهاجم صلیبیان به سرزمینهای اسلامی، این وضع را بحرانی‌تر ساخت. ضعف شدید خلفای بغداد و قاهره، و جنگهای داخلی، البته اجازه نمی‌داد که مسلمانان با نیرویی یکپارچه و منسجم تحت یک رهبری سیاسی و نظامی به مقابله با هجوم فرنگان برخیزند. در این شرایط، ظهور آل زنگی نقطهٔ عطفی در تاریخ اسلام به شمار می‌رود، زیرا این دودمان در آن روزگار که صلیبیان، بیت‌المقدس و بسیاری از شهرها و دژهای کرانهٔ خاوری مدیترانه را تسخیر کرده بودند و سودای سیطره بر شام و جزیره را در سر می‌پروراندند، نه تنها کفهٔ قدرت مسلمانان را سنگین‌تر ساختند، بلکه سرآغاز مجاهدتهایی در مقابل صلیبیان شدند که در روزگار ایوبیان و ممالیک به اوج خود رسید و سرانجام جنگهای صلیبی را با پیروزی مسلمانان بر مسیحیان پایان بخشید. با اینهمه، آنچه دولت زنگیان را بر بیش‌تر دولتهای آن عصر در جهان اسلام امتیاز می‌بخشید، فقط جنگجویی و مقابله با فرنگان نبود، بلکه تا اندازه‌ای خوی رعیت‌پروری و عدالت گستری و دانش‌دوستی و توجه آنان به آبادانی شهرها بود که در میان خیل عظیم ملوک‌الطوایف اسلامی کمابیش کم نظیر و قابل توجه است. نخستین آنان عمادالدین زنگی اگرچه برخلاف نظر ابن اثیر، برای دستیابی به اهداف خود از ترفند و نیرنگ خودداری نمی‌کرد، با همهٔ هیبت و دلیری می‌تواند مردی دادگر به شمار آید. دلبستگی و تلاش وی را در آباد ساختن شهرها از این روایت ابن اثیر می‌توان دریافت که وقتی عمادالدین به امارت موصل رفت، شهر آن اندازه کوچک و ویران بود که «جامع‌العتیق» از شهر بیرون افتاده



نقشهٔ قلمرو آل زنگی

نسب‌نامهٔ آل زنگی*



* فقط حاکمان خاندان

بود، اما چندی نگذشت که شهر چندان آبادان شد و وسعت گرفت که جامع در میان شهر افتاد و جمعیت موصل فزونی یافت. نورالدین محمود پسر او نیز که بر شام و مصر و جزیره فرمان می‌راند، خود را بیش از «خازن مسلمانان» نمی‌دانست و در سراسر فرمانروایی‌اش هرگز «دست تطاول بر مال رعیت نگشاد». از زهد او حکایتها هست که «قوت از سهم غنیمت جنگی خویش می‌خورد و همسرش همواره از تنگی معیشت ناله‌ها می‌داشت» (ابن اثیر، ۱۱۱/۱۱). بنابر رویدادی که ابن اثیر روایت کرده است، نورالدین محمود با خصم مدعی در محکمهٔ قاضی کمال‌الدین شهرزوری حاضر شد و آنچه را که مدعی طلب می‌کرد، پذیرفت.

نورالدین محمود در قلمروخود «دارالعدل» ساخته بود و خود در آن می‌نشست و قاضی به داوری می‌پرداخت. او اموالی بر بیماران وقف کرد و بر ضعیفان و یتیمان مستمری مقرر داشت. رباطها، خانقاهها، بیمارستانها، پلها و کاروانسراها بنیاد کرد (۴۰۳/۱۱، ۴۰۴). به رغم آنکه همیشه در پی بسط قلمرو خود بود و با صلیبیان پیکارها داشت و لاجرم هزینهٔ سنگینی برای لشکرکشیها تحمل می‌کرد، نشانه‌ای حاکی از اینکه مالیاتهای سخت و بی‌هنگام از مردم مطالبه کرده باشد، یا مردم از این معنی به فغان آمده باشند، دیده نشده است. شاید هم احساسات دینی مردم نسبت به او که با کافران اشغالگر می‌جنگید، باعث می‌شد که هزینهٔ گزاف لشکرکشیهای او را با رغبت تحمل کنند. با این حال، او در گرفتن غرامت جنگی از دشمنان تردید نمی‌کرد، و چندین بار که شهری را به محاصره گرفت، شرط عقب‌نشینی را تأدیهٔ خراج و مالیات آن شهر به خود قرار داد. گرایش مردم بدو تا بدان جا بود که حتی گاهی که شهری را به محاصره می‌گرفت، شهروندانش با رغبت تمام مقدم او را گرامی می‌شمردند و دروازهٔ شهر را به روی او می‌گشودند، چنانکه دمشقیان کردند. در کار مذهب سخت متعصب بود، چنانکه در ۵۴۳ ق/ ۱۱۴۸ م «حیّ‌علی خیرالعمل» را در دمشق از اذان برداشت و سَبّ صحابه را ممنوع ساخت.

در آن ایام که دامنهٔ قلمروش بسیار گسترده شده بود، برای ایجاد ارتباط سریع و دور از چشم فرنگان، میان شهرها و دژهای قلمرو خود از کبوتران نامه‌بر استفاده می‌کرد و فرمانهای خود را به سرعت به همه جا روان می‌ساخت. به همین دلیل، همواره برق‌آسا سپاه می‌آراست و آمادهٔ پیکار می‌شد. برادران او سیف‌الدین غازی و قطب‌الدین مودود نیز اخلاقی کریمانه داشتند و آبادیهای بسیار در موصل و اطراف آن کردند. امیرانی نیز که از سوی زنگیان به امارت شهرها و دژها می‌رفتند، یارای ستمگری نداشتند و اغلب اهل احسان و آبادانی بودند، چنانکه ابن‌اثیر از مجاهدالدین‌قایماز یاد می‌کند که مردی نیکوکار بود و مسجد و کاروانسرای بسیار ساخت (۱۵۳/۱۲-۱۵۴). با اینهمه، در میان زنگیان امرای ستمکار نیز بودند. معزالدین سنجر شاه در گرفتن اموال مردم تردید به خود راه نمی‌داد و چشمها کور می‌کرد و بینیها و گوشها می‌برید و همواره در کار توطئه بر ضد عموزادگان خود در موصل و سنجار می‌بود و حتی زن و فرزندش نیز از دست او در امان نبودند، چنانکه دو پسرش را تبعید کرد و سرانجام بر اثر این بیدادها به دست یکی از پسرانش کشته شد.

بخش سوم ــ دانش و ادب

آل زنگی، جهدی بلیغ در ترویج دانش و اکرام دانشمندان داشتند. با همهٔ زخمهایی که شام و جزیره از جنگهای صلیبی بر پیکر داشت، در دوران زنگیان، به ویژه در روزگار نورالدین محمود، آبادانیها یافت. نورالدین محمود خود اهل علم بود و فقه و حدیث را بسیار ارج می‌نهاد و به مطالعه و روایت آن رغبت تمام نشان می‌داد. نخستین دارالحدیث را همو در دمشق پایه‌گذارد و مدرسهٔ بزرگ نوریه را در ۶۵۳ ق/ ۱۲۵۵م ــ در بخشی از خانهٔ هشام بن عبدالملک ــ بنا نهاد و مدارس بسیار دیگری در حلب، حمص، حماة و بعلبک ساخت و تولیت و ادارهٔ اوقاف مساجد و مدارسی را که تأسیس کرده بود به شرف‌الدّین عبدالله ابن محمّد معروف به ابن ابی عصرون، فقیه شافعی واگذاشت و کتابهای بسیاری وقف عالمان و طلاب کرد. ابوالنجیب سهروردی (۴۹۰ ـ ۵۶۳ ق/ ۱۰۹۷ ـ ۱۱۶۸ م)، واعظ و صوفی مشهور و مدرس نظامیه و عموی شیخ شهاب‌الدین عمر، پس از زیارت بیت‌المقدس وارد دمشق شد. نورالدین او را بسیار گرامی داشت و مجالس وعظ برای او در آن شهر برپا ساخت. عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹ ـ ۵۹۷ ق/ ۱۱۲۵ ـ ۱۲۰۱ م) نویسندهٔ کتاب مشهور *خریدة القصر* نیز از کاتبان نورالدین بود. یکی از دانشمندان بزرگ این روزگار، قاضی کمال‌الدین ابوالفضل محمدبن عبدالله بن قاسم شهرزوری (۴۹۲ ـ ۵۷۲ ق/ ۱۰۹۹ ـ ۱۱۶۷م) فقیه بزرگ شافعی است که مسند قضای دمشق و سراسر شام را در دست داشت. او افزون بر دانش و پرهیزکاری، مردی سخاوتمند بود و اموال بسیاری در موصل و نصیبین و دمشق وقف کرد. سیف‌الدین غازی نیز در موصل مدرسهٔ «عتیقه» و مدرسهٔ «اتابکیه» را که از بهترین مدارس آن روزگار بود ساخت و آنها را بر فقهای حنفی و شافعی وقف کرد. مجاهدالدین قایماز وزیر عزالدین مسعود و نورالدین ارسلان شاه نیز در موصل مساجد و مدارسی بنا نهاد و املاکی وقف کرد و مکتبی برای یتیمان ساخت و متکفل مخارج آنان شد. مدرسهٔ اتابکیه دمشق نیز ساختهٔ خاتون، دختر یا خواهر عزالدین مسعود است. از دانشمندان بزرگ روزگار زنگیان علاوه بر آنچه یاد شد، می‌توان از ابوبکر یحیی بن سعدون ازدی قرطبی، نحوی و عالم فنّ قرائت (د ۵۶۷ ق/ ۱۱۷۲م)، ابومحمد سعیدبن مبارک معروف به ابن الدّهّان نحوی «۵۶۹ ق/ ۱۱۷۴م)، مجدالدین ابوالسعادات ابن اثیر (د ۶۰۶ ق/ ۱۲۰۹م) برادر ابن اثیر مورخ، ابوالحسن علی بن الحافظ بن الحافظ معروف به ابن عساکر (د ۶۱۶ ق/ ۱۲۱۹م) و عبدالرحمن‌بن هبةالله بن عساکر فقیه (د ۶۲۰ ق/ ۱۲۲۳م) نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۱۵۰/۱۰، ج ۱۱ و ۱۲، جم؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ ق، ۲۰۸/۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۸۱، ۳۸۴، ۵۴۴، ۱۴۴/۶؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *العبر*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ ابن خلکان، احمدبن محمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۱۳۱/۲، ۳۳۰، ۴۰۴، ۴۴۷، ۵۴/۳، ۵۵، ۲۰۴، ۲۰۵، ۵/۴، ۸۲، ۸۳، ۱۴۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۸۲/۵، ۳۸۱؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصرالدول*، ص ۲۰۶؛ ابن قلانسی، ابویعلیٰ حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸ م، صص ۱۲۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۷۸، ۳۰۸، ۳۴۹؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الروضتین*، به کوشش محمدحلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۶۲ م، ۱ (۲)/۳۲۹، ۳۳۱، ۳۴۸؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تبریز، ۱۳۴۴ ش، ۸۱۷/۲، ۸۳۳؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، خیام، ۱۳۳۳ ش، ۵۵۲/۲؛ دمشقی، عبدالقادربن محمد النعیم، *الدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، ۱۳۶۷ ق، ۹۹/۱، ۱۲۹، ۶۰۶، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۷؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش، ۲۱۱/۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۸۴، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۲۹، ۴۳۰؛ فهد، بدری محمد، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۹۷۳ م، صص ۴۳، ۳۸۱؛ لین پول، استانلی، بارتولد، و.، *تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۴ ش، ۲۹۲/۲، ۲۹۴؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۴۴۱، ۵۰۱؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، قاهره، ۱۹۷۰ م، ۳۴/۱، ۳۵.
صادق سجادی

آلِ زُهره، یا بنی زهره، خاندانی از سادات شیعهٔ دوازده‌امامی که بسیاری از آنان اهل علم و سیاست و دارای تألیف بوده‌اند و دانشمندانی بزرگ از آنان دانش آموخته‌اند. نسب این دودمان به زهره‌بن علی بن محمدبن محمدبن احمدبن محمدبن حسین بن اسحاق ابن جعفر الصادق (ع) می‌رسد. گاه آنان را اسحاقی (اسحاقیون) نیز خوانده‌اند.

اسحاق، مشهور به المؤتمن، محدّثی بزرگ بود. برخی در نقل حدیث از وی، با لقب «الثقةالرضا» یاد کرده‌اند. اگرچه گروهی از شیعیان او را امام دانسته‌اند، وی امامت برادر خویش، موسی الکاظم(ع) را تأیید کرده است. پسرش حسین به حَرّان آمد (ابن‌عِنَبَه، ۲۴۹ ـ ۲۵۰). نیای دوم زهره، ابوابراهیم محمدبن احمدبن محمدبن حسین حرانی حجازی، مردی دانشمند و شاعر و معاصر و ممدوح ابوالعلای مَعَرّی (د ۴۴۹ ق/ ۱۰۵۷ م) بود. وی در حران توانگر و نیرومند گردید و به حلب کوچید. گفته‌اند وی نخستین فرد این خاندان است که به حلب درآمد و تشیع را با خود به حلبِ حنفی مذهب آورد (محمد راغب، ۳۷۳/۵). سخاوی وی را نخستین کسی می‌خواند که در زمان سیف‌الدولهٔ حَمْدانی (۳۰۳ـ۳۵۶ ق/۹۱۵ـ۹۶۷م) نقابت طالبیان (نک‍: آل ابی‌طالب) حلب یافت (۲۲۰/۱). این مقام تا اواخر قرن ۱۰ ق /۱۶م به‌عهدهٔ مردانی از این خاندان بوده است، ولی از منابع برمی‌آید که بعضی از نقیبان متأخر از این خاندان ــ اگر تقیه نورزیده باشند ــ دیگر شیعه نبوده‌اند (محمد راغب، ۵۲۶/۵). در اینجا تنها به شناساندن چند تن از بزرگان این خاندان که به ویژه در زمینهٔ دانش و ادب شهره‌اند و در کتابهای رجال بدانان عنایت شده است، اکتفا می‌شود:

۱. **عزالدّین ابوالمکارم حمزة بن علی بن زهرة الحسینی الحلبی**، معروف به ابن زهره و سیّد ابن زهره (۵۱۱ ـ ۵۸۵ ق /۱۱۱۷ـ۱۱۸۹م). وی فقیه، اصولی، متکلّم، نحوی و از ثقات و نقیب سادات حلب و بنام‌ترین فرد این خاندان است، تا آنجا که هرگاه «ابن‌زهره» بدون قرینه‌ای به کار رود، مقصود اوست. ابن زهره آموزش را نزد پدر خویش آغاز کرد و از وی و شیخ ابوعبدالله حسین بن طاهر

صوری و محمدبن حسن نقاش و با یک واسطه از ابوعلی پسر شیخ طوسی اجازهٔ روایت یافت. *النهایهٔ* شیخ طوسی را بر حاجب حلبی خواند و از این‌رو در فقه با ۴ واسطه شاگرد شیخ به شمار می‌آید. برادرش عبداللهبن علی‌بن زهره، برادرزاده‌اش محیی‌الدّین محمدبن عبدالله، محمدبن جعفر المشهدی نویسندهٔ *المزار*، شادان بن جبرئیل قمی، معین‌الدّین سالم بن بدران مصری مازنی و عزالدّین ابوالحرث محمدبن حسن بغدادی از او اجازهٔ روایت یافتند. فقیه نامدار محمدبن ادریس حلّی (د ۵۹۸ ق /۱۲۰۲م) نویسندهٔ *السرائر* که با ابوالمکارم حمزه معاصر بوده و از او اجازهٔ روایت یافته، می‌نویسد: «او را دیده‌ام و با یکدیگر مکاتبه داشته‌ایم. در یکی از تصانیفش خطایی یافتم و با او در میان نهادم. وی با دلایل ناموجه از پذیرفتن آن تن زد و نشان داد که این اعتراض بر او گران آمده است» (ص ۲۶۵). این سخن ابن‌ادریس، که برخی او را از نوابغ شیعه به شمار می‌آورند، چیزی از پایهٔ علمی ابوالمکارم نمی‌کاهد، زیرا ابن ادریس از این دست سخنان در باب دیگر دانشمندان بزرگ شیعه نیز دارد (خوانساری، ۳۷۶/۲). ابوالمکارم «در غالب مسائل خلافیه دعوی اجماع می‌کند و این باعث وهن و وهم و عدم حصول ظن به آن است» (تنکابنی، ۴۲۶). وی افزون بر پایهٔ بلند علمی، نقیب طالبیان و پیشوای مورد قبول شیعیان حلب بود. در ۵۷۰ ق /۱۱۷۴م که صلاح‌الدین ایوبی آهنگ حلب کرد و در بیرون شهر اردو زد، الملک الصالح زنگی صاحب حلب از بیم آنکه مردم حلب شهر را به صلاح‌الدین تسلیم کنند، آنان را در میدان شهر گرد آورد و با گریه و لابه از آنان یاری خواست. شیعیان با تحمیل این شرایط قول همکاری دادند: حَیَّ عَلی خَیْرِالعَمَل بر اذکار اذان افزوده شود؛ بخش شرقی مسجد جامع به آنان اختصاص یابد؛ نام ۱۲ امام (ع) پیشاپیش جنازه‌ها برده شود؛ در نماز بر مردگان پنج تکبیر زنند و صیغهٔ عقود و نکاحهایشان را ابوالمکارم حمزه جاری سازد. پیش از این، یک‌بار دیگر نیز، شیعیان حلب توانسته بودند از زمان سعدالدولهٔ حمدانی (۳۶۷-۳۶۹ ق /۹۷۸-۹۸۰م) تا روزگار نورالدّین محمود زنگی (د ۵۴۴ ق /۱۱۴۹م) شعار خویش را در اذان آشکار سازند (ابن‌عدیم، ۱۷۲/۱، ۲۹۴/۲).

نزدیک به ۲۰ کتاب و رساله و نامه بدو نسبت داده‌اند. تنوع موضوعات این آثار نشان‌دهندهٔ وسعت دامنهٔ دانش اوست. برخی از آنها عبارتند: *غنیة النزوع فی علمی الاصول والفروع* (این اثر در *مجموعهٔ الجوامع الفقهیة* در ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م از سوی کتابخانهٔ آیةالله مرعشی در قم تجدید چاپ گردیده است)؛ *مسألة فی کونه تعالی جباراً*؛ *مسألة فی نفی الرؤیة واعتقاد الامامیة ومخالفیهم*؛ *مسألة فی الرد علی من زعم‌ان‌الوجوب والقبح‌لا یعلمان‌الا سمعاً*؛ *نقض شبهة الفلاسفة*؛ *النکت* (فی النحو)؛ *قبس‌الانوار فی نصرة العترة الاخیار* و چند رسالهٔ دیگر و پاسخ به نامه‌هایی که از جبل و حِمْصْ و بغداد به او رسیده بود. وی در ۵۸۵ ق/۱۱۸۹م درگذشت و در دامنهٔ جبل جوشن به خاک سپرده شد. بر کناره‌های گور او که در ۱۲۹۷ ق/ ۱۸۸۰م آشکار گردید، با خطی خوش چنین آمده: «بسم الله الرّحمن الرّحیم، هذه تربة الشّریف الاوحد رکن‌الدّین ابی المکارم حمزة بن علی بن زهرة بن علی بن محمدبن محمدبن احمدبن محمدبن الحسین بن اسحاق بن جعفر الصادق صلوات الله علیه و علی آبائه وابنائه الائمة الطاهرین و کانت وفاته فی رجب خمس وثمانین وخمسمائة رضی الله عنه».

۲. **جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی بن زهرة الحسینی الحلبی** (۵۳۱-۵۸۰ ق /۱۱۳۷-۱۱۸۴م)، فقیه، متکلم و از ثقات رجال شیعه. تألیفاتی چند در فقه و کلام بدو نسبت داده‌اند، از آن جمله است: *التجرید فی الفقه*؛ *الغنیة عن الحجج والادلة*؛ *جوابُ سؤال عن العقل*؛ *جواب سؤال من مصر فی النبوة*.

۳. **ابوعلی حسن بن زهرة الحسینی** (د ۶۲۰ ق/۱۲۲۳م)، نقیب و پیشوای شیعیان حلب. وی در قرآن، عربیت، اخبار و فقه صاحب نظر و در سیاست مردی سرشناس بود و چندبار از سوی حکومت وقت به سفارت عازم عراق و دیگر بلاد گردید.

۴. **محیی‌الدّین ابوحامد محمد بن عبدالله بن زهرة الحسینی الحلبی** (۵۶۴ یا ۵۶۶-۶۳۴ یا ۶۳۶ ق / ۱۱۶۹ یا ۱۱۷۱-۱۲۳۷ یا ۱۲۳۹ م)، فقیه و از مشایخ ثقهٔ راویان شیعه. وی از پدر و عم خویش ابوالمکارم حمزه و ابن شهر آشوب و تنی چند از دانشمندان اجازهٔ روایت داشت و دانشمندان بزرگی چون علی‌بن موسی‌بن طاووس (د ۶۶۴ ق / ۱۲۶۶ م)، محقق حلّی (د ۶۷۶ ق / ۱۲۷۷ م) و یحیی‌بن احمدبن سعید حلّی (د ۶۹۰ / ۱۲۹۱ م) از شاگردان او بوده‌اند. از آثار وی *الاربعون حدیثاً* دربارهٔ حقوق برادران دینی است. نامهٔ مشهور به «اهوازیّه» که امام جعفر صادق (ع) به عبدالله نَجاشی نوشته، یکی از آن احادیث است.

۵. **بدرالدین حسن‌بن محمدبن علی‌بن‌الحسین بن زهرةالحسینی الحلبی** (مة ۷۳۲ ق / ۱۳۳۲ م)، نقیب اشراف و ناظر بیمارستان حلب.

۶. **علاءالدین ابوالحسن علی‌بن ابراهیم‌بن محمدبن‌الحسین بن زهرةالحسینی الحلبی** (د ۷۵۵ ق / ۱۳۵۴ م)، از دانشمندان بزرگ وثقهٔ شیعه. وی یکی از ۵ تن افراد این خاندان است که علامه حسن‌بن یوسف‌بن علی‌بن‌المطهر الحلّی (د ۷۲۶ ق / ۱۳۲۶ م) در ۷۲۳ ق / ۱۳۲۳م بدانان اجازهٔ روایت داده است. این اجازه که به «اجازهٔ کبیره» شهرت دارد و از دستنویس ۲۵ شعبان ۷۲۳ ق / ۲۹ اوت ۱۳۲۳م علامه در ۱۰۹۶ق / ۱۶۸۵م استنساخ شده، در مجلد ۱۰۴ *بحارالانوار* صص ۶۰ - ۱۳۷ چاپ گردیده است. ۴ تن دیگر که نامشان در این اجازه آمده عبارتند از الف- بدرالدین ابوعبدالله محمدبن ابراهیم (د ۷۳۳ ق / ۱۳۳۳ م)؛ ب- امین‌الدین ابوطالب احمدبن محمدبن ابراهیم (د ۷۱۷ یا ۷۱۸-۷۷۵ق / ۱۳۱۷ یا ۱۳۱۸ - ۱۳۷۳م). وی از مشایخ شهید اول محمدبن مکی (مة ۷۸۶ ق / ۱۳۸۴م) است و افزون بر این اجازه، در ۱۴ ربیع‌الاول ۷۵۶ ق / ۲۹ مارس ۱۳۵۵م از محمدبن حسن‌بن یوسف حلی، فرزند علامه، نیز اجازه یافته است که همهٔ آنچه در «اجازهٔ کبیره» آمده، روایت کند (بحار، ۵۹/۱۰۴)؛ ج- عزالدّین (جمال‌الدّین)

نسب‌نامهٔ آل زهره

ابوالمحاسن زهرة [بن الحسن بن‌زهرة؟] بن‌علی‌بن‌محمدبن‌محمدبن‌احمدبن‌محمدبن‌حسین بن‌اسحاق بن‌جعفر الصادق (ع)

علی

جمال‌الدین عبدالله (د ۵۸۱ ق)
ابوالمکارم حمزه (د ۵۸۵ ق)
حسن

محیی‌الدّین محمد (د ۶۳۴ ق)
حسن
محمد ؟
تاج‌الدین محمد (د ۹۲۱ ق)

؟ حسن (د ۶۲۰ ق) ؟
؟

محمد
علی

ابراهیم
علی

بدرالدین محمد (د ۷۳۳ ق)
علاءالدین علی (د ۷۷۵ ق)
محمد (د ۷۷۹ ق)

عزالدین حسن
امین‌الدین احمد (د ۷۷۵ ق)
شرف‌الدین حسین

محمد (د ۷۱۱ ق)
حسین
حسن (د ۷۱۱ ق)

ابراهیم
علی

حسن (مق ۷۳۲ ق)
محمد
شمس‌الدین حسن امیر طبلخانه (د ۷۶۶ ق)

محمد (د ۷۳۹ ق)

ابومحمد حسن‌بن محمدبن محمدبن ابراهیم، از دانشمندان شیعه؛ د ـ شرف‌الدّین ابوعبدالله حسین‌بن علی‌بن ابراهیم، فقیه.

۷. الشریف محمدبن علی‌بن محمدبن‌الحسن‌بن زهرة (د ۷۷۹ ق / ۱۳۷۷ م). وی به ایران آمد و از دانشمندان روزگار خویش سود جست و با گروهی از دانشمندان خراسان و ماوراءالنهر دیدار کرد و سپس به حلب بازگشت. او *مشارق‌الانوار* را از فقیه محدث مفسر، شمس‌الدّین ابوعبدالله محمدبن محمد فیروزآبادی شنید و بخشی از آن را در حلب از او روایت کرد.

ارائهٔ شجرهٔ نسب این خاندان دور از لغزش نخواهد بود، زیرا از یک سوی کتب رجال غالباً در ذکر زنجیرهٔ نامها، برخی واسطه‌ها را حذف کرده‌اند و از سوی دیگر وجود افراد همنام متعدد در این خاندان، خلطهایی پیش آورده است.

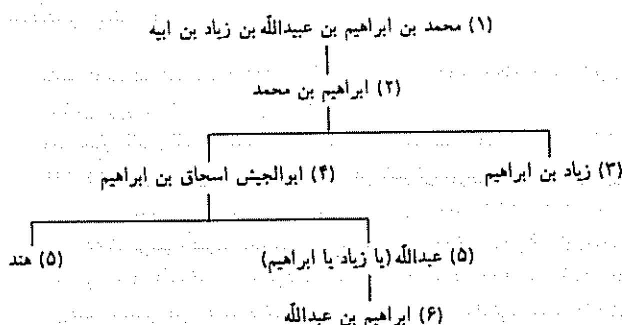
مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۴۲/۱، ۴۲۶، ۶۹/۱۶؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، القرن السادس، بیروت، ۱۹۷۲ م، صص ۸۷، ۸۸، ۱۶۵؛ همو، همان، القرن السابع، ص ۱۶۰؛ همو، همان، القرن الثامن، صص ۹، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۶، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۷۷، ۱۹۳، ۱۹۵؛ ابن ادریس، ابوعبدالله محمد، *کتاب السرائر*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدررالکامنة*، هند، ۱۳۹۳ ق، ۲۸۹/۱، ۱۲۴/۲، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۷۵؛ ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، ۱۳۸۰ ق، ص ۴۶؛ ابن‌عدیم، عمر بن احمد، *زُبدةالحلب*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن‌عنبه، احمدبن علی، *عمدةالطالب*، به کوشش محمدحسن آل‌طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، مصر، ۲۸۹/۱۲؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض‌العلماء*، قم، ۱۴۰۱ ق، ۵۹/۱، ۶۰، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۲۲، ۱۳۸/۲، ۱۳۹، ۲۲۷/۳، ۲۲۸؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م، ۷۵/۳، ۲۵۱/۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۱۰۱/۶، ۲۴۹، ۵۹/۸؛ امینی نجفی، عبدالحسین، *شهداء الفضیلة*، قم، صص ۷۱ ـ ۷۳؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول ۱۳۶۴ ـ ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷ م، ۲۲۵/۱، ۳۸/۲، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۲۰، ۳۴۴؛ همو، *هدیةالعارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ ـ ۱۹۵۵ م، ۴۵۷/۱، ۲۲۷/۲؛ تنکابنی، محمد، *قصص‌العلماء*، تهران؛ *الجوامع الفقهیة* ، قم، ۱۴۰۴ ق، صص ۴۶۱ ـ ۵۶۴؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل‌الآمل*، به کوشش سیداحمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ ش، ۲۲/۲، ۲۴، ۷۶، ۹۵، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۱، ۲۷۱؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۳۷۴/۲ ـ ۳۷۷؛ دوانی، علی، *مفاخر اسلام*، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۴۸۱/۳ ـ ۴۹۲؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، ج ۳، بیروت، ۱۳۸۹ ق، ۳۱۲/۲، ۳۱۳؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ ق، ۵۰۷/۱ ـ ۵۰۸؛ قایینی نجفی، *معجم مؤلفی الشیعة*، تهران، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۴۱؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ ش، صص ۲۳، ۱۶۳، ۲۶۴؛ همو، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق، ۲۹۹/۱؛ همو، *هدیةالاحباب*، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۷۰؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۷۹/۳، ۸۸/۶، ۲۲۶/۹، ۲۷۲؛ مامقانی، محمدبن عبدالله، *تنقیح‌المقال*، نجف، ۱۳۴۹ ـ ۱۳۵۰ ق، ۷۶/۱، ۸۱، ۳۰۵، ۳۷۶، ۲۰۰/۲؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م، ۴۰/۱؛ محمد راغب، *اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء*، حلب، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م، ۹۵/۲، ۹۶، ۲۸۵/۴ ـ ۲۸۶، ۳۴۳، ۵۴۱، ۵۶۱، ۵۷۲، ۱۶/۵، ۴۴، ۷۰، ۳۷۲؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانةالادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۵۴۹/۷ ـ ۵۵۳؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۲ ق، ۴۷۵/۳، ۴۷۶؛ نیز: GAL, S, I/710.

هادی عالم‌زاده

آلِ زیاد، سلسله‌ای از اعقاب زیاد بن ابیه که از ۲۰۴ تا ۴۰۹ ق/ ۸۱۹ تا ۱۰۱۸ م، بر یمن فرمان راندند.

در اواخر سدهٔ ۲ ق/ ۸ م، به سبب مبارزاتی که میان امین و مأمون بر سر خلافت درگرفت، قدرت سیاسی دستگاه خلافت بغداد دچار پریشانی شد و گروهی از علویان در برخی از شهرها بر خلیفه شوریدند. یکی از این علویان به نام ابراهیم فرزند امام موسی بن جعفر(ع)، معروف به جزّار در ۲۰۰ ق/ ۸۱۶ م در مکه بر خلیفه شورید و به یمن رفت و بر آن دیار چیره شد. مأمون عباسی به اشاره و صلاحدید فضل بن سهل، وزیر خود، شخصی از اعقاب زیادبن ابیه به نام محمدبن ابراهیم بن عبیدالله یا عبدالله بن زیاد را امارت یمن داد و برای سرکوب علویان روانهٔ آن دیار ساخت. محمد پس از آنکه حج گزارد، در ۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م به یمن رفت و قبایل اشاعر و عَکّ را سرکوب کرد و بر علویان پیروز شد و تِهامه را مسخر ساخت. وی در ۲۰۴ ق/ ۸۱۹ م طرح شهر زَبید را ریخت (سید، ۳۵۱) و آنجا را تختگاه خود ساخت. آنگاه هدایای گرانبهایی به وسیلهٔ یکی از موالی خود به نام جعفر به نزد مأمون فرستاد. جعفر در ۲۰۶ ق/ ۸۲۱ م با ۲٬۰۰۰ سوار که مأمون او را داده بود، بازگشت. از آن پس نیروی محمد فزون شد و او بر عدن، حَضْرَموت، صَنعا، نَجْران، دیار کنده، شِحْر، مِرْباط، أبْیَن و لَحج چیرگی یافت. جعفر نیز حکومت «جبال» را در دست گرفت و شهر مُذَیْخِرَه را در آنجا بنا نهاد که این شهر بعداً به مِخْلافِ جعفر معروف شد. محمد از آن پس با آنکه به استقلال در یمن فرمان می‌راند (و از این رو پایه‌گذار نخستین دولت مستقل در یمن به شمار می‌رود)، خطبه به نام خلیفهٔ عباسی می‌خواند. از آن هنگام که یمن به تصرف مسلمانان درآمد، تا آن تاریخ هیچ یک از حاکمان آن دیار دولتی مستقل و یکپارچه که سراسر یمن را زیر نگین داشته باشد، تأسیس نکرده بودند. به همین سبب محمد بن ابراهیم بن عبیدالله بن زیاد که دولتی مستقل و وسیع در یمن بنا نهاد، در تاریخ این سرزمین از اهمیتی ویژه برخوردار است. او تا ۲۴۵ ق/ ۸۵۹ م حکومت کرد. پس از او پسرش ابراهیم تا ۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م و سپس زیاد پسر ابراهیم تا ۲۹۱ ق/ ۹۰۴ م به فرمانروایی پرداختند. پس از زیاد، برادرش ابوالجیش اسحاق بن ابراهیم بر مسند حکومت نشست. در اواخر حکومت ۸۰ سالهٔ او، به رغم آنکه درآمدش به ۱٬۳۶۶٬۰۰۰ دینار می‌رسید (ابن خلدون، ۴/۴۵۵ ـ ۴۵۶)، دولت آل زیاد به نشیب سستی فرو افتاد. عباسیان از مدتی پیش به سبب قدرت روزافزون آل زیاد، خواستار ایجاد حکومتی در برابر آنان بودند. این معنی را معتمد عباسی تحقق بخشید و شخصی به نام یَعْفُربن عبدالرّحیم را به حکومت یمن برگزید. براساس روایتی دیگر، یعفر در ۲۱۴ ق/ ۸۲۹ م به روزگار حکومت سر سلسلهٔ آل زیاد در صنعا دولتی تشکیل داد. گرچه یعفر نتوانست بر تمام یمن چیره شود، ولی از آن وقت، این سرزمین میان آل یعفر و آل زیاد تقسیم شد و دولت آل زیاد به ضعف گرایید. در روزگار ابوالجیش اسحاق، شخصی به نام علی (یا محمد، همو، ۴/۴۵۵) بن فضل قِرْمِطی قیام کرد و بر مذیخره چیره شد و کوشش برای چیرگی بر سراسر یمن را آغاز کرد. جعفر المَناخی امیر مذیخره، با سپاهی که ابوالجیش او را داده بود، به مقابله رفت، ولی شکست خورد و کشته شد و ابن فضل بر جَنَد، صنعا و ذَمار تسلّط یافت. نیز یحیی بن حسین ابن قاسم بن ابراهیم بن‌طباطبا داعیِ زیدی، در یمن خروج کرد و صنعا را ازدست اسعد بن یعفر خارج ساخت، ولی آل اسعد به زودی آنجا را بازپس گرفتند و او به صَعْدَه بازگشت. ابوالجیش تا ۳۷۱ ق/ ۹۸۱ م، حکومت کرد. پس از مرگش کودکی از او باقی ماند که در نامش اختلاف است. برخی نام او را زیاد یا ابراهیم، و بعضی عبدالله گفته‌اند. کفالت آن طفل را خواهرش هند دخت اسحاق و یکی از غلامان خردمند ابوالجیش به نام رشد یا رشید به عهده گرفتند. پس از مرگ رشد، حسین بن سلامه، از طرف هند و عبدالله بن اسحاق که کودکی خردسال بود، زمام امور را به دست گرفت. وی پایه‌های دولت آل زیاد را که در آن هنگام رو به انحطاط بود، استوار نگاه داشت و آثار عمرانی بسیاری نیز از خود به یادگار گذاشت. شهر الکَدْراء (در وادی سَهام) والمَعْقِر یا القَحْمَه (در وادی ذُوال) را بنا نهاد و مساجد بزرگ از حضرموت تا مکه بساخت و چاههای جدید و قدیم در دل بیابانها حفر کرد و آباد ساخت. وی در ۴۰۲ ق/ ۱۰۱۱ م پس از ۳۰ سال فرمانروایی درگذشت. عبدالله بن اسحاق نیز پس از او تا ۴۰۹ ق/۱۰۱۸ م که درگذشت، فرمان راند. بسیاری از مورخان، مرگ عبدالله را مصادف با انقراض آل زیاد می‌دانند، اما ابوالفدا تصریح می‌کند که پس از او مرجان، غلام حسین بن سلامه، کودکی به نام ابراهیم بن عبدالله را ــ که شاید پسر عبدالله‌بن اسحاق بوده است ــ به حکومت برداشت و با یاری عمهٔ وی، به نیابت از امیر خردسال زمام امور را در دست گرفت. مرجان دو غلام داشت به نامهای نفیس (یا قیس، نک: ابوالفدا، ۲/۲۵) و نَجاح. میان آن دو بر سر وزارت خلاف افتاد و مرجان به تحریک نفیس، حاکم خردسال و عمه‌اش را در ۴۰۷ ق/۱۰۱۶ م دربند کرد. مدتی بعد نفیس آن دو را بکشت (۴۰۹ق/ ۱۰۱۸ م) و آل زیاد را به کلی برانداخت و خود بر مسند حکومت نشست. اما نجاح به سرعت بر او چیره شد و دولت آل نجاح را به جای آل زیاد بنیاد نهاد (ابن خلدون، ۴/۴۵۶).

نسب‌نامهٔ آل زیاد



مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۳۹۹ ق، ۳۱۰/۶، ۳۱۱؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *العبر*، بیروت، ۱۹۸۵م، ۴۵۳/۴ ـ ۴۵۴؛ ابوالفداء، اسماعیل، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۲۴/۲؛ باوزیر، سعید عوض، *معالم تاریخ الجزیرة العربیة*، عدن، ۱۳۸۵ ق، ص ۱۸۷؛ ترسیسی، عدنان، *الیمن وحضارة العرب*، بیروت، ص ۹۲؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۷۹؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، ۱۹۸۴ م، ۲۳۸/۲، ۷۲/۴، ۲۹۴/۵، ۲۲۲/۶؛ سید، فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۹۷۲ م، ص ۱۴؛ شرف‌الدین، احمد حسین، *تاریخ الیمن الثقافی*، قاهره، ۱۳۸۷ ق، ۸۷/۴، ۸۸؛ لین پول، استانلی، بارتولد، و.، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۱۶۷/۱.

صادق سجادی

آلِ زیار، سلسله‌ای از پادشاهان ایرانی که در سدهٔ ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱ م بر پاره‌ای از سرزمینهای گرگان، قومس، طبرستان، دیلم، گیلان، قزوین، ری، اصفهان و خوزستان فرمانروایی داشتند. پایتختشان در آغاز اصفهان و سپس ری و گرگان بود. بنیادگذار این سلسله مرداویج (یا مرداویز) فرزند زیاربن وزدان شاه گیلی است و عنوان آل‌زیار از همین جا برخاسته است. برخی از مورخان، نسب این دودمان را به آرغش، پادشاه گیلان در زمان کیخسرو، رسانده‌اند.

زمینهٔ تاریخی: مرداویج در آغاز فرمانده لشکر اسفاربن شیرویه بود. اسفار را امیرنصربن احمدسامانی به حکومت گرگان گماشته بود. مرداویج در ۳۱۶ ق / ۹۲۸ م پس از چیره شدن بر طبرستان، به فرمان اسفار با حسین بن قاسم داعیِ صغیر علوی (حک ۳۰۴ ـ ۳۱۶ ق / ۹۱۶ ـ ۹۲۸ م) که ری را متصرف شده بود، به جنگ پرداخت. داعی صغیر با کمک ماکان بن کاکی، یاران نصربن احمد را از آنجا دور ساخته و بر قزوین، زنجان، ابهر و قم دست یافته بود و آهنگ طبرستان داشت. مرداویج در نزدیکی ساریه (ساری) با داعی روبه‌رو شد و جنگ سختی میان آنان درگرفت. در این جنگ داعی صغیر دلیری بسیار نمود، ولی چون سپاهیان خود را از ستمکاری و نوشیدن باده باز می‌داشت، مبغوض آنان گشت و از این رو او را در میدان کارزار تنها گذاشتند و گریختند. داعی در جنگ کشته شد و ماکان نیز که در ری به سر می‌برد، به دیلمان گریخت.

پادشاهان این خاندان:

۱. مرداویج (حک ۳۱۶ ـ ۳۲۳ ق / ۹۲۸ ـ ۹۳۵ م). پس از پیروزیهایی چند، مرداویج رفته رفته به اندیشهٔ فرمانروایی افتاد. نخست با استفاده از ناخشنودی برخی نزدیکان اسفاربن شیرویه، بر ضد او قیام کرد و به کمک ماکان بن کاکی که بر طبرستان حکم می‌راند، بر اسفار چیره شد و او را کشت (۳۱۶ ق / ۹۲۸ م). آنگاه نیروی بیش‌تری یافت و بر ری مسلط گردید. سپس به سبب اختلافی که با ماکان یافته بود، بر وی تاخت و طبرستان را از او بازگرفت و ماکان بن کاکی به خراسان گریخت. پس از آن بر گرگان نیز چیره شد و از سوی خود فرماندهانی در آنجا برگماشت. مرداویج در ۳۱۹ ق / ۹۳۱م خواهرزادهٔ خود را همراه لشکری به همدان که زیر فرمان عباسیان بود گسیل داشت، ولی چون مردم همدان سپاهیان مقتدر عباسی را یاری دادند، لشکر مرداویج شکست خورد و خواهرزادهٔ وی کشته شد. از این رو، مرداویج خود با سپاهی نیرومند به همدان تاخت و آنجا را گرفت و بسیار بکشت و چپاول کرد و سوزاند. خلیفهٔ عباسی، مقتدر، هارون بن غریب را به جنگ وی فرستاد، ولی او نیز شکست خورد و مرداویج بر همهٔ سرزمینهای همدان و جبال تا دینور و حُلوان دست یافت. سپس اصفهان را به آسانی از دست مظفربن یاقوت، کارگزار تازهٔ خلیفهٔ عباسی درآورد و بی‌درنگ لشکر به اهواز گسیل داشت و آن سرزمین را نیز گرفت. وی از خوزستان غنایمی کلان به دست آورد و آنها را میان یاران خود بخش کرد و همسایهٔ پایتخت خلفای عباسی گردید، ولی به جای درگیری با مقتدر عباسی، نماینده‌ای نزد وی فرستاد تا در برابر پرداخت ۲۰۰٬۰۰۰ دینار از مالیات همدان و دینور به خلیفه، در همهٔ سرزمینهای زیر فرمان خود آزاد باشد. خلیفهٔ عباسی این پیشنهاد را پذیرفت و بدین ترتیب مرداویج سرزمینهای زیر فرمان خود را گسترش داد و علاوه بر گرگان و طبرستان و دیلم، بر ری و اصفهان و همدان و دینور و اَرَّجان (بهبهان) و اهواز نیز فرمانروایی یافت (نک نقشه).

مرداویج در ۳۲۰ ق / ۹۳۲ م ابن الجعد را نزد برادر خود وُشْمْگیر که در گیلان به کار کشاورزی مشغول بود، روانه کرد و او را پیش خود خواند. وشمگیر از پیوستن برادر به خلیفهٔ عباسی ناخشنودبود، ولی پس از آنکه ابن الجعد او را تطمیع و امیدوار کرد، با وی همراه شد و در قزوین جامهٔ سیاه، نشانهٔ همراهی با عباسیان را برتن کرد و به برادر پیوست. وشمگیر در زمان پادشاهی مرداویج فرماندار ری بود.

مرداویج در ۳۲۱ ق / ۹۳۳ م به گرگان لشکر کشید تا آنجا را از چنگ امیرنصربن احمد سامانی که بار دیگر آنجا را متصرف شده بود، بیرون آورد، ولی بنا به پیشنهاد و اندرز محمدبن عبدالله بلعمی وزیر امیر نصر، گرگان را رها کرد و با امیر سامانی از در دوستی درآمد.

علی، حسن و احمد فرزندان بویه که از فرماندهان لشکر ماکان بن کاکی در خراسان بودند، پس از آنکه ناتوانیِ ماکان را دریافتند، او را رها کردند و نزد مرداویج آمدند. مرداویج ایشان را به خوبی پذیرفت و بنواخت و علی را به فرمانداری کرج ابودُلَفْ برگماشت. علی بن بویه بر اثر خوش رفتاری با کرجیان و جلب یاری مردم و سپاهیان، نیرو یافت و توانست دژهای نزدیک کرج را بگیرد. برخی از سران ناخشنود سپاه مرداویج نیز به علی پیوستند. در این هنگام، ستیز میان مرداویج و علی بن بویه آغاز گردید و علی در ۳۲۱ ق / ۹۳۳ م با سپاهیان اندکی بر اصفهان تاخت و بر آنجا چیره شد، لیکن از شنیدن لشکرکشی مرداویج به اصفهان هراسان گشت و آنجا را رها کرد و به سوی ارجان شتافت و در ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م شیراز را تصرف کرد و از الراضی‌بالله عباسی (د۳۲۹ ق / ۹۴۱ م) لقب عمادالدوله و خلعت و لوا گرفت. قدرت یافتن عمادالدوله بر مرداویج دشوار آمد. وی لشکری برای تصرف اهواز گسیل داشت تا را ه را بر عمادالدوله ببندد و از اصفهان و اهواز بر وی بتازد. عمادالدوله ناگزیر فرمانروایی مرداویج

را پذیرفت و به نام وی خطبه خواند و هدیه‌ای گرانبها برای او فرستاد و برادر خود رکن الدوله را نیز به عنوان گروگان به وی سپرد.

مرداویج نسبت به ملیت ایرانی دلبستگی ژرف داشت و از خلفای عباسی بیزار بود. افزون بر این، وی می‌کوشید ابهت دربار ساسانیان را به دستگاه پادشاهی خود بازگرداند و با ویران ساختن بغداد، مداین را بار دیگر آباد کند. وی در اصفهان برای خویش تختی زرین و برای کارگزارانش تختهای سیمین ساخت. تاجی گوهرنشان همانند تاج خسرو انوشیروان بر سر نهاد و خود را شاهنشاه خواند. در ۳۲۳ ق / ۹۳۵ م، هنگام فرارسیدن «سده»، فرمان داد در اصفهان جشن بسیار باشکوهی برپا شود تا این آیین باستانی درباری که بیش از ۳۰۰ سال از منسوخ شدن آن می‌گذشت، باز زنده گردد. از این رو برای آتش افروزی، در دو سوی زاینده رود و در همهٔ کوهها و تپه‌های نزدیک به اصفهان، توده‌های بزرگ هیزم انباشتند و شمعهای بزرگ به کاربردند و ۲٬۰۰۰ کلاغ و باز گرفتند تا مانند روزگار ساسانی، چیزهای آغشته به نفت به پای آن پرندگان بیاویزند،چنانکه از فروغ آتش افروخته در دره‌ها و کوهها و تپه‌ها و شعله‌های آویخته از پای پرندگان، زمین و آسمان روشن گردد. همچنین فرمان داد تا خوانی باشکوه بگسترند که در آن افزون بر صدها اسب و گاو و گوسفند، بیش از ۱۰٬۰۰۰ مرغ و پرندهٔ بریان فراهم باشد. مرداویج فرمان داد که پس از شام و هنگام نوشیدن می، آتشها رابرافروزند. اوپیش ازآغاز جشن سوار بر اسب‌از آن خوان و تپه‌ها بازدید کرد، ولی از دیدن آنچه فراهم شده بود، شاد نگردید و آن را نپسندید و بر فراهم کنندگان آن جشن خشم گرفت. سران لشکر به ویژه غلامان ترک که او با آنها بسیار بدرفتاری می‌کرد، از خشم وی هراسناک شدند و ۴ روز پس از آن مرداویج را در گرمابه‌ای نزدیک اصفهان از پای درآوردند. پیکر وی به ری برده شد. گفته شده است که قتل مرداویج به دست غلامان ترک، به تحریک الراضی بوده است.

۲. وشمگیر بن زیار (حک ۳۲۳ ـ ۳۵۷ ق / ۹۳۵ ـ ۹۶۸ م). پس از مرگ مرداویج، مردم دیلم و گیلان به رایزنی پرداختند و وشمگیر را به پادشاهی برگزیدند. او در ری اقامت کرد و از این پس، پادشاهی آل زیار به وشمگیر و فرزندان وی رسید و از فرزندان مرداویج هرگز کسی فرمانروایی نیافت. در پی کشته شدن مرداویج، امیر نصربن احمد سامانی به فرمانده لشکرش در خراسان و ماکان بن کاکی که اینک در کرمان فرمانروایی می‌کرد، فرمان داد تا به گرگان بتازند، ولی این دوفرمانده از سپاه وشمگیر شکست خوردند و به نیشابور واپس گریختند.

رکن‌الدولهٔ دیلمی که گروگان مرداویج بود، پس از کشته شدن او و از آشوبِ پیش آمده سود جست و از دست زیاریان گریخت و همراه سپاهی که برادرش عمادالدوله با وی روانه کرد، اصفهان و سپس قلعهٔ الموت را گرفت، ولی وشمگیر در ۳۲۷ ق / ۹۳۹ م اصفهان و قلعهٔ الموت را از دست رکن‌الدوله بیرون آورد. وی پس از این پیروزی بسیار نیرومند گردید.

در ۳۲۸ ق / ۹۴۰ م ماکان بن کاکی که در گرگان از سوی ابن محتاج (فرمانده لشکر امیر نصر سامانی) محاصره شده بود، از وشمگیر یاری خواست. وشمگیر لشکری به کمک ماکان فرستاد و او از محاصره رها شد و به طبرستان رفت. در این هنگام رکن الدولهٔ دیلمی از فرصتِ دورشدنِ سپاه وشمگیر از اصفهان سود جست و بر اصفهان تاخت و برخی از سران سپاه وشمگیر را دستگیر کرد.

در سال ۳۲۹ ق / ۹۴۱ م فرزندان بویه با ابن‌محتاج در برابر وشمگیر و ماکان بن کاکی متحد شدند. در نزدیکی ری میان دو گروه جنگی درگرفت که ماکان در آن کشته شد و وشمگیر به طبرستان گریخت. ابن محتاج سر ماکان را به بخارا پیش امیر سامانی فرستاد و بدین گونه ری و سپس زنجان، ابهر، قزوین، قم، کرج، همدان، نهاوند و دینور به دست سامانیان افتاد.

وشمگیر در ۳۳۱ ق / ۹۴۳ م، پس از محاصره شدن در ساری از سوی ابن محتاج، از وی درخواست صلح کرد و پذیرفت که به نام امیر سامانی خطبه بخواند. ابن محتاج، سالار، پسر وشمگیر را به گروگان گرفت و به خراسان برد. از این پس نیروی وشمگیر روبه سستی نهاد و سرانجام وی فرمان سامانیان را گردن نهاد و در ۳۳۳ ق / ۹۴۵ م به نزد نوح بن نصر رفت. امیر سامانی مقدم او را گرامی داشت و لشکری برای تصرف گرگان با وی گسیل کرد و او توانست بار دیگر بر گرگان دست یابد. در ۳۳۶ ق / ۹۴۷ م رکن الدولهٔ دیلمی با کمک حسن بن فیروزان، وشمگیر را در طبرستان و گرگان شکست داد. وشمگیر به خراسان گریخت و در ۳۳۷ ق / ۹۴۸ م بار دیگر با یاری امیران سامانی با سپاهی از خراسان به سوی گرگان رفت و برآنجا دست یافت و تا ۳۴۲ ق / ۹۵۳ م در گرگان ماند. در این سال رکن‌الدوله طبرستان را گشود و وشمگیر ناگزیر به اسفراین رفت.

در ۳۵۶ ق / ۹۶۷ م امیر منصور سامانی به ابوالحسن سیمجوری فرمانده لشکر خود در خراسان دستور داد تا به فرماندهی وشمگیر برری بتازد و آنجا را از دست آل بویه بیرون آورد، ولی پیش از رویاروی شدن دو سپاه، در محرم ۳۵۷ ق / دسامبر ۹۶۷ م، وشمگیر در میان راه به هنگام شکار از اسب فرو افتاد و مرد.

۳. بیستون (بهستون) بن وشمگیر (حک ۳۵۷-۳۶۶ ق / ۹۶۸ ـ ۹۷۷م). وی که هنگام درگذشت پدر در طبرستان به سر می‌برد، بی‌درنگ به جای وی نشست. لیکن بزرگان و سران سپاه با قابوس فرزند کوچک‌تر وشمگیر بیعت کردند و ابوالحسن سیمجوری، فرمانده امیر سامانی نیز قابوس را یاری داد. از این رو بیستون به رکن‌الدولهٔ دیلمی پناه برد و رکن‌الدوله که پیش از این با دختر وی ازدواج کرده بود و فرزندی به نام فنا خسرو (عضدالدوله) از این دختر داشت، او را به فرمانروایی طبرستان برگماشت. قابوس به کمک سامانیان برگرگان فرمان می‌راند و تا هنگام مرگ بیستون (۳۶۶ ق / ۹۷۷ م) وضع چنین بود. بیستون در ۳۶۰ ق / ۹۷۱ م فرمانبردار

عباسیان گشت و به فرمان نوه‌اش عضدالدوله به ظهیرالدوله ملقب گردید.

۴. شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر (حک ۳۶۶-۴۰۳ ق / ۹۶۷ - ۱۰۱۲ م). پس از بیستون، فرزندی خردسال از وی در طبرستان به جای مانده بود. جدّ مادری این کودک «دباج بن بانی گیلی» فرمانروای طبرستان، به طمع دست یافتن بر پادشاهی، به گرگان رفت و سران سپاه قابوس را دستگیر کرد. از این رو، قابوس به گرگان شتافت. لشکریان گرگان از وی پیشواز کردند و او را به پادشاهی برداشتند. در ۳۶۹ ق / ۹۷۹ م عضدالدولهٔ دیلمی همدان و ری را از زیر نفوذ برادر خود فخرالدوله بیرون آورد. برادرش از ترس به دیلم و سپس به گرگان رفت و در پناه قابوس جای گرفت. قابوس او را بسیار گرامی داشت. در ۳۷۱ ق / ۹۸۱ م عضدالدوله از قابوس خواست تا در برابر پرداخت مال و بستن پیمان، برادر را به وی تسلیم کند. قابوس این پیشنهاد را نپذیرفت . عضدالدوله برادر دیگرش مؤیدالدوله را با لشکری روانهٔ گرگان کرد. قابوس نیز با سپاه خود برای رویارویی با سپاه عضدالدوله از گرگان بیرون آمد، ولی در نزدیکی استراباد از او شکست خورد و به سوی دژی که ثروتی در آن پنهان کرده بود، شتافت و اموال را برداشته به نیشابور به نزد امیر نوح بن منصور سامانی رفت. فخرالدوله نیز به او بپیوست. امیر سامانی به والی نیشابور فرمان داد تا از این دو تجلیل کند و سپاهی برای یاری ایشان آماده سازد. در نیشابور لشکریانی انبوه گرد آمدند که به گفتهٔ ابن اثیر «فضای شهر را پر کردند.» سپاهیان به سوی گرگان رهسپار شدند و آن شهر را به مدت دوماه در محاصره گرفتند. در گرگان قحطی سختی رخ نمود چنانکه مردم، سبوس جو را با گل می‌آمیختند و می‌خوردند. براثر این قحط و فشار و جنگ هر روزه، سپاهیان مؤیدالدوله برآن شدند که یکباره از شهر بیرون آیند و جنگ را یکسره کنند. سرانجام به پیروزی رسیدند و قابوس به نیشابور بازگشت. وی از این پس ۱۸ سال از پایتخت خود دور بود و در پناه سامانیان زیست، ولی فخرالدوله پس از مرگ برادرش عضدالدوله به دعوت صاحب بن عباد به ری رفت.

در ۳۸۸ ق / ۹۹۸ م مردم گرگان از قابوس خواستند تا به گرگان بازگردد. او از ناتوانی آل بویه (به ویژه پس از مرگ صاحب بن عباد) بهره گرفت و از نیشابور به گرگان شتافت و آنجا را از دست مجدالدوله بیرون آورد. سپاهیان شکست خوردهٔ مجدالدوله در ری گرد آمدند و بار دیگر به گرگان شتافتند و آنجا را محاصره کردند، ولی به علت باران و طوفان سخت، واپس نشستند. قابوس در پی آنها تاخت و همهٔ سرزمینهای میان گرگان و استراباد را گرفت و فرزند خود منوچهر را به فرمانروایی آنجا برگماشت. سپس رویان و چالوس را گشود و با یمین‌الدوله محمود غزنوی از در دوستی درآمد. شمس‌المعالی قابوس پادشاهی ادیب و شاعری توانا بود و به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌سرود، خطی خوش داشت و در نجوم و دانشهای دیگر صاحب‌نظر بود.

با وجود همهٔ این ویژگیهای نیکو که در پادشاهان دیگر کمتر دیده می‌شود، قابوس پادشاهی ستمگر و کینه‌توز بود. به آسانی در برابر گناهان ناچیز فرمان کشتن می‌داد و به گفته جرفاد قانی «به کمتر زلّه‌ای عقوبات عنیف کردی». پس از کشتن حاجب بی‌آزار و مورد علاقهٔ سپاهش «نعیم»، لشکریان از رفتار وی به تنگ آمدند و آهنگ او کردند و هنگامی که وی از گرگان به یکی از دژها رفته بود، آن دژ را در محاصره گرفتند. وی پس از درگیری به بسطام گریخت و دشمنان وی گرگان را تصرف کردند و از فرزند او منوچهر خواستند تا به فرمانروایی نشیند. از این پس قابوس تصمیم گرفت از کار کناره‌گیری کند، پس به قلعهٔ جناشک رفت. دشمنان قابوس، منوچهر را از زنده بودن پدر و امکان تصرف مجدد فرمانروایی ترساندند، ولی منوچهر پاسخی به آنها نداد. از این رو دشمنان به خانه‌ای که قابوس در آن گوشه گرفته بود، رفتند و همهٔ جامه‌هایش را بردند و قابوس از شدت سرما در آنجا بمرد.

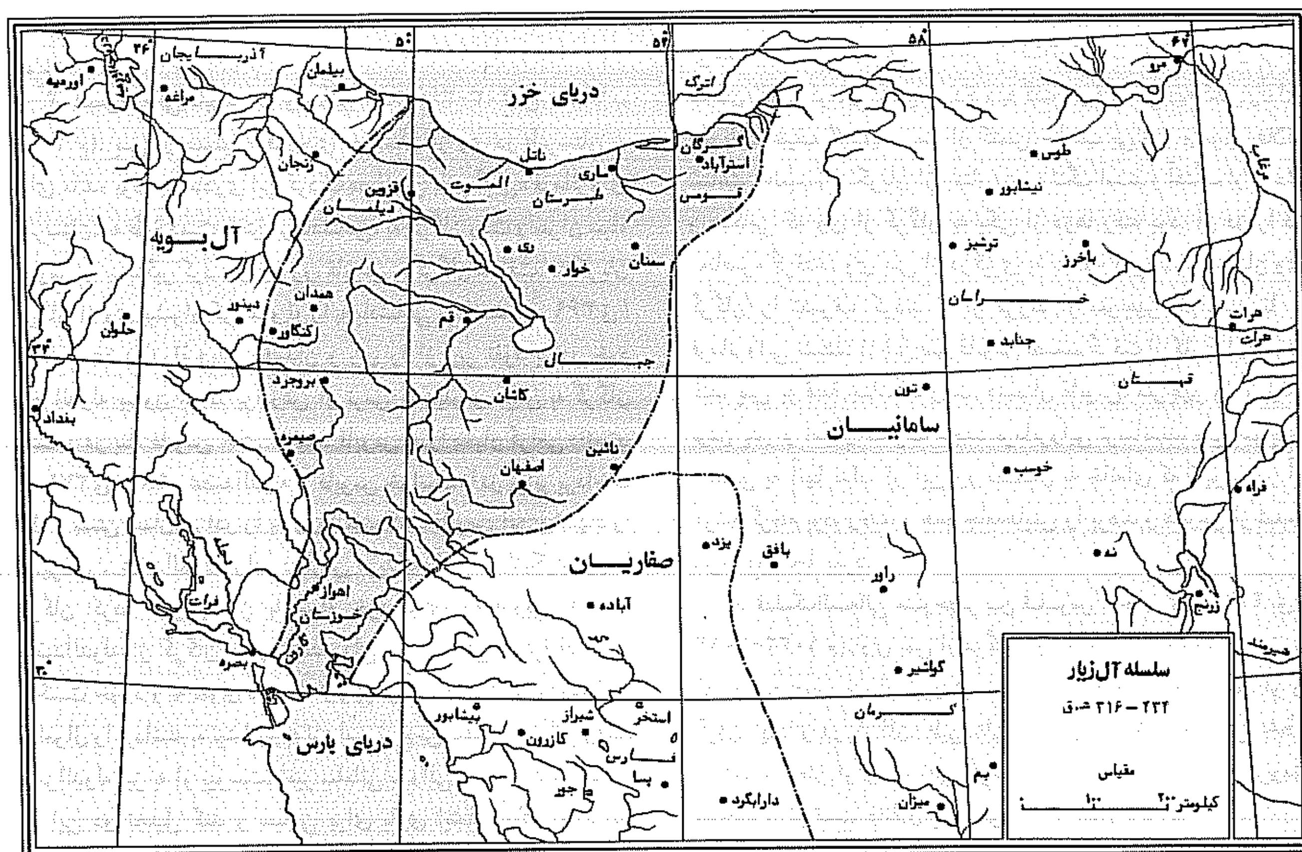
۵. فلک‌المعالی منوچهر بن قابوس (حک ۴۰۳-۴۲۳ ق / ۱۰۱۲-۱۰۳۲ م). وی پس از مرگ پدر، با یمین‌الدوله محمود غزنوی که در این دوره بسیار نیرومند شده بود، مکاتبه کرد و اطاعت او را گردن نهاد و در گرگان، طبرستان، قومس و دامغان به نامش خطبه خواند و دختر او را به زنی گرفت و بدین ترتیب خود را نیرومند ساخت و توانست قاتلان پدر خود را از میان بردارد.

در ۴۲۰ ق / ۱۰۲۹ م سلطان محمود به ری حمله برد و منوچهر از برابر وی گریخت و برای جلب خشنودی او ۴۰۰،۰۰۰ دینار پرداخت و در کوهها متحصن گردید. سلطان محمود در پی او روانه شد و منوچهر بار دیگر ۵۰۰،۰۰۰ دینار پرداخت تا سلطان محمود از پیگرد وی دست کشید و به نیشابور رفت. منوچهر در ۴۲۳ ق / ۱۰۳۲ م ازمیان رفت. احمدبن قوص بن احمد معروف به منوچهری دامغانی (د ۴۳۲ ق / ۱۰۴۱ م)، شاعرنامی تخلص خود را از این پادشاه گرفته است.

۶. انوشیروان بن منوچهر (حک ۴۲۳-۴۳۵ ق / ۱۰۳۲-۱۰۴۴ م). او هنگام مرگ پدر کودکی خردسال بود و از این رو باکالیجار سردار سپاه به نام او فرمان می‌راند. باکالیجار به فرمان سلطان محمود درآمد و به نام وی خطبه خواند. او توانست با پرداخت ۵۰۰،۰۰۰ دینار باج، فرمانروایی خود را برگرگان و طبرستان دنبال کند. هنگامی که انوشیروان به سن رشد رسید، باکالیجار را به زندان انداخت.

در ۴۳۳ ق / ۱۰۴۲ م طغرل بیک سلجوقی که به تازگی قدرت یافته بود و به تدریج همهٔ سرزمینهای ایران را به زیر فرمان خود درمی‌آورد، به گرگان آمد و این سرزمین را گرفت و مردی مرداویج نام (فرمانده پیشین غزنویان) را از سوی خود برآنجا گماشت. مرداویج مادر انوشیروان رابه زنی گرفت و انوشیروان از این پس تا ۴۳۵ ق / ۱۰۴۴ م که چشم از جهان فروبست، زیرنظر مرداویج در این دیار فرمان راند.

پایان فرمانروایی: بسیاری از مورخان ۴۳۳ ق / ۱۰۴۳ م را که



قلمرو آل زیار

مرداویج از سوی طغرل بیک سلجوقی به حکومت گرگان گماشته شد، سالِ پایان کار آل زیار می‌دانند، ولی برخی دیگر براین گمانند که مردان دیگری مانند جستان بن انوشیروان، کیکاووس بن اسکندر، گیلان بن کیکاووس، باکالیجار و دارا پادشاهان دیگر این خاندان بوده‌اند و این دودمان تا ۴۸۳ ق / ۱۰۹۰ م حکومت رانده و سرانجام به دست اسماعیلیان برافتاده است. دلیلی که گمان این پژوهشگران را نیرو می‌بخشد، این است که در برخی کتابهای تاریخی مانند *الکامل*، *تاریخ بیهقی*، *تاریخ گردیزی* و جز آن از این کسان، جسته و گریخته یاد شده است. دیگر اینکه کیکاووس یا کاووس بن اسکندر در کتاب *قابوس نامه* از پدر خود اسکندر به لفظ «امیر» یاد کرده و فرزند خود را گیلان شاه نامیده و سخن از پادشاهی او درآینده به میان آورده است. لیکن از بررسی این مآخذ دلایلی روشن بر وجود یک پادشاه مستقل به دست نمی‌آید. می‌توان گفت که پس از انوشیروان، از آل زیار شاهزادگانی به جای مانده‌اند که احتمالاً بر مناطق محدودی از گرگان یا طبرستان فرمانروایی کرده‌اند.

وضع اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی: از سقوط ساسانیان و گشوده شدن ایران به دست مسلمانان، تا پایه‌گذاری آل زیار، نزدیک به ۳۰۰ سال می‌گذشت. در این مدت وضع اجتماعی و فرهنگی ایران دچار دگرگونیهایی شده بود. مردم شهرها و روستاها، تحت تأثیر فرهنگ اسلامی، بسیاری از آیینها و سنتهای پیشین خود را تغییر داده و به آیین نو درآمده بودند، ولی بیدادگری امویان و عباسیان و کارگزاران ایشان مایهٔ آن شد که در طول این سه سده، جنبشها و کوششهایی در جهت بیرون آمدن از زیر سلـطهٔ خودکامانهٔ خلفای کاخ‌نشین شام و بغداد شکل گیرد.

پادشاهان آل زیار می‌کوشیدند حکومت محلیِ متمرکز و نیرومندی پدید آورند و خود را تا حد امکان از اطاعت خلفای عباسی بیرون بکشند. آنان برای رسیدن به این هدف چنین فرا می‌نمودند که برای ملت ایران ارزش ویژه قائلند و نسبت به ملیت ایرانی تعصب خاص دارند و آن را از جان و دل می‌ستایند. یکی از نمودهای گرایش آنان به ملیّت ایرانی برگزیدن نامهای سرهٔ پارسی بود. از دیدگاه دیگر، می‌توان گفت آنان دلبستگیهایی به ملت و فرهنگ و آیینهای باستانی ایران داشتند و می‌خواستند ایران باستان را با ویژگیهایش زنده گردانند.

مـرداویج نـه تنـها از نظر فـرهنگی و اجتماعی، بلکه از جهت اقتصادی نیز عباسیان را با تهدید جدی مواجه ساخت، چه دست یافتن زیاریان به شهرهای مهمی مانند همدان، اهواز، اصفهان و گرگان در تضعیف بنیهٔ اقتصادیِ خلافت عباسی تأثیر بسزایی نهاد. مالیاتی که از مناطق گوناگون ایران به پایتخت خلافت سرازیر می‌شد، به ویژه مالیات سرزمینهای تصرف شده از سوی زیاریان، برای ادامهٔ حکومت

عباسیان ضروری می‌نمود. خزانهٔ مرکز خلافت عباسیان در زمان حکومت المطیع (۳۶۱ ق/ ۹۷۲م) چنان تهی شده بود که برای پرداخت ۴۰۰,۰۰۰ درهم حقوق سپاهیان، در و پنجرهٔ کاخ و جامه‌های خلیفه را حراج کردند. این فشارهای مادی و معنوی در جرأت بخشیدن به آل‌بویه برای چیره شدن بر بغداد و زیر فرمان در آوردن حکومت عباسیان بی‌تأثیر نبود.

برخی از پادشاهان آل زیار به گسترش فرهنگ و علوم و ادبیات کمک کردند و نه تنها مشوق شاعران و دانشمندان بودند، بلکه از میان آن شاهان کسانی مانند قابوس بن وشمگیر و کیکاووس بن اسکندر خود آثاری در دانش و ادب و خوش‌نویسی داشته‌اند. اشعار و رسائل به جای مانده از قابوس و اثر نامی کیکاووس (*قابوس‌نامه*) تا به امروز مورد توجه نویسندگان و پژوهشگران بوده است.

رسائل ادبی سی و سه گانهٔ قابوس بن وشمگیر خطاب به صاحب ابن عباد (۳۲۶ ـ ۳۸۵ ق/ ۹۳۸ ـ ۹۹۵م)، ابن عمید (۳۳۷ ـ ۳۶۶ ق/ ۹۴۸ ـ ۹۷۷م) و عتبی (ح ۳۵۰ ـ ۴۳۱ ق/ ۹۶۱ ـ ۱۰۴۰م) و ۹ رسالهٔ دیگر در پاسخ آنها را عبدالرحمن بن علی یزدادی در کتاب *کمال البلاغة* گردآوری کرده و آثار ادبی دیگر وی در کتابهایی مانند *یتیمة الدهر*، *معجم‌الادباء*، *تاریخ یمینی* و جز اینها آمده است.

ابوالفرج علی بن حسین ابن هندو (د ۴۱۰ تا ۴۲۰ ق/ ۱۰۱۹ تا ۱۰۲۹م) شاعر، کاتب و حکیم نامی نخست در دربار منوچهر به سر می‌برد و سپس از پیش وی گریخت. کیکاووس بن اسکندر بن قابوس (۴۱۲ ق/ ۱۰۲۱م) از شاهزادگان این دودمان با نوشتن اثر ارزشمندی مانند کتاب *قابوس نامه* مشتمل بر ۴۴ باب در اندرز و داستانهای عبرت‌انگیز و بیان آداب و آیین بسیاری از هنرها و پیشه‌ها، نه تنها نام خود او، بلکه نام آل زیار را در شمار چهره‌های ادب‌پرور در آورده است. وی به ادیبان و شاعران و دانشمندان ارج می‌نهاد. ابوریحان بیرونی (۳۶۲ ـ ۴۴۰ ق/ ۹۷۳ ـ ۱۰۴۸م) کتاب ارزشمند *الآثار الباقیة* را در ۳۹۱ ق/ ۱۰۰۱م به نام او تألیف کرد. ابوعلی سینا از سلطان محمود غزنوی که پادشاهی متعصب بود و به تدریج در خوارزم قدرت می‌یافت، هراسناک شد و خوارزم را به سوی گرگان ترک کرد تا به درگاه قابوس برسد، ولی پیش از رسیدن به گرگان در ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲م شنید که قابوس زندانی و کشته شده است.

خسروی سرخسی (د ح ۳۸۳ ق/ ۹۹۳م)، شاعر نامی در دربار قابوس ارج ویژه‌ای داشت و دانشمندان و شاعران دیگری چون ابومنصور عبدالملک ثعالبی (۳۵۰ ـ ۴۲۹ ق/ ۹۶۱ ـ ۱۰۳۸م)، قاضی ابوبشر فضل جرجانی، ابوعامر جرجانی، ابوبکر محمد طبری و جز آنان نیز مورد لطف قابوس بودند. از چهره‌های شناخته شدهٔ دیگر زمان قابوس می‌توان قاضی‌القضات ابوالعباس رویانی و ابوالفرج رشیدبن عبدالله استرابادی طبیب را نام برد.

مآخذ: آملی، اولیاءالله، تاریخ رویان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۱۱۴؛ ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۳۹۹ ق، ۲۹۸/۸ ـ ۳۰۴؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، تاریخ *طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش، ۹۸/۱؛ املشی، بهاءالدین، *تاریخ گیلان*، به کوشش محمد هادی میزان، تهران، ۱۳۵۲ ش، ص ۷۶؛ باسورث، سی. آی، «نکاتی چند درباب وقایع مربوط به آل زیار در گرگان و طبرستان»، ترجمهٔ احمد احمدی بیرجندی، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد*، س ۶، شم ۲ (تابستان ۱۳۴۹ ش)، صص ۳۷۸ ـ ۳۹۸؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمهٔ تاریخ یمینی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۲۲۵ ـ ۲۴۸؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام، حبیب *السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش، ۴۳۹/۲ ـ ۴۴۲؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۳۱۹ ـ ۳۲۰؛ سلیمان، احمد سعید، *تاریخ الدول الاسلامیة و معجم‌الأُسَرالحاکمة*، مصر، ۱۹۶۹م، ۹۸/۱؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۳۶ ـ ۲۳۷، ۳۵۸، ۳۶۳، ۵۳۹؛ لین پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۲۳ ـ ۱۲۴؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۳۹۵/۸؛ ملکم، جان، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ میرزا حیرت، تهران، ۱۳۰۳ ق، ص ۱۱۴؛ میرخواند، محمدبن خاوند شاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش، ۷۹/۴ ـ ۸۶؛ ناصر مستوفی، حسن، «امرای آخری آل زیار»، *یادگار*، س ۳ شم ۹ (اردیبهشت ۱۳۲۶)، صص ۷۸ ـ ۸۰.

حسین عماری

آلِس، یا هالیس، قِزِل ایرماق (سرخ رود)، بزرگ‌ترین رود آسیای صغیر به درازای ۱٬۱۸۲ کم. در وجه تسمیهٔ آن گفته‌اند که چون بارانهای سخت، خاک سرخ منطقه‌ای را که اکنون به ساری قَمیش موسوم است، می‌شوید و به رود می‌ریزد، ترکان پس از چیرگی بر آسیای صغیر آن را قزل ایرماق خوانده‌اند. این رود از کوههای قزل داغی در مشرق سیواس سرچشمه می‌گیرد و پس از مشروب کردن شهرهای زره و سیواس، و گذر از جنوب قیرشهر، از ۵۰ کیلومتری مشرق آنکارا می‌گذرد و به سوی شمال امتداد می‌یابد و سرانجام از کنار بافرا در دلتای گسترده‌ای که خود ساخته، به دریای سیاه می‌ریزد. مسیر رود دارای قوسهای عظیمی در جهات جنوب غربی، غرب، شمال و شمال شرقی است. بستر آن پهن و کناره‌هایش که به نظر می‌رسد روزگاری بسیار حاصلخیز بوده، بلند است. آب رودخانه در تابستان کاهش می‌یابد و چون طغیان می‌کند، به رنگ زرد تیره نمایان می‌شود. ریزابه‌های عمدهٔ آن دَلیجه چای، دلیجه ایرماق و کوک ایرماق است. حوزهٔ آبخیز آن ۷۶٬۷۰۰ کم۲ است. سطح آب این رودخانه در فصلهای مختلف و نواحیِ گوناگونِ مسیرش بسیار متفاوت است. در بخش بالای قزل‌ایرماق آب و هوای برّی حاکم است و در همین جاست که این رود در فصل تابستان قسمتی از آب خود را در اثر تبخیر از دست می‌دهد. در مسیر میانی و پایینی آن به علّت دریافت ریزابه‌های مختلف و نیز بارش نسبتاً بسیار در کرانه‌های دریای سیاه، سطح آب بالا می‌آید. این رود چون در پاره‌ای جایها از زمینهای رسوبی گچی می‌گذرد، دارای آبی تلخ مزه است. گذشته از آن، ریزابه‌هایی چون آجی‌سو (= آب تلخ) و آجی‌ایرماق (= رود تلخ) که به قزل‌ایرماق می‌ریزند، چنانکه از نامشان پیداست، از جمله عوامل تلخی این رود به شمار می‌آیند. با اینهمه، قزل‌ایرماق از نظر کشاورزی حائز اهمیت بسیار است. نیز سدهایی برای تولید برق بر روی این رود یا

شاخه‌های آن ساخته شده است. اگر مقصود هومر از رود هیلوس[1] همین رود باشد (والبته قراین جغرافیایی هم این معنی را تأیید می‌کند)، *ایلیاد* او کهن‌ترین نوشته‌ای است که به این رود اشاره دارد. نیز اشارات نسبتاً مفصل هرودت در بارهٔ این رود، گویای اهمیت آن در تاریخ کهن آسیای صغیر است. به گفتهٔ او، رود هالیس مرز میان سراسر خطهٔ جنوبی آناتولی از حوالی کرانه‌های مدیترانه تا دریای سیاه به شمار می‌رفت و در این مسیر با چند رود دیگر به رود بزرگ هرموس که در *ایلیاد* نیز به آن اشاره شده است، می‌پیوست و از آنجا وارد دریای سیاه می‌شد.

آلس به سبب موقعیت ویژه‌اش بر سر راه شرق به غرب، گذشته از آنکه در اطراف آن پیکارها رخ داد و مبدأ حملات مهاجمان به شرق و غرب باختر زمین بود، مهم‌ترین مرز طبیعی میان دولتهای اطراف به شمار می‌رفت. تاریخ اقوام گوناگونی که در دو سوی این رود سکنی گزیده و از آنجا به اطراف تاخته‌اند، مؤیّد همین معنی است. قوم حِتّی در اوایل هزارهٔ ۲ ق م در اطراف قوس بزرگ آلس مستقر شد و دولتی تشکیل داد. نیز اقوام کیمریان[2] وسَکاییان پس از اتّحاد با اقوامی مانند قوم ترر[3]، در مصب این رود ساکن شدند و تاخت و تاز خود را به نواحی مختلف آسیای صغیر از آنجا آغاز کردند.

در روزگار لیدیاییها و سپس جانشینان اسکندر، این رود اغلب مرز میان دولت ایران و دولتهای لیدیایی یا یونانی آن سوی رود به شمار می‌رفت، چنانکه پس از صلح میان هووخشترهٔ مادی فرزند فرورتیش، و آلیات شاه لیدیا (۵۸۵ ق م)، این رود به عنوان مرز میان دو کشور تعیین شد. کرزوس جانشین آلیات نیز برای سرکوبی کورش از همین رود گذشت و گام به خاک ماد گذاشت. اگر چه هرودت خود بر آن است که کرزوس از پل گذر کرد، ولی او با اشاره به روایت دیگر یادآور می‌شود که در جریان این لشکرکشی، برای تقلیل خطر عبور از آب، طالس جریان آب را به ۲ شاخه تقسیم کرد. گفته‌اند که مسیر نخستین رود پس از آن خشک شد، ولی هرودت این قول را مردود می‌شمارد. نیز کورش برای تسخیر لیدیا، و خشایارشاه در لشکرکشی به یونان از همین رود گذشتند و وارد فریگیا شدند. روزگاری نیز شاهان ایران به وسیلهٔ ساتراپهای ارمنی بر سرزمینی از کاپادوکیا تا کرانه‌های هالیس فرمان می‌راندند. جادهٔ شاهی داریوش از سارد تا شوش از فریگیا می‌گذشت و در نزدیکی رود هالیس به پتریا پایتخت پیشین حِتّیان می‌رسید. در روزگار فرمانروایی جانشینان اسکندر، مهرداد سوم از دودمان پادشاهان پونتوس که از برابر آنتیگونوس مقدونی گریخته بود، پس از کشته شدن وی بازگشت و در درهٔ رود هالیس شامل بخشهایی از کاپادوکیا و پافلاگونیا، حکومت بر قلمرو پدران خویش را در دست گرفت.

رود آلس در روزگار اسلام، به ویژه در پیکارهایی که میان مسلمانان و رومیان و صلیبیان رخ نمود، اهمیت خود را همچنان نگه داشت. از اشعار متنبّی و ابوفراس برمی‌آید که در آن روزگار تا استیلای ترکان بر قلمرو روم شرقی، این رود در نزد عربها به آلس مشهور بوده است. یاقوت آلس را همان رود سلوکیه می‌داند و اشاره می‌کند که میان آن و طرسوس یک روز راه است. در روزگار عبّاسیان، در اطراف این رود میان سیف‌الدولهٔ حمدانی و رومیان پیکارها رفت و سپس مرکز مبادلهٔ اسیران دو سپاه شد. در خلال جنگهای صلیبی نیز یک بار ریموند در هنگام گریز از برابر مسلمانان به بافرا (واقع در دلتای آلس) رفت و از آنجا به قسطنطنیه گریخت.

آخرین فاتح بزرگی که پیش از سقوط قسطنطنیه قلمرو خود را در آسیای صغیر تا رود هالیس وسعت داد، هولاکوخان مغول بود. او سرزمینهای دو سوی رود هالیس را میان عزّالدین و رکن‌الدّین، پسران کیخسرو سلجوقی تقسیم کرد و آن را مرز مستملکات آن دو دانست. این رود از سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م در داخل قلمرو امپراتوری عثمانی قرار گرفت و امروز از رودهای ترکیه است.

مآخذ: اوتر، ژان، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۹۳؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، ترجمهٔ نبیه امین و منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۴ م، صص ۴۰۵، ۴۰۶؛ بن‌تان، اگوست، *سفرنامه*، ترجمهٔ منصورهٔ اتحادیه، تهران، ۱۳۵۴ ش، ص ۴۰؛ بهمنش، احمد، *تاریخ ملل قدیم آسیای غربی*، تهران، ۱۳۴۷ ش، ص ۳۰۲؛ پطروشفسکی، ا. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ ش، ۷۷/۱؛ پیرنیا، حسن، *تاریخ ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۷۱۶/۲ ، ۲۱۲۲/۳ ، ۲۱۳۲؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ هوشنگ پیرنظر، تهران، ۱۳۴۳ ش، ۱۶۰/۶؛ دیاکونوف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۲۹۵، ۳۲۷؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش، ۲۳۹،۲۸/۲؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش، ص ۵۷۰؛ گیرشمن، رمان، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمدمعین، تهران، ۱۳۵۵ ش، ص ۹۷، ۹۸؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۲۰، ۲۷، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۱۱۰؛ هوار، کلمان، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۲؛هومر،*ایلیاد*، ترجمهٔ سعید نفیسی،تهران،۱۳۴۴ ش،ص ۵۳۵؛ یاقوت حموی، ابو-عبدالله،*معجم‌البلدان*،به‌کوشش فردیناندووستنفلد،لایپزیک،۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰ م،۶۴/۱؛نیز: IA; TA, Kizil – Irmak.

صادق سجادی

آلِ سُعود، سلسله‌ای منسوب به سعودبن محمدبن مِقْرِن که از ۱۱۴۸ ق/۱۷۳۵م بر بخشی از شبه جزیرهٔ عربستان فرمان رانده است و اکنون نیز برکشور عربستان سعودی که نام خود را از آن سلسله برگرفته، فرمان می‌راند. فرنگیان این نام را سَعود[4] می‌نویسند و می‌خوانند.

زمینهٔ تاریخی: ضعف روز افزون سیاسی امپراتوری عثمانی که از سالها پیش مایهٔ پدید آمدن جنبشهای جدایی خواهانه و پایه‌گذاری دولتهای خود مختار و نیمه مستقل در پاره‌ای از قلمرو این امپراتوری شده بود، در اوایل سدهٔ ۱۲ ق/۱۸م در شبه جزیرهٔ عربستان نیز رخ نشان داد. پس از چیرگی عثمانیها بر شبه جزیرهٔ عربستان، شاید مهم‌ترین واقعه در منطقه، ورود بازرگانان اروپایی به ویژه انگلیسی به

---

1. Hyllus 2. Cimmerians 3. Tréres 4. Saūd

سواحل خلیج فارس و اقیانوس هند بود (پترسون، 467-466) که به نوبهٔ خود به تسلط انگلستان بر کرانه‌های خلیج فارس، برای پیشگیری از نفوذ فرانسه و روسیهٔ تزاری بر هند، انجامید و بعدها نقش عمده‌ای در سرنوشت شبه جزیرهٔ عربستان بازی کرد («خاور میانه و شمال آفریقا»[1]، II/605). به رغم آنکه شریفان هاشمی به نیابت از خلیفهٔ عثمانی بر حجاز، سرزمین مقدس مسلمانان، فرمان می‌راندند، در گوشه و کنار شبه جزیره کسانی سر از فرمان خلیفهٔ عثمانی و شریف قریشی برتافتند و درفش استقلال برافراشتند: خاندان مَکْرَمی اسماعیلی مذهب در درهٔ نَجْران نزدیک مرزهای شمالی یمن، امام زیدی یمن در ارتفاعات این منطقه، خوارج در عُمان و قبیله بنی‌خالد در واحه‌های غرب قَطَر برکرانهٔ خلیج فارس، هر یک داعیهٔ استقلال داشتند (هاپ وود، 54,55). در این میان سعودبن محمدبن مِقْرن‌بن مَرْخان‌بن ابراهیم (د ۱۱۳۷ ق/۱۷۲۴ م) از قبیلهٔ مسالخ و از اعراب عَنَزه، به تدریج در دِرْعیّه و برخی از واحه‌های کوچک اطراف، امارتی تشکیل داد (حمزه، ۳۳۵) و چون در گذشت،پسرش محمد با محمدبن عبدالوهاب، مؤسس وهابیت، هم پیمان گشت و جانشینان او نیز از همین راه به تدریج نیرو یافتند و بر بخش مهمی از شبه جزیرهٔ عربستان چیره شدند.

گسترش نفوذ نظامی و سیاسی این سلسله را از آغاز تاکنون به سه دوره می‌توان تقسیم کرد: الف ـ تأسیس دولت کوچکی در درعیه تا چیرگی مصریان؛ ب ـ بازگشت به قدرت تا استیلای ابن رشید برنجد؛ ج ـ چیرگی ابن سعود بر ریاض، یا آغاز دوران نوین فرمانروایی آل سعود.

دربارهٔ فرمانروایان دو دورهٔ نخست و سالهای حکومت آنان اختلافها و تناقضهایی در منابع تاریخی دیده می‌شود. این معنی، گذشته از عدم رواج وقایع نگاری در میان عربهای آن روز در آن منطقه، ناشی از ناآرامیها و جنگهای دراز مدت آل سعود با رقیبان داخلی و نیروهای مصری و عثمانی است. وانگهی، سفرنامه‌ها و تاریخهای تملق آمیز معاصر، و نیز نوشته‌های یکسره مخالف با این سلسله، اعم از عربی یا اروپایی، پژوهش درباب پیشینهٔ این خاندان را با دشواری روبه رو می‌سازد.

الف ـ تأسیس دولت آل سعود در درعیه تا چیرگی مصریان: این دوره آغاز پایه‌گذاری و پاگیری خاندان سعودی است که طی آن اینان به فرمانروایی رسیدند:

۱. محمدبن سعود (حک: ۱۱۴۸؟ ـ ۱۱۷۹ ق/۱۷۳۵؟ ـ ۱۷۶۶ م). پس از مرگ سعود، پسرانش محمد، ثُنَیان، فَرْحان و مَشاری، به اشتراک، قلمرو کوچک پدر را اداره می‌کردند تا آنکه ثنیان درگذشت و دیگر پسران به فرمان محمدگردن نهادند (همانجا). وی مؤسس واقعی دولت آل سعود در نجد به شمار می‌رود. از وقایع بسیار مهمی که در این روزگار رخ نمود وسرنوشت‌وآیندهٔ خاندان آل سعود و بخش بزرگی از شبه جزیرهٔ عربستان را تعیین کرد، گسترش فعالیت محمدبن عبدالوهاب (۱۱۱۵ ـ ۱۲۰۶ ق/۱۷۰۳ ـ ۱۷۹۲م) بنیادگذار مذهب وهـابیه (هـ م) بود. وی که به سبب تبلیغ مذهب خویش از عُیَیْنَة رانده شده بود، در تابستان ۱۱۵۷ ق/۱۷۴۴م عزم درعیه کرد (ابوحاکمه، 128). محمدبن سعود به اصرار همسر و برادرانش مقدم او را گرامی داشت و دعوتش را اجابت کرد (هاپ وود، 56). ابن سعود و ابن عبدالوهاب که هر دو خواستار گسترش نفوذ خود بودند، با یکدیگر عقد اتحاد بستند (لوتسکی، ۱۲۱) و دیری نپایید که به یاری یکدیگر بر بخش بزرگی از نجد چیره گشتند. ابن سعود در آغاز بر شهرها و واحه‌های اطراف قلمرو خویش هجوم برد و با تمسک به نشر مذهب وهابیت، بیابان نشینان را نیز آماج حملات خود ساخت. ابن عبدالوهاب برای تسلط بر ریاض که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود، دَهّام بن دَوّاس، امیر آنجا را به اطاعت خواند، ولی دهام نپذیرفت و حتی به یاری برخی از بیابان نشینان آل ظَفیر بر اهالی مَنْفوحه که به وهابیت گرایش داشتند هجوم برد (حسین بن غنام، ۹۷، ۹۸). از این پس پیکارهای پی‌درپی و طولانی میان ابن سعود و دهام در گرفت. جنگهای معروف به «شیاب» و «العبید»، سرنوشت هیچ یک را تعیین نکرد، ولی سرانجام در ۱۱۶۷ ق/۱۷۵۳م، دهام که از پیکار خسته شده بود از ابن سعود صلح خواست و محمدبن عبدالوهاب نماینده‌ای برای تبلیغ مذهب وهابیت به آنجا روانه ساخت (همو، ۱۰۷). با اینهمه، دهام سال بعد پیمان را نقض کرد و به صف مخالفان ابن سعود که به تدریج نیروهای خود را برای مقابله با نشر مذهب جدید و سیطرهٔ ابن سعود بسیج می‌کردند، پیوست. جبههٔ مخالف وهابیان که بیش‌تر از رهگذر همبستگی امیران و پیشوایان نیرومند قبایل مانند بنی‌خالد از احساء و آل مکرمی از نجران تشکیل شده بود، باعث شد که پاره‌ای از شهرها و واحه‌هایی که در آغاز به اطاعت وهابیان گردن نهاده بودند، سر به شورش بردارند. در حُرَیْملا، تحریکات سلیمان بن عبدالوهاب برادر محمدبن عبدالوهاب که نخست به عنوان قاضی از سوی برادر به آنجا رفته بود، در شورش مردم بر ضد مذهب نوین و سلطهٔ ابن سعود نقشی به سزا داشت. نیز حسن بن هبة الله امیر نجران در رأس پاره‌ای از قبیله‌های یمنی برای خونخواهی یمنیهایی که در هجوم عبدالعزیز بن محمد، فرمانده سپاه وهابیان، کشته و اسیر شده بودند، به نجد تاخت و وهابیان را در حایل به سختی شکست داد. دهام بن دواس نیز که سر از فرمان وهابیان پیچیده بود، عُرَیْعِر، امیراحساء را به پیکار با نجدیان و اتحاد با امیر نجران دعوت کرد. اما امیر نجران پس از مبادلهٔ اسیران بازگشت و عبدالعزیز سپاه عریعر و دهام بن دواس را در هم شکست. سپس بر قبیله‌ها و واحه‌های شورشی حمله برد وآنها را دوباره فرمانبردار ساخت. نیروهای وهابیان از این پس روبه فزونی نهادند و حملات خود را برای تسخیر سراسر نجد و سایر سرزمینهای شبه جزیرهٔ عربی آغاز کردند. این حملات حتی اشراف مکه را که سالها از

1. *The Middle East and North Africa (1984–85)*.

سوی عثمانیان بر حجاز فرمان می‌راندند، سخت هراسان ساخت. آنچه دراین باب در ۱۱۶۱ ق/۱۷۴۸م به باب عالی نوشتند، نخستین خبر رسمی است که دربارهٔ وهابیت و ابن سعود به دربار عثمانی رسید (*دائرة المعارف الاسلامیة*، ۱۹۱/۲). محمدبن سعود در ۱۱۷۹ ق/۱۷۶۵م پس از حدود ۳۰ سال حکومت وتسخیر بخش بزرگی ازنجد درگذشت و در درعیه به خاک سپرده شد.

۲. عبدالعزیزبن محمدبن سعود (حک ۱۱۷۹ ـ ۱۲۱۸ ق/۱۷۶۶ ـ ۱۸۰۳ م). با پیوستن محمدبن عبدالوهاب به محمدبن سعود، عبدالعزیز نیز همراه پدر در عقد اتحاد و بیعت میان آن دو شرکت جست (لوتسکی، ۱۲۱) و فرماندهی بخشی از سپاه پدر را به عهده گرفت (حمزه، ۳۳۶) و از سوی او با موافقت محمدبن عبدالوهاب به جانشینی برگزیده شد (حسین بن خزعل، ۲۷۲) و با دختر محمدبن عبدالوهاب ازدواج کرد (لاریمر، بخش 3، نمودار 13). وی که در ۱۱۷۹ ق/۱۷۶۶م رشته کارها را در دست گرفت، نخستین کسی از آل سعود است که لقب امام یافت (حسین بن خزعل، ۲۷۲). عبدالعزیز ۳۰ سال از دوران حکومتش را به پیکار پیوسته با قبایل بنی‌خالد، آل مکرمی، مُنْتَفِق و امیران مخالف در شهرهای اطراف گذراند (ابوحاکمه، 129). نخست بُرَیْدَه و تَنومه را گرفت (حمزه، ۳۳۶)، سپس برای تسخیر ریاض حمله‌هایی تدارک دید و چون ناکام ماند به نبردی فرسایشی دست زد و الغَذْوانه نزدیک ریاض را پایگاه حملات خود به آنجا ساخت. درهمان وقت به قَصیم حمله برد و شهرک هِلالیه را تسخیر کرد و در راه بازگشت، گروهی از قبیلهٔ بنی‌خالد را سخت درهم شکست. در ۱۱۸۳ ق/۱۷۶۹م گروهی از وهابیان، شریف منصور از وابستگان شریف مکه را اسیر کردند، ولی عبدالعزیز او را رها ساخت. این معنی باعث شد که شریف مکه، وهابیان را اجازهٔ حج دهد. عبدالعزیز سال بعد بر آل ظفیر هجوم برد و در ۱۱۸۶ ق/۱۷۷۲ م آل جیش را آماج حملات خود ساخت. وی سرانجام در نتیجهٔ حملات پی‌درپی خود به ریاض، در ۱۱۸۷ق/۱۷۷۳م آن شهر را تسخیر کرد (هاپ وود، 57).

در سال ۱۱۸۸ ق/۱۷۷۴م، عُرَیْعِر بن دُجَیْن، امیراحساء، با قبایل بنی خالد و عنزه، بریده را در قصیم از تصرف آل سعود خارج کردند. سال بعد نیز عبدالعزیز، امیر نجران، به دعوت زیدبن زامل، امیر دِلَم، با بسیاری از بیابان نشینان به حایر، قلمرو وهابیان تاخت. از آن سوی عبدالعزیزبن محمد برای انحراف مهاجمان بریمنیهای العَرْقَه هجوم برد و امیر نجران به ناچار با اهالی حایر صلح کرد و به ضُرْمی رفت و چون در تسخیر آن دیار نیز ناکام ماند، بازگشت.

عبدالعزیزبن محمد سپس پسر خود سعود را به تسخیر بریده فرستاد و او با استقرار پادگانی در نزدیک بریده، آنجا را آماج حملات پی‌درپی ساخت و سرانجام شهر را تسخیر کرد، ولی سعدون‌بن عریعر آنجا را در محاصره گرفت و عبدالعزیز با استفاده از اختلافات داخلی خانوادهٔ عریعر به احساء تاخت. برخی از افراد خاندان به او پیوستند و گروهی جانب ثوینی‌بن سعدون را گرفتند. در نتیجه احساء دوباره شد و بخش جنوبی آن به تصرف عبدالعزیز در آمد.

در این سالها، مخالفتهای کم و بیش سختی که در برابر نفوذ وهابیت در شبه جزیرهٔ عربستان ابراز می‌شد، به دلیل فقدان همبستگی امیران مخالف و سازماندهی برتر جناح نظامی وهابیت به سرکردگی عبدالعزیزبن محمد نه تنها کاری از پیش نرفت، بلکه براثرناکامی آنها اهل قصیم، مُنَیْخ، الزِلْفی، یمانه و نیز زیدبن زامل امیر دلم به وهابیت گردن نهادند و عبدالعزیز پهنه‌ای از جَبَل شَمَّر تا کرانه‌های خلیج فارس را به زیر رایت خود کشید (حمزه، ۳۳۷) و دولت مقتدری تشکیل داد (لوتسکی، ۱۲۱). آنگاه به نبرد با شریف غالب، فرمانروای حجاز که با او به ستیز برخاسته و وهابیان را کافر نامیده بود، پرداخت.

شریف غالب از سراسر منطقهٔ نفوذ خود برضد وهابیان یاری خواست. خلق کثیری به گرد او فراهم آمدند و به سرکردگی شریف عبدالعزیزبن مساعد برادر شریف غالب روانهٔ تسخیر نجد شدند. عبدالعزیز سعودی نیزاز قبایل وشهرهای دست‌نشاندهٔ خودجنگجویانی گرد آورد. نخست حسن‌بن مشاری را مأمور حمله بر بیابان‌نشینان طرفدار شریف کرد. وی نیز بخشی از نیروی خود را به پیکار با مردم وادی الدَّواسِر روانه ساخت و خود بر اعراب مُطَیْر، أتباع حسن الدُوَیْش، هجوم برد و آنها را به سختی درهم شکست. شریف عبدالعزیز که سخت بیمناک شده بود، از شریف غالب مدد خواست و او با سپاهی به برادر پیوست، اما در نخستین حملهٔ خود به قریهٔ الشَعْریٰ ناکام ماند و بلافاصله به مکه بازگشت. وهابیان در ادامهٔ سرکوب طرفداران امیر حجاز، بر قبایل مطیر و شَمَّر تاختند و در آغاز آنها را عقب راندند، ولی سرانجام شکست خوردند. در این میان محمدبن عبدالوهاب پس از ۹۲ سال زندگی در آخر شوال ۱۲۰۶ ق / ۲۰ ژوئن ۱۷۹۲م درگذشت.

عبدالعزیز در خلال این مدت از کوششهای خود برای تسخیر احساء دست بر نداشت و سرانجام در ۱۲۰۷ ق / ۱۷۹۲م اهل آن دیار خواستار صلح شدند و به فرمان وهابیان گردن نهادند و زیدبن عریعر امیر آنجا به کویت گریخت، اما چیزی نگذشت که احساء سر به طغیان برداشت و ابن‌عریعر بازگشت. در نبردهایی که رخ نمود ابن‌عریعر تاب نیاورد و باز گریخت و احساء دوباره به تصرف عبدالعزیز در آمد. در ۱۲۰۹ ق / ۱۷۹۴م وی به جنگ اعراب حجاز رفت و به نهب و غارت پرداخت. سال بعد بر اعراب عُتَیْبَه هجوم برد و غنیمت بسیار به چنگ آورد. در ۱۲۱۱ ق / ۱۷۹۶م سرانجام سراسر احساء به اطاعت وهابیان گردن نهاد. مخالفان به تکاپو برخاستند و سلیمان پاشا والی بغداد را که با تمایل باب عالی از مدتها پیش مترصد تشکیل جبهه‌ای بر ضد وهابیان بود،واداشتند تا ثوینی‌بن عبدالله ــ امیر بنی منتفق ــ را به عنوان فرمانده نیروهای مخالف عبدالعزیز برگزینند. ثوینی به پشتیبانی سلیمان پاشا و اتحاد با قبایلی چون آل‌ظفیر سپاه گرد آورد و به بصره و از آنجا به احساء رفت. از سوی دیگر شریف‌غالب سپاهی به سرکردگی عثمان المضایقی به جنگ آل‌سعود روانه کرد. این سپاه بر

آل‌روق از قحطان، که از متحدان عبدالعزیز به شمار می‌رفت، هجوم برد، ولی ناکام ماند. نوینی نیز در الشُباک اردو زد و آنجا را مرکز حملات خود به قلمرو وهابیان ساخت (۱۲۱۲ ق / ۱۷۹۷م)، امّا چیزی نگذشت که به دست شخصی از بنی‌خالد که طرفدار وهابیان بود کشته شد و سپاهی که او گرد آورده بود پراکنده گشت و حسن‌بن مشاری، فرمانده ارتش سعودیها، بسیاری از آنها را بکشت. در همان اوقات گروهی از اعراب حجاز که بیش‌ترین آنها از قبیله العتبان بودند، به وهابیت گرویدند. این معنی بر شریف غالب سخت‌گران افتاد و او با سپاهی از مکه برای سرکوب قحطانیان که به اطاعت وهابیان درآمده بودند، بیرون رفت، اما در نبردی که میان آنان در گرفت شریف تاب نیاورد و جنگ را رها ساخت. وی که اینک خود را تنها می‌یافت و می‌دید که بیش‌تر قبایل حجاز به عبدالعزیز پیوسته یا سرکوب او شده‌اند و به ویژه برادر خود وی (شریف) نیز به وهابیان گرایش یافته است، به حاکمیت عبدالعزیز گردن نهاد (لوتسکی، ۱۲۴). در این هنگام وهابیان نفوذ خود را بر بخشی از کرانه‌های خلیج فارس گسترش دادند و طی چند سال توانستند بحرین و قبایل عمان و به ویژه قبیلهٔ جاسمی در رأس الخیمه را به فرمانبرداری وا دارند.

در ۱۸ ذیحجه ۱۲۱۶ ق / ۲۲ آوریل ۱۸۰۲م سعود پسر عبدالعزیز برای کینه کشیدن از شیعیان که باورهای وهابی را با گوهر اسلام ناسازگار می‌دانستند و بیش از همه با آن می‌ستیزیدند، بر کربلا هجوم برد و پس از ویران ساختن اماکن مقدس آن دیار، بیش‌تر ساکنان آنجا را کشتار کرد (*دائرة المعارف الاسلامیة*).

در این هنگام قلمرو آل‌سعود از سواحل فرات و وادی سِرحان تا رأس الخیمه و عمان، و از خلیج‌فارس تا کرانه‌های حجاز و عَسیر امتداد داشت (لوتسکی، ۱۲۳). عبدالعزیز در ۱۲۱۸ ق / ۱۸۰۳م، چندی پس از چیرگی وهابیان بر طایف، به دست مردی شیعی مذهب در جامع درعیه به هلاکت رسید.

۳. سعودبن عبدالعزیز (حک ۱۲۱۸ - ۱۲۲۹ ق / ۱۸۰۳ - ۱۸۱۴م). او معروف به سعود کبیر بود. در کنار پدر با رقیبان وی و شریف غالب جنگ کرد. پس از برقراری صلح به حج رفت و سال بعد به تلافی حملات قبیلهٔ شیعهٔ خزعل بر کاروان وهابیان (نیز کینهٔ دیرینه با شیعیان) به کربلا تاخت و از قتل و غارت و ویرانی چیزی فرو نگذاشت. وی که در ۱۲۰۲ ق / ۱۷۸۷م به پیشنهاد محمدبن عبدالوهاب به ولیعهدی برگزیده شده بود، پس از قتل عبدالعزیز رشتهٔ کارها را در دست گرفت و با تشکیل ارتشی بزرگ (حمزه، ۳۲۹) به سرکوب برخی از قبایل نافرمان حجاز پرداخت و بر تَیْماء و خیبر استیلا یافت و به کرانه‌های عُمان تاخت. سلطان‌بن حمیدبن سعید، امیر مسقط، برای مقابله با او با دولت عثمانی بر ضد آل‌سعود همداستان شد، ولی به قتل رسید (همو، ۳۴۰). با این حال، کوششهای سعود برای چیرگی بر عمان و سراسر سواحل جنوبی خلیج‌فارس با دخالت کمپانی هند شرقی نافرجام ماند (لوتسکی، ۱۲۲، ۱۲۳). شریف غالب که به دوستی با آل‌سعود تظاهر می‌کرد، در نهان به مخالفت ادامه می‌داد و چون اهل تُرَبَه و خُرْمَه دعوت وهابیان را پذیرفتند، شریف آشکارا به مخالفت پرداخت. نیز اقدامات وهابیان، به رهبری سعودیها، مبنی بر نابود کردن آداب و رسومی که به گمان آنان از مظاهر بت‌پرستی به شمار می‌آمد و اعدام روحانیونی که بر اعتقادات قدیم پای می‌فشردند، موجب شورشهایی بر ضد وهابیت در حجاز شد (همو، ۱۲۴). سعود که در پی فرصت برای براندازی نفوذ شریفان بود، طی سالهای ۱۲۲۰ - ۱۲۲۱ ق / ۱۸۰۵ - ۱۸۰۶م بر مکه و مدینه تاخت و بر آن دو شهر چیره شد. شریف غالب فرمانبری نمود و در منصب خود ابقا شد (حمزه، ۳۴۱) و نفوذ وهابیان در حجاز گسترش یافت و سعود نام سلطان عثمانی را از خطبه انداخت.

سعود که اینک بر حجاز هم چیرگی یافته و قلمرو او از دریای سرخ تا خلیج فارس گسترده شده بود و امر حج را زیر نظر خود در آورده بود، آهنگ تسخیر شام و عراق کرد، ولی در مرزهای این دو منطقه با نیروهای عثمانی روبه‌رو شد و ناکام ماند. باب عالی که از نبردهای سازمان نیافتهٔ خود و تحریک امیران عرب به رویارویی با نفوذ آل‌سعود و وهابیت طرفی بر نبسته بود و خطر شدیدی از سوی آنان احساس می‌کرد، از محمدعلی پاشا امیر مصر خواست به جنگ با ایشان برخیزد. در اواخر اکتبر یا اوایل نوامبر ۱۸۱۱م (شوال ۱۲۲۶ق) نیروهای مصر به فرماندهی طوسون پاشا، پسر محمدعلی، نخستین حملهٔ خود را آغاز کرد. عبدالله و فیصل، پسران سعود، در ابتدا مصریان را که گرفتار بی‌آبی و گرما و بیماری شده بودند، واپس راندند و چندی بعد آنها را در دره‌ای نزدیک الصفراء غافلگیر کردند و سخت درهم شکستند (لوتسکی، ۱۳۰). در پاییز ۱۲۲۷ ق / ۱۸۱۲م مصریان با رسیدن نیروی امدادی دست به حملهٔ بزرگ‌تری زدند و مکه، مدینه و طایف را تسخیر کردند. با اینهمه پیشروی آنان در تُرَبَةُ الصَّیف متوقف شد (۱۲۲۸ ق / ۱۸۱۳م). سپس محمدعلی پاشا خود وارد عربستان شد تا فرماندهی را در دست گیرد. کوشش سعود برای آغاز گفت‌وگوهای صلح به نتیجه نرسید، و در ۸ جمادی‌الاول ۱۲۲۹ ق / ۲۸ آوریل ۱۸۱۴م پس از ۶۸ سال زندگی در درعیه درگذشت.

۴. عبداللهبن سعود (حک ۱۲۲۹ - ۱۲۳۳ ق / ۱۸۱۴ - ۱۸۱۸م)، وی پس از پدر رشتهٔ کارها را به دست گرفت، اما در برابر حملات متوالی مصریان سخت به تنگنا افتاد. در همان سال نخست، برادرش فیصل از ارتش مصر به سختی شکست خورد (همو، ۱۳۱) و محمدعلی تربة را اشغال کرد و به عسیر تاخت، ولی چندی بعد عربستان را ترک گفت (۱۲۳۰ ق / ۱۸۱۵م) و پسرش طوسون پاشا به حملات خود ادامه داد. او در همان سال به نجد رفت و رأس المنیعه را گرفت. عبداللهبن سعود به مقابله رفت، ولی چون کاری از پیش نبرد صلحی میان آنان منعقد شد مبنی بر آنکه عبدالله زعامت عالیهٔ سلطان عثمانی را به رسمیت شناسد و از فرمانروای مصر پیروی کند، اما نه تنها محمدعلی، بلکه وهابیان نیز این صلح را نپذیرفتند. محمدعلی این بار پسر دیگر خود ابراهیم

پاشا را روانهٔ جنگ با آل‌سعود کرد. ابراهیم در ۱۲۳۱ ق / ۱۸۱۶م تهاجم خود را آغاز نهاد و شهرهای جنوب قصیم و نجد را یکی پس از دیگری تصرف کرد و با چند حملهٔ سخت به دروازه‌های درعیه رسید و محاصرهٔ آنجا را از جمادی‌الثانی ۱۲۳۳ ق / آوریل ۱۸۱۸م تا ۵ ماه بعد ادامه داد و سرانجام آنجا را اشغال کرد. عبدالله پس از چند روز پایداری در قصر خود تسلیم و با خانواده‌اش به قاهره تبعید شد و محمدعلی وی را به استانبول فرستاد، و او در صفر ۱۲۳۴ ق / دسامبر ۱۸۱۸م به دار آویخته شد (*دائرة المعارف الاسلامية*).

ابراهیم پاشا در نیمهٔ ۱۲۳۴ ق / ۱۸۱۹م به مصر بازگشت و حکومت حجاز را به یک پاشای مصری سپرد که شریف مکه را نیز او بر می‌گماشت.

۵. مشاری بن سعود (حک ۱۲۳۴ ـ ۱۲۳۵ ق / ۱۸۱۹ ـ ۱۸۲۰م). پس از خروج ابراهیم پاشا از نجد، مشاری برادر عبدالله رهبری وهابیان را به عهده گرفت و توانست پایگاه خود را در درعیه تثبیت کند. گفته‌اند که وی از سوی ابراهیم پاشا حکومت نجد را در دست گرفت (لوتسکی، ۱۳۵). او چندی بعد به مقابلهٔ ابن‌مُعَمّر، امیر عُیینه و متحد مصریان رفت، ولی گرفتار شد و در اردوگاه مصریان درگذشت و به قولی کشته شد (حمزه، ۳۴۳). نیز گفته‌اند که محمدعلی پاشا از مصر، حسین‌بک را برای سرکوب مشاری گسیل داشت و او مشاری را گرفتار ساخت و به مصر فرستاد، ولی مشاری در راه مرد.

در اینجا نخستین دورهٔ فرمانروایی آل‌سعود به پایان رسید. با اینهمه، وهابیان هنوز در عربستان فعالیت داشتند و برای درهم کوبیدن ارتش مصر و والی مصری سخت می‌کوشیدند.

ب ــ بازگشت به قدرت تا استیلای ابن‌رشید بر نجد: در این دوره از فرمانروایی آل‌سعود اینان به قدرت رسیدند:

۶. تُرکی بن عبدالله (حک ۱۲۳۶ ـ ۱۲۴۹ ق / ۱۸۲۱ ـ ۱۸۳۴ م). او در اثنای هجوم مصریان به سُدَیْر گریخت. پس از مرگ مشاری با ابن معمر درگیر شد و پس از قتل او کوشید در ریاض پایگاهی به دست آورد، ولی کاری از پیش نبرد. در شورش وهابیان در ۱۲۳۶ ق / ۱۸۲۱م در درعیه، رهبری وهابیان را به دست گرفت. وی حاکم دست نشاندهٔ مصریان را ساقط کرد و دولت وهابی را در درعیه دوباره بنیاد نهاد. در اواخر ۱۲۳۷ ق / ۱۸۲۲م حسین ابوظاهر از سوی عثمانیها وارد نجد شد. ترکی به همراهی پسرش فیصل به مقابله رفت و پس از مدتی جنگ و گریز آنها را از نجد بیرون راند (همو، ۳۴۴). در همان سال بربادگان ضعیف مصر در ریاض چیره شد و این شهر را پایتخت خود ساخت (لوتسکی، ۱۳۵). با حکومت او قدرت از خاندان عبدالعزیز بن محمد به خاندان عبدالله بن محمد منتقل شد. وی در ۱۲۴۳ ق / ۱۸۲۷م مصریان را از شمّر بیرون راند (همانجا) و با صالح ابن علی، امیر حایل و نیز امیر شمّر صلح کرد (حمزه، ۳۴۴). در ۱۲۴۵ ق / ۱۸۳۰م احساء را اشغال کرد و سپس روبه سوی خاور و جنوب خاوری یعنی بحرین و قطر و عمان آورد و در ۱۲۴۷ ق / ۱۸۳۱م شیخ بحرین را واداشت که به وهابیان زکات بپردازد (کیلی، ۹۷). ترکی سرانجام در ۱۲۴۹ق / ۱۸۳۴م توسط مشاری بن عبدالرحمن که از سوی محمد علی پاشا تجهیز و پشتیبانی می‌شد، به قتل رسید. برخی آغاز حکومت او را ۱۲۴۰ ق / ۱۸۲۴م دانسته‌اند (لاریمر، بخش 3، نمودار 13).

۷. مشاری بن عبدالرحمن بن مشاری (حک ۴۰ روز). چون کار ترکی بن عبدالله بالاگرفت، محمدعلی پاشا برای مقابله با او مشاری را که قبلاً از سوی ابراهیم پاشا به مصر تبعید شده بود، زیر حمایت خود گرفت (زرکلی، ۱۲۶/۸). مشاری در ۱۲۴۲ ق / ۱۸۲۶م وارد نجد شد و ترکی بن عبدالله او را به گرمی پذیرفت و به امارت منفوخه منصوب کرد (حمزه، ۳۴۴)، ولی چندی بعد او را برکنار کرد و به ریاض بازگرداند. مشاری که طمع در حکومت ترکی بسته و ظاهراً همین معنی باعث عزل او از حکومت منفوخه شده بود، به مکه نزد شریف محمدبن عون رفت و چون مدد نیافت، به نزد ترکی بازگشت و اظهار پشیمانی کرد، ولی سال بعد به پشتیبانی مصریان توانست امیر ترکی را به قتل رساند و خود برمسند حکومت نشیند (لوتسکی، ۱۳۵). با اینهمه دولتش دوام نیافت و ۴۰ روز و به قولی ۲ ماه بعد (همانجا)، فیصل بن ترکی که در اطراف قَطیف سرگرم نبرد با مخالفان بود بازگشت و او را به قتل رساند و حکومت ۴۰ روزهٔ مشاری به پایان رسید (حمزه، ۳۴۴).

۸. فیصل بن ترکی (حک ۱۲۴۹ ـ ۱۲۵۴ ق / ۱۸۳۴ ـ ۱۸۳۸ م). وی از جمله کسانی بود که پس از استیلای محمدعلی بر وهابیان به مصر تبعید شد، ولی در ۱۲۴۳ ق / ۱۸۲۷م از آنجا گریخت و به نجد بازگشت و فرماندهی سپاه ترکی را برای مقابله با امیران مخالف آل سعود در دست گرفت. آنگاه که پدرش به دست مشاری کشته شد، او در قطیف گرم پیکار بود، اما به سرعت بازگشت و پس از قتل مشاری به حکومت نشست (همانجا). محمدعلی پاشا برای سرکوب فیصل، به پشتیبانی از خالدبن سعود که داعیهٔ حکومت داشت برخاست و سپاهی به سرکردگی خورشید پاشا (لوتسکی، ۱۳۶) به نجد فرستاد (۱۲۵۲ ق / ۱۸۳۶م). فیصل که یارای پایداری در خود ندید به منفوخه و از آنجا به الخرج رفت و خالد درعیه را تصرف کرد. فیصل به مقابله رفت، ولی کاری از پیش نبرد و به صلح گردن نهاد. آنگاه وی و خانواده‌اش را به مصر بردند و مصریان در ۱۲۵۵ ق / ۱۸۳۹م بر ریاض، احساء و قطیف چیره گشتند (همانجاها).

۹. خالدبن سعود (حک ۱۲۵۶ ـ ۱۲۵۸ ق / ۱۸۴۰ ـ ۱۸۴۲م). فیصل پیش از مرگ، نجد را میان پسران ارشد خود تقسیم کرد (لوتسکی، ۲۲۳) و این باعث پراکندگی و ستیزهای گسترده میان جانشینان او شد. از مدعیانِ حکومتِ فیصل بن ترکی، خالدبن سعود بود که با پشتیبانی محمدعلی پاشا و به یاری ارتش مصریان، به سرکردگی خورشید پاشا، بر فیصل تاخت و درعیه را تصرف کرد و پس از تبعید او به حکومت نشست (*دائرة المعارف الاسلامية*). در ۱۲۵۶ ق /

۱۸۴۰م محمدعلی پاشا، به دلیل تیرگی روابط مصر با انگلستان، نیروهای خود را از عربستان واپس کشید (لوتسکی، ۱۳۶). عبدالله بن ثُنَیان، مدعی دیگر حکومت که از پشتیبانی وهابیان برخوردار بود، خالد را تنها یافت و در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م او را از ریاض بیرون راند و خود بر تخت فرمانروایی نشست. خالد در جده اقامت گزید و در ۱۲۷۷ق /۱۸۶۱م درگذشت.

۱۰. عبدالله بن ثنیان بن ابراهیم (حک ۱۲۵۸ - ۱۲۵۹ ق / ۱۸۴۲ - ۱۸۴۳م). وی در مقابل خالد که از پشتیبانی مصریان برخوردار بود، نیروی وهابیان را در کنار خودداشت. پس از خروج نیروهای مصر فرصت را غنیمت شمرد و خالد را از تخت به زیر کشید و خود قدرت را در دست گرفت (۱۲۵۸ ق / ۱۸۴۲م)، ولی یک سال بیش نپایید که فیصل بن ترکی پس از ورود به نجد، او را در ریاض به محاصره گرفت و پس از غلبه بر او به زندانش افکند و عبدالله در زندان درگذشت (*دائرة المعارف الاسلامیة*).

۱۱. فیصل بن ترکی (حک ۱۲۵۹ - ۱۲۸۲ ق / ۱۸۴۳ - ۱۸۶۵م). پس از تبعید فیصل، خالدبن سعود و سپس عبدالله بن ثُنَیان یک چند رشتهٔ کارها را در دست گرفتند تا آنکه در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م فیصل از مصر گریخت و به دمشق رفت و از آنجا وارد نجد شد و به سرعت دست به کار تجدید حکومت خود زد (لوتسکی، ۲۲۱، ۲۲۲). او عبدالله ابن ثنیان را در ریاض به محاصره گرفت و پس از غلبه براو قدرت را به چنگ آورد. با اینهمه چون مردی صلح‌دوست بود، سرانجام در ۱۲۶۲ ق / ۱۸۴۶م سیادت عالیهٔ عثمانیان و تأدیهٔ خراج را به آنان پذیرفت و توانست حکومت آل سعود را در نجد استوار کند. وی در رجب ۱۲۸۲ ق / دسامبر ۱۸۶۵م درگذشت.

۱۲. عبدالله بن فیصل بن ترکی (حک ۱۲۸۲ - ۱۲۸۸ ق/۱۸۶۵ - ۱۸۷۱م). پس از مرگ پدر، به وصیت او حکومت ریاض را در دست گرفت، ولی برادرش سعود که امارت خَرج و أفلاج را داشت بر او شورید و چندی بعد هُفوف را تصرف کرد. عبدالله به مقابله رفت و ناکام ماند و به عنیزه نزد ابن سلیم پناه برد. چون مقدمش را گرامی نداشتند، به حایل نزد ابن رشید رفت، ولی در اینجا نیز مدد نیافت (حمزه، ۳۴۵). وی که از دستیابی به حکومت نومید شده بود، به بغداد نزد مدحت پاشا رفت و برادرش سعود بر جای او استقرار یافت. عبدالله با سپاهی که مدحت پاشا در اختیار او نهاده بود، احساء را تصرف کرد و به تابعیت حکومت بصره درآورد.

۱۳. سعودبن فیصل بن ترکی (حک ۱۲۸۸ - ۱۲۹۱ ق / ۱۸۷۱ - ۱۸۷۴م). به وصیت پدر، حکومت خروج و افلاج را در دست داشت. پس از مرگ فیصل بر برادرش عبدالله، امیر ریاض، شورید و پس از تصرف هفوف او را گریزاند و خود بر مسند حکومت نشست (همو، ۳۴۶). در روزگار او نجد به امارت نشینهایی میان آل سعود تقسیم شد (زرکلی، ۱۴۲/۳، ۱۴۳). با اینهمه او کوشید که احساء را تصرف کند، ولی توفیق نیافت. سپس برای تصرف عتیبه به نبرد ابن ربیعان رفت، ولی زخم برداشت و به ریاض بازگشت و در ۱۲۹۱ق / ۱۸۷۴م درگذشت (حمزه، ۳۴۶).

۱۴. عبدالله بن فیصل بن ترکی (حک ۱۲۹۲ - ۱۳۰۴ ق/ ۱۸۷۵ - ۱۸۸۷م). او پس از مرگ سعود به ریاض بازگشت و رشتهٔ کارها را در دست گرفت، ولی با مخالفت پسران سعود رو به‌رو شد. عبدالله کوشید تا احساء را از عثمانیها بازپس گیرد، ولی توفیق نیافت. در ۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۹ م بر عنیزه چیره شد و بریده را به محاصره گرفت. اهالی از محمد بن رشید، امیر حایل، مدد خواستند و این یکی بریده را از محاصرهٔ عبدالله بیرون آورد (همانجا). عبدالله به ریاض بازگشت، ولی با خطری سهمناک‌تر رو به‌رو شد. پسران سعود ریاض را محاصره کردند و عبدالله را به اسارت گرفتند. عبدالله در بند از دشمن دیگر خود یعنی ابن رشید یاری خواست و او به ریاض تاخت و عبدالله را آزاد ساخت (زرکلی، ۲۵۳/۴). سپس پسران سعود را به خَرْج تبعید کرد و عبدالله را به حایل برد. وی مدتی در آنجا ماند و سپس به ریاض بازگشت و چندی بعد درگذشت.

۱۵. محمد بن سعود بن فیصل (؟). قطعاً نمی‌توان او را در زمرهٔ فرمانروایان آل سعود به شمار آورد، اما گفته‌اند که اندک مدتی در بخشی از قلمرو آل سعود حکم رانده و سپس جای خود را به عمّش عبدالرحمن داده است. او رهبر شورش احساء بر ضدّ عثمانیها بود (۱۲۹۵ ق/ ۱۸۷۸ م). توسط عمّش عبدالله به زندان افکنده شد، ولی در ۱۲۹۶ ق/ ۱۹۷۹ م آزاد گشت و رهبری وهابیان را دردست گرفت، سپس از آن مقام برکنار شد و به بحرین رفت (۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶ م) و سرانجام در ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۸ م توسط یکی از عمال شمّریان در الخرج کشته شد (لاریمر، بخش3، نمودار13).

۱۶. عبدالرحمن بن فیصل (حک؟ - ۱۳۰۸ق /؟-۱۸۹۱ م)، از ۱۲۸۹ق / ۱۸۷۲ به مدت دو سال در اسارت عثمانیها در بغداد می‌زیست. در ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۷۴ م در رأس شورشیان احساء بر عثمانیها تاخت. نیز بر ابن رشید که بخشی از نجد را تصرف کرده بود چیره گشت و حکومت ریاض را در دست گرفت (همانجا). پس از شکست عبدالله و چیرگی سعود، در همان‌جا ماند. ظاهراً وقتی عبدالله دیگر باره بر ریاض چیره شد و چندی بعد پسران سعود او را اسیر کردند و ابن رشید عبدالله را نجات داد، عبدالرحمن را به حکومت ریاض گماشت، زیرا بعدها که ابن رشید عبدالله بن فیصل را اجازهٔ خروج از حایل داد و شورشیان کاظم را درهم شکست، عبدالرحمن از ریاض گریخت (شم ۱۴، در همین مقاله). در روزگار عبدالرحمن امرای شمّر یعنی آل رشید قدرتی بسیار یافتند و به نیرومندترین دولت شمال عربستان تبدیل شدند. امیر محمد ملقب به کبیر که در پی براندازی قطعی وهابیان و آل سعود بود، از اتحاد عبدالرحمن با شورشیان کاظم در ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱ م سود برد و آنها را درهم شکست. عبدالرحمن به احساء و سپس به کویت گریخت و نجد به صورت ایالتی از ایالات دولت آل رشید درآمد (لوتسکی، ۵۳۴).

۱۷. محمد بن فیصل (؟). ابن رشید پس از گریز عبدالرحمن از ریاض محمد بن فیصل را به امارت آن دیار منصوب کرد (۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۲ م) تا به نام او بر آنجا حکم راند. محمد در همان شهر درگذشت و با مرگ او حکومت آل سعود در این دوره نیز به پایان رسید و قلمرو آنان را ابن رشید تصرف کرد (حمزه، ۳۴۸).

ج ــ چیرگی ابن سعود بر ریاض یا آغاز دوران نوین فرمانروایی آل سعود: در این دوره که تاکنون ادامه دارد اینان به فرمانروایی رسیده‌اند:

۱۸. عبدالعزیز بن عبدالرحمن بن فیصل (حک: ۱۳۱۹ ـ ۱۳۷۲ق/ ۱۹۰۲ ـ ۱۹۵۳ م)، معروف به ابن سعود. وی از بزرگ‌ترین فرمانروایان این خاندان و پایه‌گذار کشور عربستان سعودی، نیز نخستین پادشاه آن کشور است. پس از تسلط ابن رشید بر ریاض عبدالرحمن همراه پسرش عبدالعزیز به کویت رفت و در پناه شیخ مبارک سکنی گزید (لوتسکی، ۵۳۴). چندی بعد که عثمانیها کوشیدند توسط متحد خود،ابن رشید بر کویت سیطره یابند، انگلستان به تکاپو افتاد و ائتلافی از اعراب مخالف آل رشید، مرکب از شیخ مبارک و قبایل وهابی مذهب به سرکردگی عبدالعزیز و یکی از قبایل جنوب عراق، منتفق، پدید آورد. عبدالعزیز به ریاض تاخت و اگرچه در نخستین هجوم خود کامیاب نشد (همو، ۵۳۵)، ولی سرانجام در ۴ شوال ۱۳۱۹ ق/ ۱۴ ژانویهٔ ۱۹۰۲ م آنجا را گشود (سعید سلیمان، ۲۲۵/۱) و حکومت آل سعود را دوباره استوار ساخت. سپس به توسعهٔ قلمرو خود پرداخت و نجد را تصرف کرد. او در ۱۳۲۲ ق/ ۱۹۰۴ م قلمرو سعودیها را به مرزهای سابق برگرداند و خود را امیر نجد و امام وهابیه خواند. در ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م آل رشید را به سختی شکست داد و عبدالعزیز رشیدی را کشت (لوتسکی، ۵۳۶، ۵۳۷).

ابن سعود در این ایام، در کنار جنگ با مخالفان، برای توسعه و تثبیت نیروی خود به ایجاد آبادیهای وهابی دست زد و ساکنان آنها را «اخوان التوحید» یا «برادران یکتاپرستی» که در حقیقت سازمانِ دینی ـ نظامیِ وهابیان بود نامید. نخستین منطقهٔ مسکونی برادران در ۱۳۳۰ق / ۱۹۱۲ م ایجاد شد و سپس شمار آن رو به افزایش نهاد. اعضای آن عقاید وهابیت را در صحرا نشر می‌دادند. این آبادیها که بنیادهای یک سازمان متمرکز را تشکیل داد، در سالهای بعد وسیلهٔ تثبیت نیروی وهابیان شد («خاورمیانه و...»، II/506). عبدالعزیز همچنین کوشید تا قبایل بیابان گرد شبه جزیره را که پیش از آن به کشورهای همسایه کوچیده بودند و اینک به سبب چیرگی انگلستان بر عراق و فلسطین، و فرانسویان بر سوریه و لبنان و ایجاد راههای آهن و اتومبیل‌رو، به سرزمین نیاکان خویش بازمی‌گشتند، اسکان دهد. بازگشت این قبایل که با فزونی بیش‌از پیش دشواریهای زیستی همراه بود،آتش زدوخورد میان آنان را بر سر آبشخور و چراگاه برافروخت. در چنین شرایطی پیکار فرمانروای نجد در برابر جدایی گرایی و هرج و مرج قبیله‌ای و در راه یکپارچه کردن سرزمینهای شبه جزیرهٔ عربستان و تبدیل آن به صورت دولتی متمرکز، چهره‌ای ترقی خواهانه به خود گرفت. چنانکه سازمان اخوان‌التوحید هم ابزار خاموش ساختن آتش کینه کشیها و خونریزیهای قبیله‌ای و هم اسکان بیابان‌گردان گشت. چنین بود که فرزندان قبیله‌های مطیر و شمّر در ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م نخستین آبادی را به نام «الهجرة» پدید آوردند که سپس تا ۱۳۳۸ ق/ ۱۹۲۰م، تعداد آنها در نجد به ۵۲ و در سراسر عربستان سعودی تا ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م به ۱۴۳ رسید.

پس از آنکه بیابان‌گردان در آبادیها جایگزین شدند و با ساکنان واحه‌ها و سایر قبیله‌ها درآمیختند، پیوندهای خود را با قبیله‌هایشان ازدست دادند و از تأثیر روابط عشیره‌ای رهایی یافتند و سرانجام به وهابیت و فرمانروایی ابن سعود گردن نهادند.

در این آبادیها تنها به کار کشاورزی نمی‌پرداختند، بلکه خدمات سپاهیگری را نیز فراهم می‌کردند. هر آبادی را امیری بود که ساکنانش او را با تأیید ابن سعود برمی‌گزیدند. ساکنان آبادیها عبارت بودند از کشاورزان، شبانان، سوداگران و داوطلبان. داوطلبان که شمارشان یک تن از میان پنجاه «برادر» بود، مالیات و سرباز می‌گرفتند و بیابان‌نشینان را کشاورزی و قرآن خوانی می‌آموختند و مراقب بودند که ایشان از اصول اعتقادات وهابیان تخطّی نکنند.

در آن هنگام، اخوان وهابی تنها نیروی نظامی بنیادی بودند که ابن سعود به یاری ایشان توانست جهشهای جدایی‌خواهانهٔ قبیله‌های بیابان‌گرد را فرو نشاند و خود برای پایه‌گذاری دولتی متمرکز در دل شبه جزیرهٔ عربستان وارد جنگ شود (تاریخ معاصر، ۲۵۹/۱، ۲۶۰)، اما این پیکار با آغاز جنگ جهانی اول رو به سردی نهاد. انگلستان برای خشنود ساختن قبایل عرب و استفاده از آنان برای حمله بر عثمانیان، رئیس دو خانوادهٔ محتشم در عربستان یعنی شریف حسین و ابن سعود را که با هم سخت دشمنی داشتند،به بازی گرفت و نزد هر یک افسری از کارگزاران خود را گسیل داشت: توماس ادوارد لارنس[1] (۱۸۸۸ ـ ۱۹۳۵ م) را به اردوگاه شریف حسین و ویلیام شکسپیر[2] (۱۸۷۶ ـ ۱۹۱۵ م) را به نزد سعودیها روانه کرد. پس از کشته شدن شکسپیر در جنگ میان ابن سعود و ابن رشید (حمزه، ۳۸۰)، هاری سنت جان بریجر فیلبی[3] (۱۸۸۵ ـ ۱۹۶۰ م) را که تظاهر به اسلام کرده و خود را عبدالله نام نهاده بود، به آنجا فرستاد تا ابن سعودرا بر عثمانیها و هم پیمانانشان بشوراند (همو، ۳۸۲). لارنس با شریف حسین پیمان بست و از سوی دولت انگلستان او را نوید داد که پس از شکست عثمانیها، حکومت عربستان بزرگ به او واگذار شود. انگلستان همچنین پیمانهای نهانی مبتنی بر همان وعده‌ها با عبدالعزیز منعقد کرد (سعید سلیمان، ۲۲۵/۱) و حکومت او را بر نجد و احساء و قصیم و جُبَیل به رسمیت شناخت و کمک مالی هنگفتی نزد او ارسال داشت. با اینهمه، انگلستان از نیروی روزافزون ابن سعود بیمناک بود

1. T.E. Lawrence 2. W.H.I. Shakespear 3. John Philby

و از این رو به ایجاد اختلاف میان قبایل هوادار ابن سعود پرداخت. در عین حال، او را برای تصرف سراسر احساء یاری داد. انگلستان به این وسیله هم از نفوذ ترکهای جوان و آلمان در سواحل خلیج فارس جلوگیری کرد و هم امتیازی پر ارزش از ابن سعود به دست آورد (لوتسکی، ۵۳۸). در پیمانی که در ۱۳۳۳ ق/ ۱۹۱۵ م میان سر پرسی کاکس[1] از سوی انگلستان و ابن سعود منعقد شد (حمزه، ۳۸۱)، مقرر گشت که ابن سعود بر سرزمینهای «حمایت شدهٔ» بریتانیا در شبه جزیرهٔ عربستان نتازد، امتیازی در نجد به دشمنان انگلیس ندهد، جانشین خود را از میان دشمنان آن برنگزیند، سیاست خارجی خود را با انگلستان هماهنگ سازد و در مورد آن با این کشور به توافق رسد؛ و در برابر، انگلستان هر سال ۶۰،۰۰۰ لیره به ابن سعود پرداخت کند (لنچافسکی، ۴۳۶؛ *تاریخ معاصر*، ۲۶۲/۱)، اما دیری نپایید که پاره‌ای از مواد این پیمان شکسته شد. در ۱۳۳۶ ق/ ۱۹۱۸ م میان شریف حسین و ابن سعود بر سر واحهٔ خورمه پیکار شد (لنچافسکی، ۴۳۷) و شریف حسین از آنجا واپس نشست و ابن سعود جنگ خود را برای یکپارچه سازی سرزمینهای شبه جزیرهٔ عربستان از سر گرفت و بر «حمایت شدگان» انگلستان در منطقه، شکستهای سخت وارد آورد. وهابیان در آغاز رو به سوی شمال نهادند و در برابر امیر کوهستان شمر، ابن رشید، به نبرد در ایستادند. در پی جنگی که یک ماه به درازا کشید، بخشی از این امیرنشین و مرکز آن «حایل» به نجد پیوست. ابن سعود سپس به جنگ شریف حسین رفت و نیروهای او در ۱۳۳۷ ق /۱۹۱۹ م، ارتش حجاز را در واحهٔ «تربة» در هم شکست و راه را برای پیشروی سعودیها به سوی حجاز هموار ساخت، اما انگلستان به ابن سعود هشدار داد که نیروهایش را واپس کشاند.

در ۱۳۳۸ ق/۱۹۲۰ م وهابیها سرزمین «عسیر» بر کرانهٔ دریای سرخ را اشغال کردند، اما به سبب دخالت انگلستان، از پیوستن آن به خاک خود باز ماندند. در نتیجهٔ قراردادی که به دنبال گفت و گوها بسته شد، عسیر تابع نجد گشت، اما فرمانروایی‌اش در دست حاکم پیشین آن، امیر حسن، باقی ماند. نیز انگلستان برای تضعیف نیروی سعودیان که می‌خواستند سراسر شبه جزیره را اندک اندک به زیر سلطه کشند، خاندان رشیدرا در کوهستان شمر به جنگ با نجدیان تحریک کرد، اما ناکام ماند و ابن سعود در ۱۳۳۹ ق/ ۱۹۲۱ م پس از گردهمایی عالمان و پیران قبایل در ریاض که طی آن ابن سعودرا پادشاه نجد و همهٔ سرزمینهای وابسته به آن شناختند (فیلبی، 282)، سراسر امیر نشین شمر را ضمیمهٔ خاک نجد کرد و پسرش فیصل به اشغال اَبها، پایتخت عسیر، پرداخت.

در این هنگام نیروهای انگلیسی مستقیماً وارد جنگ شدند و از سوی عراق و اردن خاوری بر نجد تاختند و چندین شکست بر وهابیان وارد آوردند. در گردهمایی «عُقَیر» که در جمادی‌الاول ۱۳۴۱ ق/ دسامبر ۱۹۲۲ م برپاشد، بریتانیا ابن سعود را واداشت که برای مشخص شدن مرزهای شمال باختری نجد پیمانی ببندد. بر پایهٔ این پیمان، بخشی از سرزمین نجد به دست عراق و کویت افتاد و میان عراق و نجد؛ و نجد و کویت، دو منطقهٔ «بی‌طرف» پدید آمد. این پیمان همچنین ساختن مراکز پاسداری و نظامی و استحکامات را در گرداگرد چاههای آب این منطقه ممنوع شمرد. در عوض، انگلستان فرمانروایی ابن سعود را بر نجد، شمر و جوف به رسمیت شناخت و وی ناگزیر شد که از حکومت عسیر چشم بپوشد.

در ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۳ م پس از آنکه ابن سعود گردهمایی کویت را که به ابتکار انگلستان و برای کم توان کردن دولت نجد برپا داشته بود، مردود شمرد، انگلستان مواد پیمان ۱۳۳۳ ق/ ۱۹۱۵ م را شکست و از ارسال کمک مالی به ابن سعود شانه خالی کرد. این کار موجب شد که ابن سعود از التزامهایش نسبت به انگلستان رها شود و برای تحقق طرح دیرین خود یعنی یکپارچه سازی سرزمینهای شبه جزیره بیش از پیش بکوشد (*تاریخ معاصر*، ۲۶۲/۱).

در ۱۳۴۲ ق/۱۹۲۴ م که خلافت عثمانی برافتاد شریف حسین با خام اندیشی، و شاید به پشتیبانی انگلستان، خود را خلیفهٔ کل مسلمانان خواند (لنچافسکی، ۴۳۸)، اما انگلستان بیش از این خود را نیازمند حمایت از او نمی‌دید و ابن سعود نیز با اشارهٔ «کمیتهٔ خلافت اسلامی» هندوستان که زیر نفوذ انگلستان بود، بر او تاخت. به نظر می‌رسد که انگلستان با قطع کمکهای مالی خود به ابن سعود در حقیقت دست او را برای حمله به شریف حسین باز گذاشته بود. آنچه عزم ابن سعود را بر حمله به حجاز استوارتر ساخت، اعلام ممنوعیت ورود حاجیان نجدبه مکه از سوی شریف حسین بود. این همه موجب گشت که ابن سعود در ذیقعدهٔ ۱۳۴۲ ق/ ژوئن ۱۹۲۴ م برای مسلمانان دنیا پیام فرستد و آنها را از به رسمیت شناختن خلافت شریف حسین بازدارد.

علمای وهابی و پیران قبایل نجد نیز در همایشی که ابن سعود برپا کرد، قطعنامه‌ای در بارهٔ حمله به حجاز گذراندند و او در صفر ۱۳۴۳ ق/ سپتامبر ۱۹۲۴ م بر شریف حسین تاخت. وهابیان در آغاز طایف را اشغال کردند و چند روز بعد به دروازه‌های مکه رسیدند (*تاریخ معاصر*، ۲۶۳/۱). «حزب ملی حجاز» بر شریف حسین فشار آورد و او را واداشت تا به سود پسرش علی کناره‌گیری کند. اما علی نیز که تاب پایداری در خود نمی‌دید در ربیع‌الاول ۱۳۴۳ ق/ سپتامبر ۱۹۲۴ م مکه را به ابن سعود واگذاشت، و چند ماه بعد مدینه و جده نیز به اشغال ابن سعود در آمد (۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۵ م). او در ۲۲ جمادی‌الثانی ۱۳۴۴ ق/ ۷ ژانویهٔ ۱۹۲۶م به عنوان سلطان حجاز و نجد و ملحقات آن بر تخت نشست. یک ماه بعد دولت اتحاد شوروی به عنوان نخستین کشور بزرگ، دولت ابن سعودرا به رسمیت شناخت و هیأت نمایندگی سیاسی این کشور برای نخستین بار وارد جده شد.

ابن سعود از آن پس متوجه عسیر شد و در ربیع‌الثانی ۱۳۴۵ ق/ اکتبر ۱۹۲۶ م اَبها را اشغال کرد وامیرحسن را از عسیر گریزاند و

1. P.Cox

جانشین او را واداشت تا تعهد سپارد که در پیمانهای مخالف وهابیان وارد نشود، اما ۴ سال بعد او را نیز از میان برداشت و عسیر را رسماً به خاک خود ملحق کرد.

دراین روزگار که انگلستان از پشتیبانی خانوادهٔ شریف حسین در مقابل سعودیان شانه خالی کرده بود، برای سیطره بر مناطق میان مدیترانه و خلیج فارس و حفظ خطوط ارتباطی خود، طرحی دیگر افکند و کوشید تا خاندان هاشمی را در بخشهای دیگری از مناطق عربی تحت نفوذ خود به حکومت بنشاند. از این رو با تشکیل کشور اردن و حکومت دادن به امیرعبدالله کوشید تا بخشی از نجد را به قلمرو او بیفزاید. ابن سعود به مخالفت برخاست و انگلستان از بیم عقیم ماندن طرح خود مجبور شد امتیازی برای ابن سعود قائل شود. پس پیمانی در ۱۳۴۵ ق/۱۹۲۷م میان انگلستان و ابن سعود به امضا رسید که طی آن انگلستان استقلال کامل و مطلق ابن سعود را به رسمیت می‌شناخت (شوادران، ۲۶۷) و دست او را برای بیرون راندن علی پسر شریف حسین از حجاز باز می‌گذاشت. ابن سعود در برابر، به تشکیل امیر نشین اردن تن در داد و از دشتی که نجد و سوریه را به یکدیگر می‌پیوندد چشم پوشید و آن را به اردن شرقی واگذاشت. در عقد این پیمان کوششهای جان فیلبی که روابط دوستانه‌ای با ابن سعود داشت و سرانجام عضو شورای خصوصی او شد، نقش مهمی بازی کرد (فیلبی، 421, 422).

در رجب ۱۳۴۵ ق/ژانویهٔ ۱۹۲۷م، پادشاهی رسمی ابن سعود برحجاز و نجد و مناطق پیوسته به آن اعلام گردید (همو، 439) و در محرم ۱۳۴۶ ق /ژوئیه ۱۹۲۷م همایشی اسلامی و سراسری در مکه بر پا شد و نمایندگان کشورهای اسلامی و عربی قطعنامه‌ای صادر کردند و طی آن عبدالعزیز بن عبدالرحمن، معروف به ابن سعود را حافظ «عتبات مقدسهٔ اسلامی» در مکه و مدینه خواندند (تاریخ معاصر، ۲۶۴/۲).

ابن‌سعود پس‌از آن به‌اصلاحات داخلی پرداخت:در صفر ۱۳۴۶ ق/ اوت ۱۹۲۷ م فرمانی به منظور اصلاح سازمان دادرسی از سوی شاه صادر شد که برپایهٔ آن قانون بدوی سنتی لغو گردید و به جای عادات قبیله‌ای، قضاوت شرعی رواج یافت و به جای شیوخی که از پیش خود به داوری می‌پرداختند، قاضیانی از سوی او مأمور دادرسی شدند. در سراسر کشور دادگاههای عادی بَدْوی، و در دو شهر مکه و مدینه، دادگاههای شرعی عالی گشوده شد و در مکه انجمنی برای بررسی کار داوری تشکیل گردید که بالاترین سازمان حقوقی کشور به شمار می‌رفت. اصلاح سازمان دادگستری، نظام قبیله‌ای را به لرزه در آورد و به‌نیروی دولت مرکزی بسیار افزود. درجمادی‌الاول ۱۳۵۲ ق/ سپتامبر ۱۹۳۲م فرمان یکپارچه کردن سرزمینهای تحت سلطنت شاه صادر گشت و کشور از آن پس به نام «کشور پادشاهی عربستان سعودی» خوانده شد. یکنواخت سازی نظام اداری دولت برپایهٔ گسترش اختیارات وزیران و مجلس قانونگذاری حجاز که در ۱۳۴۵ ق/۱۹۲۶م تأسیس شده بود و نجد و دیگر مناطق را دربرداشت، با پایه‌گذاری وزارتخانه‌هایی برای دستگاه فرمانروایی انجام گرفت. در ۱۳۵۳ ق /۱۹۳۴م منطقهٔ حجاز به ۱۴ امیرنشین تقسیم شد که معمولاً یک نجدی بر هر یک از آنها فرمان می‌راند. آنچه فرمانروایی سعودیان راپابرجا کرد، متمرکز شدن همهٔ مقامهای عالی دولتی در دست افراد آل سعود بود. فرمانروای نجد پسر نخست شاه یعنی سعود و فرمانروای حجاز، پسر دیگرش فیصل بود.

ابن سعود برای استوار کردن پایه‌های قدرتش برمنطقه‌هایی که اخیراً به قلمرو خود افزوده بود اهمیت بسیار قائل بود. وی انجمنی از شیوخ قبیله‌ها برپا کرد و وادارشان ساخت که زکات را بی‌کم و کاست و به هنگام بپردازند و از آیین اسلام ــ نه آیینهای عشیره‌ای ــ پیروی کنند و تأمین امنیت حاجیان را در سرزمینهای خویش تا مکه به گردن گیرند.

بر پایهٔ درخواست ابن سعود، میان قبیله‌های حجاز پیمانهای آشتی بسته شد. وی ۵۰ تن از بزرگان وهابی را به سوی قبایل حجاز فرستاد تا مردم را به این کیش فراخوانند و از آنها بخواهند که در آبادیها خانه گزینند. این وهابیان، جز در منطقهٔ حاصلخیز طایف که ۶٬۰۰۰ تن بیابان‌گرد را سکنی دادند، نتوانستند در جایی دیگر بیابان‌گردان را اسکان دهند. برخی از قبایل بیابان‌گرد مانند قبیله «حرب» به ایستادگی برخاستند و ابن سعود آنها را به شدت سرکوب کرد و گروگانهایی از آنها گرفت. آنگاه در سرزمین ایشان پادگانهایی برپا ساخت و برای تعقیب قبایلی که به عادت دیرین، حاجیان را چپاول می‌کردند، گردانهایی ویژه پدید آورد و مسئولیت رفتار افراد قبایل را به گردن شیوخ آنها انداخت. اما این چیرگیها، موجب بروز مخالفتهایی سخت با ابن سعود شد. از سوی دیگر انگلیسیان در میان قبایل برضد سعودیها به تحریک پرداختند و عراق را به زیر پا نهادن پیمان عقیر وایجاد پاسگاههایی در منطقه بی‌طرف واداشتند. از این رو بسیاری از علما و «اخوان» وهابی که خواستار جهاد برضد عراق بودند، به صف مخالفان ابن سعود پیوستند. ابن سعود نخست از کوچیدن بیابان‌گردان و «اخوان» وهابی به کشورهای تحت حمایت بریتانیا جلوگیری کرد و در ۱۳۴۵ و ۱۳۴۶ ق/۱۹۲۷ و ۱۹۲۸م در شهر ریاض گردهماییهایی از رؤسای «اخوان» و علمای وهابیت برپا ساخت. اعضای این گردهماییها خواستار کاهش مالیاتها، به کارنبردن اتومبیل و تلگراف و دیگر ابزارهای نوین و اعلام جهاد در برابر عراق شدند. ابن سعود با کاهش مالیات موافقت کرد و توانست از راه سخن گفتن و قانع کردن و پول پراکندن و بیم دادن، در میان مخالفان شکاف اندازد. لیکن «اخوان» بر مواضع خود پای فشردند و ایستگاه رادیو مکه را ویران کردند. ابن سعود فرمان اعدام گردانندگان آشوب را صادر کرد، ولی ادامهٔ ساختمان دو ایستگاه رادیویی در ریاض و حایل متوقف گشت.

زورمندترین دشمن ابن سعود، فیصل الدویش، شیخ بزرگ قبیلهٔ مطیر بود که با محمد، برادر و خالد برادرزادهٔ ابن سعود همداستان شد.

اینان به کمک یکدیگر کوشیدند بر تخت فرمانروایی چیره شوند. فیصل الدویش برای وادار ساختن عراق به جنگ با ابن سعود، مرزهای آن کشور را آماج حملات خود ساخت. ابن سعود برای پیشگیری از این مخالفتها، قبیلهٔ مطیر را محاصره کرد و از دادن کمکهای سالانه به ایشان خودداری ورزید. انگلستان که می‌کوشید به آتش این نابسامانیها دامن زند، ظاهراً برای سرکوب یاغیان، در رمضان ۱۳۴۶ ق/فوریهٔ ۱۹۲۸ م با هواپیماهای خود و نیروهای ارتش عراق به نجد حمله کرد، اما قبایل طرفدار ابن سعود آماج این حملات واقع شدند. دویش از فرصت سود جست و قبیله‌ها را به جنگ با عراق و انگلستان فراخواند و خود به شمال نجد تاخت. ابن سعود در جمادی الاول ۱۳۴۷ ق/اکتبر ۱۹۲۸ م انجمنی از نمایندگان شهرها و آبادیها و قبیله‌ها برپا کرد و پس از آنکه مسئولیت ایجاد پاسگاههای نظامی عراق را در منطقهٔ بی طرف به گردن دویش انداخت، اعلام داشت که می‌خواهد از حکومت کناره‌گیرد، اما اعضای انجمن نپذیرفتند و پس از آنکه سوگند وفاداری نسبت به او یاد کردند، وادارش ساختند که در نشستی ویژه، همهٔ اختلافهای خود را با دویش حل کند. اما دویش گردن ننهاد و «اخوان» قبیلهٔ او باردیگر به شمال نجد هجوم بردند و به کشتار و چپاول بیابان گردان قبایل شمّر، عنیزه و شفیر که هوادار ابن سعود بودند، دست گشودند و به غارت کاروانهای بازرگانی راه ریاض و خلیج فارس پرداختند. ابن سعود سپاهی به جنگ فرستاد.این سپاه توانست با نبردی خونین آتش آشوب را فرو نشاند،و سرکردگان قبیله‌های گردنکش مطیر، عجمان، و عتیبه اعدام شدند، ولی فیصل الدویش را که زخمی شده بود،رها ساختند. با اینهمه نیروی یاغیان برای همیشه سرکوب نشد،زیرا در اواسط۱۳۴۸ ق/ ۱۹۲۹ و ۱۹۳۰ م، موج تازه‌ای از نا آرامیها شمال نجد (از کوهستان شمّر تا خلیج فارس) را فرا گرفت. دو قبیله عتیبه و مطیر که فیصل الدویش پس از بهبودی رهبری آنها را به دست گرفته بود، به قبیلهٔ شورشی عجمان پیوستند و دولتهای کویت و عراق به دویش یاری رساندند. انگلستان نیز برای سرکوب آشوب، به ابن سعود جنگ افزار فروخت. بدین سان پس از پیکاری سخت، شورش فرو نشانده شد و رهبران آن اعدام شدند (همان، ۲۶۳/۱ ـ ۲۶۹).

ابن سعود پس از چیرگی بر مشکلات داخلی، برای ظاهر شدن در صحنهٔ سیاست منطقه به ایجاد و تحکیم روابط خارجی با دولتهای عربی و غیر عربی دست زد: دولت انگلستان سرانجام دولت سعودی را به رسمیت شناخت و در جده با ابن سعود پیمان دوستی بست. در ۱۳۴۸ ق/۱۹۲۹م با آلمان پیمان دوستی امضاء شد و در ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰م با کویت پیمان بازرگانی و رفع اختلافهای مرزی منعقد گردید. شاهزاده فیصل در ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م از اتحاد شوروی دیدار کرد و ابن سعود در ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۳م با اردن هاشمی پیمان دوستی و حسن همجواری و با ایتالیا پیمان دوستی برقرار ساخت و در ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴م پس از پایان نبرد با یمنیها بر سر منطقهٔ مرزی عسیر نجران، جیزان و اشغال تهامه، با امام یحیی بدر پیمان دوستی امضا کرد و در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م روابط خود را با خاندان هاشمی در عراق بهبود بخشید. سپس برای تقویت پیوندهای خود با کشورهای عربی در ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶م با مصر پیمان دوستی به امضاء رسانید و با آن کشور پیوند سیاسی برپا کرد.

در سالهای بحران اقتصادی جهان (۱۹۲۹ـ۱۹۳۳م) وضع اقتصادی عربستان به سبب کاهش حاجیان و خشکسالی سالهای ۱۳۵۰ـ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۱ـ۱۹۳۲م سخت ناهنجار شد. بدهیهای دولت در ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م به ۲۱۹٬۰۰۰ لیرهٔ استرلینگ رسید و اروپاییان درخواست وام از سوی ابن سعود را رد کردند. در چنین شرایطی کمپانی نفتی «استاندارد اویل» کالیفرنیا، گفت‌وگوهای خود را با ابن سعود پیرامون گرفتن امتیاز نفت در بخش خاوری کشور، در برابر پرداخت وام، آغاز کرد. شرکت یاد شده در ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م توانست در برابر پرداخت ۱۳۰٬۰۰۰ دلار وام، امتیاز استخراج نفت از ۹۳۲٬۰۰۰ کم۲ را برای ۶۶ سال به دست آورد و برای بهره‌برداری از حوزه‌های نفتی، شرکتی فرعی به نام «شرکت نفت‌استاندارد عرب ـ کالیفرنیا»[1] بنیاد نهد. این شرکت بجز امتیاز استخراج نفت، امتیاز بیرون آوردن دیگر کانهای گرانبهای عربستان سعودی را در زمینی به مساحت ۱۵۳٬۰۰۰ کم۲ به دست آورد.

با آغاز جنگ جهانی دوم ابن سعود اعلام بی‌طرفی کرد، ولی ورود امریکا به جنگ و نیاز شدید متفقین به نفت باعث شد که ابن سعود خواه ناخواه به اردوی متفقین گرایش یابد. دولت آمریکا تا آن هنگام به‌طور مستقیم توجهی به عربستان سعودی نداشت و شرکتهای نفتی به صورت خصوصی با ابن سعود دادوستد می‌کردند و حتی تا ۱۳۵۹ ق /۱۹۴۰م دولت آمریکا نمایندهٔ سیاسی در دربار ابن سعود نداشت. پس از آغاز جنگ، ابن‌سعود فشار سنگینی از سوی آلمان و ایتالیا برای متمایل ساختن او به سوی نیروهای محور تحمل کرد. ناوگان ایتالیا که در آبهای دریای سرخ نزدیک اریتره بود، به کرانه‌های عربستان نزدیک می‌شد و گروبا، سفیر آلمان در این کشور، در چاههای نفت خرابکاری می‌کرد. هیتلر در ۱۳۶۰ ق /۱۹۴۱م نامه‌ای برای ابن سعود نوشت و او را به نبرد با انگلستان تشویق کرد و نوید داد که وی را به پادشاهی همهٔ اعراب خواهد رسانید، ولی سقوط دولت گیلانی در عراق و بیرون رفتن ایتالیاییها از مستعمره‌های افریقایی خود، ابن سعود را واداشت که از کشورهای محور دوری گزینند. او در ۱۳۶۰ ق /۱۹۴۱م پیمان دوستی با آلمان را فسخ و گروبا را از کشور اخراج کرد و در صفر / فوریهٔ سال بعد ایتالیاییها را بیرون راند، اما چون به علت بروز جنگ و پایین بودن میزان استخراج نفت و کاهش تعداد حاجیان سخت تنگدست شده بود، از امریکا و انگلستان تقاضای وام کرد و یادآور شد که در صورت عدم توجه به درخواست او از استخراج نفت

1. California Arabian Standard Oil Company

جلوگیری خواهد کرد (لنچافسکی، ۴۴۶، ۴۴۷). سرانجام از محل وامی که آمریکا به انگلستان پرداخت، ابن سعود را نیز سهمی رسید و سپس وی بر پایهٔ قانون «وام و اجاره» آمریکا، در خلال جنگ ۹۹ میلیون دلار از این کشور وام گرفت. امریکا در جمادی‌الاول ۱۳۶۲ ق /مه ۱۹۴۳م با عربستان سعودی روابط سیاسی برقرار ساخت و در همین سال نام «شرکت نفت استاندارد عرب ـ کالیفرنیا» به «شرکت نفت عرب ـ امریکا» (آرامکو)[1] تبدیل شد و آمریکا برای هدایت عملیات جنگی در این سوی جهان، پایگاهی هوایی در ظهران تأسیس کرد (تاریخ معاصر، ۲۶۹/۱-۲۷۳)، ولی این مطلب برای افشانشدن نقض بی‌طرفی ابن سعود کاملاً پنهان ماند. این روزگار را در حقیقت باید پایان سلطهٔ بریتانیا و آغاز نفوذ ایالات متحدهٔ آمریکا در عربستان دانست (پترسون، 470).

نزدیکی روزافزون ابن سعود به متفقین، به‌ویژه دیدار او با روزولت در ناو جنگی آمریکا موسوم به کوئینسی در ۱۳۶۴ ق /۱۹۴۵م که موجب سپردن بنادر سعودی در خلیج فارس به ناوهای انگلیسی و آمریکایی شد و تعهد روزولت به اینکه آمریکا بدون گفت‌وگوهای زمینه‌ساز با عربها و یهودیان موضع خود را در قبال مسألهٔ فلسطین دگرگون نکند، باعث شد که ابن سعود در ربیع‌الاول ۱۳۶۴ ق /مارس ۱۹۴۵م به آلمان اعلان جنگ دهد (لنچافسکی، ۴۴۸). در همان سال شماری از افسران ارتش سعودی به رهبری خلبانی به نام عبدالله مندیلی کودتایی بر ضد ابن سعود طرح‌ریزی کردند، ولی ناکام ماندند و پیش از آغاز عملیات دستگیر شدند (عربستان، ۱۱۳). نخستین اعتصاب کارگران نفت در سازمانهای آرامکو نیز در همین سال رخ داد. کارگران در این اعتصاب خواستار بهبود شرایط کار و افزایش دستمزد بودند، ولی اعتصاب به سرعت سرکوب شد و سازمان‌دهندگان آن دستگیر شدند. با اینهمه اعتصاب‌کنندگان پس از ۲ هفته به بخشی از خواستهای خود رسیدند. این پیروزی باعث شد که پیشه‌وران و کارگران شهر هفوف نیز ۳ روز دست به اعتصاب زدند و به خواستهای خود دست یافتند (تاریخ معاصر، ۲۷۸/۱).

در این میان سعودبن عبدالعزیز، ولیعهد عربستان، در پی گفت‌وگوهای زمینه‌ساز در ۱۳۶۲ ق /۱۹۴۳م در قاهره پیرامون همبستگی اعراب، پروتکلها و منشور اتحادیهٔ عرب را امضاء کرد. به درخواست او در این سندها بندی دربارهٔ تضمین استقلال سوریه و لبنان و پایدار ماندن مرزهای کشورهای عربی گنجانده شد. سپس در ۱۳۶۵ ق /۱۹۴۶م ابن‌سعود نسبت به دعوت ترومن از ۱۰۰٬۰۰۰ یهودی برای مهاجرت به سرزمینهای اشغالی اعتراض کرد. سال بعد، رأیِ موافق آمریکا به قطعنامهٔ سازمان ملل در ۱۳۶۶ ق /۱۹۴۷م دایر بر تجزیهٔ فلسطین، روابط این دولت را با ابن سعود تیره‌تر ساخت، ولی منجر به قطع مناسبات نشد. چندی بعد روابط فیمابین رو به گرمی نهاد و در ۱۳۶۷ ق /۱۹۴۸م ناوگان آمریکا وارد خلیج فارس شد و برای نخستین‌بار مقامات نظامی آمریکا از عربستان دیدار کردند.

در این وقت که درآمد آل‌سعود از نفت به ۵۰٪ افزایش یافته و به ۲۵۰ میلیون دلار در سال رسیده بود، ابن سعود به فعالیتهای عمرانی و اعطای وام به سوریه و تنظیم و اجرای طرح بودجهٔ کشور و تأسیس وزارتخانه‌هایی چون آموزش و پرورش، کشاورزی و بازرگانی و ساختن بیمارستانها و مدارس دست زد. وی مقارن فرونشاندن اعتصابات کارگری، پس از ۵۱ سال حکومت و ۷۳ سال زندگی درگذشت.

۱۹. سعودبن عبدالعزیز (حک‍ ۱۳۷۲ ـ ۱۳۸۴ ق / ۱۹۵۳ ـ ۱۹۶۴م)، معروف به «ملک سعود». وی پس از مرگ پدر رشتهٔ کارها را در دست گرفت. برادرش فیصل که خود را برای حکومت شایسته‌تر می‌دانست و این معنی به روشنی از خلال فعالیتهای وی در روزگار ملک‌سعود، همچون اشغال پستهای حساس کشوری، رهبری مذاکرات سیاسی‌واقتصادی بادولتهای بیگانه، وموضع‌گیری دربرابر ملک‌سعود دیده‌می‌شد، می‌کوشید باایجاداصلاحاتی نه‌تنها محبوبیت، بلکه‌قدرتی به‌دست‌آوردوراه‌رابرای‌دستیابی‌به‌تخت‌هموار سازد. در صفر ۱۳۷۳ق / اکتبر ۱۹۵۳م کابینه‌ای به ریاست شاه برپا شد و فیصل که از پشتیبانی گروه «چپ‌گرای» خانوادهٔ درباری موسوم به «شاهزادگان آزاده» به رهبری طلال برادر شاه برخوردار بود، به معاونت نخست‌وزیری و وزارت امور خارجه رسید. در آن ایام که جمال عبدالناصر رهبری جهان عرب را در مقابل رژیم اسرائیل و متحدان او به‌عهده داشت، ملک‌سعود از سویی برای رهایی از انزوای سیاسی و از سوی دیگر برای ایستادگی در برابر هاشمیان اردن و عراق که از پشتیبانی انگلستان برخوردار بودند، سیاست دوستی با مصر را در پیش گرفت و پس از امتناع از ورود به پیمان بغداد، در ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۵م دو پیمان دفاعی جداگانه با مصر و سوریه به امضا رسانید («خاورمیانه و...»، II/606) و پیمانی هم با مصر و یمن منعقد کرد (تاریخ معاصر، ۲۷۴/۱-۲۸۱).

در این ایام روابط عربستان و انگلستان بر سر واحهٔ بوریمی که در مرز عربستان سعودی و ابوظبی و عُمان است، به جهت ذخایر نفتی منطقه گرفتار بحران شد. ارتش سعودی در ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م این واحه را اشغال کرد، ولی با حملهٔ نیروهای ابوظبی و مسقط در ۱۳۷۲، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳، ۱۹۵۴م رو به روشد. با میانجیگری آمریکا در ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م پیمانی بسته شد مبتنی برآنکه انگلیسیان در بخش شمالی این واحه به اکتشاف و استخراج نفت بپردازند و آمریکاییان در بخش جنوبی آن، ولی انگلستان به زودی پیمان را نقض کرد و در ربیع‌الاول ۱۳۷۵ق/ اکتبر ۱۹۵۵م نیروهای ابوظبی و مسقط، زیر فرمان افسران انگلیسی، به بوریمی حمله کردند و عربستان به سازمان ملل شکایت برد، ولی چندی بعد شکایت خود را پس گرفت و آماده شد تا با انگلستان بر سر میز مذاکرات بنشیند. این گفت‌وگوها که در

1. Arabian-American Oil Company (ARAMCO)

۱۳۷۴ ـ ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵ ـ ۱۹۵۶م در واشنگتن و قاهره انجام گرفت، موجب دستیابی به راه حل مورد قبول طرفین نشد تا آنکه دولت سعودی در ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م در برابر اشغال خاک مصر (بیابان سینا) توسط نیروهای انگلیس و اسرائیل و فرانسه، روابط سیاسی خود را با انگلستان قطع کرد (هووارث، 235-233؛ کیلی، ۳۷، ۳۸) و ملک سعود کمک مالی هنگفتی برای مصر ارسال داشت. سپس نمایندگان مصر، سوریه، عربستان سعودی و اردن در جمادی الثانی ۱۳۷۶ق/ژانویهٔ ۱۹۵۷م انجمنی در قاهره برپا کردند و طی قطعنامهٔ مشترکی دکترین آیزنهاور را محکوم ساختند و از ملک سعود خواستند که در دیدار با آیزنهاور، او را از دیدگاهشان دربارهٔ این نظریه آگاه سازد، اما چون ملک سعود به آمریکا رفت، تعهدات خود را در کنفرانس قاهره نادیده گرفت و خواستهٔ میزبان را گردن نهاد. وی پذیرفت که دکترین آیزنهاور را به رسمیت شناسد و در برابر دریافت کمکهای اقتصادی و نظامی، مجدداً پایگاه هوایی ظهران را به رغم ناخشنودی سخت مردم عربستان و ناآرامیهای تابستان ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م برای ۵ سال دیگر به اجارهٔ آمریکا دهد. ملک سعود چون از مسافرت بازگشت با مخالفتهای همگانی داخلی و ناخشنودی رؤسای جمهور مصر و سوریه در کنفرانس تازهٔ قاهره (رجب ۱۳۷۶ق/ فوریهٔ ۱۹۵۷م) روبه‌رو گشت و به ناچار از پشتیبانی دکترین آیزنهاور دست کشید، ولی پس از پایه‌گذاری جمهوری متحد عربی، مرکب از مصر و سوریه در شعبان ۱۳۷۷ ق / فوریهٔ ۱۹۵۸م، از حمایت این جمهوری خودداری ورزید و در کار پی‌ریزی «اتحادیهٔ عربی»، مرکب از عراق و اردن، شرکت جست (تاریخ معاصر، ۲۷۵/۱) که روابط این دو کشور را با مصر تیره‌تر ساخت و نیز بحرانی سخت در داخل دستگاه هیأت حاکمهٔ سعودیها پدید آورد. برادران سعود، به ویژه فیصل که همواره مترصد بسط نفوذ خود بودند، از ملک سعود خواستند که دو مشاور خود و نیز سفیر آمریکا را اخراج کند و برادران شاه را از حقوق مساوی با پسرانش برخوردار گرداند، یا به سود فیصل از کارهای اجرایی دست بدارد. ملک سعود طرح اخیر را نپذیرفت، ولی در ۶ رمضان و ۲۰ شوال ۱۳۷۷ ق /۲۷ مارس و ۱۰ مهٔ ۱۹۵۸م قانونهایی نهاده شد که برپایهٔ آنها کارهای اجرایی به فیصل که به نخست وزیری رسید، منتقل گشت و نیروی سیاسی در دست سعود باقی ماند. به نخست وزیر اختیار داده شد که برای سامان دادن به کارهای کشور اقدامهای بایسته انجام دهد. این دو قانون، قدرت پادشاه را محدود کرد و به قدرت وزیران افزود. قرار براین شد که اگر هیأت دولت تصمیمی بگیرد و پادشاه آن را امضا نکند، پس از یک ماه در صورت تغییر نیافتن نظر اعضای دولت، به مورد اجرا درآید. اما ملک سعود که نمی‌توانست رقیبی نیرومند چون فیصل را در کنار خویش بپذیرد، در ۲ رجب ۱۳۸۰ق/۲۱ دسامبر ۱۹۶۰م او را برکنار کرد و خود کابینه‌ای با شرکت ۶ وزیر از بیرون خاندان سعودی تشکیل داد و برنامه‌هایی برای اصلاحات داخلی و تدوین قانون اساسی جدید عرضه داشت. قانون اساسی تازه‌ای که «شاهزادگان آزاده» نوشتند و گذراندند، نشان می‌داد که عربستان سعودی از پادشاهی مطلق به پادشاهی مشروطه مبدل می‌گردد. آنگاه دو ادارهٔ کل، یکی برای کار و دیگری برای امور اجتماعی، پایه‌گذاری شد و کمیته‌ای به ریاست امیر طلال، وزیر دارایی، مأمور برنامه‌ریزی گشت. در سازمانهای دولتی، دادگاههایی برای مبارزه با فساد گشوده شد و گروه وزیران تصویب کرد قرارداد اجارهٔ پایگاه هوایی ظهران با آمریکا تمدید نگردد. در این میان «مفتی دیار سعودی» خواهان آن شد که قانونها و تصمیمهای دولت بی‌اظهار نظر و إعمال رأی او به اجرا در نیاید. امیر طلال وزیر دارایی به مخالفت برخاست، ولی شاه از رأی مفتی پشتیبانی کرد. نیز کوششهای طلال برای سامان دادن به وضع مالی کشور با مخالفت سعود روبه‌رو گشت و پیشنهاد او دربارهٔ ملی کردن شرکت خصوصی برق هم رد شد و اجرای قانون اساسی هر روز به روز دیگر موکول می‌گردید تا اینکه منجر به بروز تشنجهایی شد. شاه در پاسخ این ناآرامیها در ربیع الثانی ۱۳۸۱ق/سپتامبر ۱۹۶۱م «شاهزادگان آزاده» و پیشاپیش ایشان، طلال را از کابینه اخراج کرد و پسران خود را به جای آنان گماشت. طلال به بیروت رفت و در ربیع الاول ۱۳۸۲ق/اوت ۱۹۶۲م بر ضد رژیم عربستان به پیکار برخاست.

در این زمان روابط سعودیها و جمهوری متحد عربی روبه تیرگی نهاده بود و مصریان ملک سعود را متهم کرده بودند که برای متلاشی ساختن این جمهوری جوان دست به توطئه زده است. ملک سعود در جمادی الثانی ۱۳۸۰ق/ نوامبر ۱۹۶۱م به بهانهٔ درمان روانهٔ آمریکا شد و در غیاب او فیصل پرده از روی کودتایی نظامی برداشت. ملک سعود پس از بازگشت رشتهٔ کارها را در دست گرفت وکابینهٔ تازه‌ای تشکیل داد. سپس تابعیت امیرطلال را که در بیروت به مخالفت با سلطنت او برخاسته بود لغو کرد و املاک و داراییهای او را گرفت. «شاهزادگان آزاده»نیز خود از تابعیت عربستان چشم پوشیدند و به قاهره رفتند و سازمان «سعودیان آزادیخواه» را بنیاد نهادند. ملک سعود که در این هنگام در تکاپوی ایجاد جبهه‌ای برای مقابله با جمهوری متحد عربی بود، با ملک حسین پادشاه اردن وارد گفت وگو شد. هیأتهای نمایندگی عربستان و اردن، برپایهٔ گفت وگوهای رهبران دو کشور، پیش نویس پیمان دو جانبه‌ای تهیه کردند. به دنبال آن فرماندهی ارتش واحد ایشان پی‌ریزی شد و اختلافهای مرزی از میان برخاست.

در همان زمان امام محمد البدر در پی پیروزی جمهوریخواهان یمن به عربستان سعودی گریخت. سعودیها برای کمک به البدر و مقابله با نظام جدید یمن به فعالیت پرداختند و سرانجام به یاری متحدان غربی خود به یمن حمله بردند. حکومت ژنرال عبدالله سلاّل، روابط خود را با عربستان سعودی قطع کرد و همهٔ بانکهای عربستان را در آن کشور بست.

موضع ملک سعود در برابر رژیم نوین یمن و حملهٔ نیروهای این کشور به آنجا، با مخالفت وزرای کابینه و گروهی از نظامیان رو به رو

گشت. ۶ تن از وزیران، طی نامه‌ای به شاه، خواستار باز ایستادن جنگ، به رسمیت شناختن نظام جمهوری یمن و دست کشیدن از همکاری با اردن شدند. ملک سعود بار دیگر خود را تنها یافت و به ناچار فیصل را به همکاری و ادارهٔ امور کشور باز خواند. فیصل که ریاست هیأت نمایندگی عربستان در سازمان ملل متحد را به عهده داشت،وارد کشور شد و با تشکیل کابینه و تصدّی نخست‌وزیری و وزارت امور خارجه، رشتهٔ کارها را در دست گرفت. در این میان ملک سعود برای دومین بار به عنوان درمان از کشور خارج شد. فیصل فرصت را غنیمت شمرد و با کنار زدن طرفداران شاه، یاران خویش را به جای آنان نشاند و قبیله‌های طرفدار او را خلع سلاح کرد و کسان خود را به فرمانداری ایالتهای جنوبی برگماشت. نیز در همان سال، با آغاز گفت وگوهای عربستان و انگلستان بر سر واحهٔ بوریمی، روابط سیاسی دو کشور مجدداً برقرار شد (کیلی، ۳۷، ۳۸) و فیصل از افسران انگلیسی دعوت کرد تا ارتشی از بدویان برای سعودیها تشکیل دهند. ملک سعود در ذیحجهٔ ۱۳۸۲ق/ آوریل ۱۹۶۳م به ریاض بازگشت، ولی با مخالفت برادرانش رو به رو شد و مجبور گردید مجدداً به عنوان درمان کشور را ترک گوید.

در آغاز دخالت سعودیها در یمن، فعالیت مهاجران عربستان در جمهوری متحد عربی رو به افزایش نهاد. امیرطلال در جمادی الاول ۱۳۸۲ق/ اکتبر ۱۹۶۲م «جبههٔ رهایی بخش عربی» را پایه گذارد و برنامهٔ آن را رسماً اعلام کرد، اما به سبب ناهمگونی عناصر تشکیل دهندهٔ جبهه بیش‌تر فعالیتهای آن به ناکامی کشید. در قاهره، سازمان مخالف دیگری فعالیت می‌کرد به نام «همبستگی مردم جزیرهٔ عربی». این سازمان، برای یکپارچه کردن همهٔ نیروهای مخالف با سلطنت سعودیها، در شعبان ۱۳۸۲ق/ دسامبر ۱۹۶۲م با جبههٔ رهایی بخش عربی در آمیخت و به «جبههٔ آزادی بخش میهنی عربی» موسوم گشت، ولی تندروی این سازمان جدید گروه طلال را برای همیشه از جنبش جمهوریخواهی دور کرد و در نتیجه «جبههٔ آزادی بخش میهنی عربی» در ربیع الثانی ۱۳۸۳ق/ اوت ۱۹۶۳م به دو گروه نخستین تقسیم شد. شاهزادگان آزاده محل کار خود را به بیروت منتقل کردند و برخی از آنان با ابراز پشیمانی به عربستان بازگشتند.

در این روزگار که فیصل پیروزی خود را بر ملک سعود و دستیابی بر تخت سلطنت نزدیک می‌دید، کوشید تا با خشنود ساختن جناحهای مخالفِ دخالت سعودیها در امور یمن، موضع خود را استحکام بخشد. از این‌رو در ذیقعدهٔ ۱۳۸۲ ق/ آوریل ۱۹۶۳ م پس از مذاکراتی بر سر اوضاع یمن، پیمان تعیین مرزهای یمن بسته شد. طبق این پیمان مقرر گشت که نیروهای مصری از خاک یمن بیرون روند و جمهوری متحد عربی، عربستان و اردن از دخالت در امور داخلی این کشور دست بردارند، اما این پیمان بارها از هر دو سوی نقض شد. در رمضان ۱۳۸۳ ق/ ژانویهٔ ۱۹۶۴ م گردهمایی سران کشورهای عربی برپا گردید. ملک سعود نیز در این گردهمایی شرکت جست و با ژنرال عبدالله سلال رئیس جمهور یمن و عبدالناصر رئیس جمهوری متحد عربی روبه‌رو گشت و پشتیبانی خود را از پایان جنگ اعلام داشت و جمهوری یمن را به رسمیت شناخت.

ملک‌سعود پس از بازگشت به ریاض، بار دیگر نیروی کامل فرمانروایی خود را مطالبه کرد، ولی فیصل و بیش‌تر افراد خاندان درباری به خواهش او وقعی ننهادند. در گردهمایی مقامات عالی رتبه و شیوخ مقرر شد که ملک‌سعود رئیس اسمی دولت بماند و کارهای اجرایی در دست فیصل، نخست‌وزیر باشد، ولی ملک‌سعود نپذیرفت. گردهمایی شیوخ و علمای روحانی در ذیقعدهٔ ۱۳۸۳ ق/ مارس ۱۹۶۴ م نظر گردهمایی پیشین را تأیید کرد، و در ۲۵ جمادی الثانی ۱۳۸۴ ق/ ۱ نوامبر ۱۹۶۴ م ملک‌سعود طی بیانیه‌ای رسمی از مقام خود خلع شد و فیصل بر تخت نشست. در رمضان ۱۳۸۴ ق/ ژانویهٔ ۱۹۶۵ م سعود طی نامه‌ای فیصل را پادشاه قانونی کشور خواند و سوگند یاد کرد که نسبت به او وفادار بماند، اما چندی نگذشت که برای مبارزه با فیصل به عبدالناصر روی آورد و کوشید تا ارتشی خصوصی پدید آورد. وی که تا ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م بیش‌تر اوقات خود را در آتن گذرانیده بود، با کمک عبدالناصر به یمن رفت و با انقلابیان آن کشور که پیش‌تر با ایشان بد سگالی کرده بود، دیدار کرد و ناصر را بهترین دوست خود خواند (لیسی، ۵۵۷/۲). وی سپس به‌آتن بازگشت و درذیحجهٔ ۱۳۸۸ق/ فوریه ۱۹۶۹ م درگذشت.

۲۰. فیصل بن‌عبدالعزیز (حک: ۱۳۸۴ ـ ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۶۴ ـ ۱۹۷۵م). او یکی از مشهورترین فرمانروایان آل‌سعود بود و در جنگهای پدر با آل رشید و شریفان مکه شرکت جست. پس از مرگ او و آغاز سلطنت ملک سعود به تکاپو افتاد تا قدرتی کسب کند. در آن ایام با استفاده از ناتوانی ملک‌سعود در ادارهٔ کامل امور و پیشنهاد طرحهای اصلاحی، به مقام وزارت امور خارجه و سپس نخست‌وزیری دست یافت و راه را برای دستیابی به تخت هموار ساخت. وی در دوران نخست‌وزیری که مستقل‌ازشاه‌ادارهٔ اموررادردست داشت (نک: شم ۱۹ درهمین مقاله)، در شوال ۱۳۷۷ ق/ آوریل ۱۹۵۸ م عربستان را وارد جرگهٔ کشورهای طرفدار سیاست بی‌طرفی مثبت (عدم تعهد) کرد و ستیزه‌جویی فرانسه با الجزایر و پنجه‌افکندن انگلستان بر واحهٔ بوریمی و دخالت در شیخ‌نشینهای خلیج‌فارس و پشتیبانی آمریکا از اسرائیل را محکوم شمرد. در زمینهٔ سیاست داخلی، بندر جده را ملی ساخت و آزادی دادو ستد بازرگانان دیگر کشورهای عرب را به سود بازرگانی محلی محدود کرد. نیز سیاست صرفه‌جویی سخت‌گیرانه‌ای در پیش گرفت و از وارد شدن کالاهای تجملی جلوگیری کرد و هزینهٔ خاندان درباری را اندکی کاست، ولی چون صرفه‌جویی او بودجه‌های مربوط به پیشرفت اقتصادی و فرهنگی کشور را هم دربرمی‌گرفت، بهانه‌ای به دست مخالفان داد.

فیصل بلافاصله پس از آنکه قدرت را دردست گرفت،به‌اختیارات خود افزود: نخست‌وزیری و وزارت امور خارجه و فرماندهی عالی

نیروهای ارتشی را خود عهده‌دار شد و برادرش خالد را به معاونت و سپس جانشینی برگزید.

در ربیع الثانی ۱۳۸۵ ق/ اوت ۱۹۶۵ م پس از کوششهایی که برای بهبود روابط عربستان و مصر به عمل آمد، عبدالناصر و ملک فیصل در باب مسألهٔ یمن به گفت و گو پرداختند که حاصل آن پیمانی بود که مقرر می‌داشت فیصل از دخالت نظامی بر ضد دولت انقلابی یمن و کمک به امام البدر دست بردارد و دولت مصر نیز متعهد می‌شد که نیروهای خود را از یمن فراخواند و داراییهای برخی از سعودیها را که در مصر توقیف شده بود، آزاد کند («خاورمیانه و...»، II/606, 607).

تجاوز اسرائیل به مصر و سوریه و اردن در ربیع‌الاول ۱۳۸۷ ق/ ژوئن ۱۹۶۷ م مردم عربستان را به تکانی سخت واداشت و ایشان به کنسولگری آمریکا در ظهران هجوم بردند. در رأس تنوره کار به تیراندازی کشید و تعدادی از آمریکاییها و عربها زخمی شدند. فیصل برخی از افسران ارتش را بازداشت کرد و مقررات حکومت نظامی برقرار ساخت. آنگاه در پی فشارهای داخلی و خارجی، در کنفرانس سران عرب در خَرطوم (جمادی الاول ۱۳۸۷ ق/ اوت ۱۹۶۷ م)، همراه کویت و لیبی متعهد شد که سالانه ۱۳۵ میلیون لیرهٔ استرلینگ برای بازسازی اقتصاد جمهوری متحد عربی و اردن بپردازد. همچنین مقرر شد که نیروهای جمهوری متحد عربی و عربستان از یمن خارج شوند، اما این گرایش فیصل به جمهوری متحد عربی دوام چندانی نیافت و دوباره دستخوش تیرگی شد. فیصل همزمان با این فعالیتها همکاری خودرا باشرکتهای نفتی‌غرب به‌ویژه آمریکا فشرده‌تر کرد. در ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م کویت و سعودی موافقت کردند که استخراج نفت در منطقهٔ بی‌طرف را به دو شرکت آمریکایی و ژاپنی واگذارند. در ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م سازمان «کشورهای عربی تولیدکننده و صادرکننده نفت» (آاوپک) با شرکت سعودی و کویت و لیبی پی‌ریزی شد و وزیر نفت عربستان دبیرکلی آن را به عهده گرفت. در همین سال دانشگاه ملک عبدالعزیز در مدینه تأسیس شد.

در این ایام دولت بریتانیا به سبب بودجهٔ کمرشکنی که برای نگهـداری نیروهای نظامی خویش در جزایر و شیخ‌نشینهای خلیج‌فارس متحمل می‌شد، نیروهای خود را از منطقه خارج کرد. خروج بریتانیا از منطقه، سعودیان را رودرروی ایران قرار داد که از روزگاری بس دور، جزایر بحرین را طلب می‌کرد و اکنون خواستار بخش بزرگی از فلات قاره بود. پیامد گفت و گوی ملک فیصل و محمدرضا پهلوی پیرامون این سرزمین در سالهای ۱۳۸۵ ـ ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۵ ـ ۱۹۶۸ م انعقاد پیمانی در بارهٔ تقسیم فلات قاره و دفاع مشترک از شیخ‌نشینها به هنگام بیرون رفتن انگلیسیان بود.

ملک فیصل در زمینهٔ سیاست داخلی گامهایی در راه پیشبرد صنایع کشور برداشت. نیز پس از اعمال فشارهایی که یاد آن گذشت، به مصادرهٔ نشریات دست زد و محدودیتهایی برای ورود روزنامه‌های عربی و غیرعربی برقرار کرد. این وقایع و نیز سلطهٔ روزافزون قدرتهای غربی بر نفت عربستان، موجب مخالفت دو تن از برادران شاه به نامهای سلطان و فهد که به ترتیب وزیر دفاع و وزیر کشور بودند گردید و کشمکشهای سختی در درون خاندان آل سعود درگرفت که همراه با ناکامیهای فیصل در روابط خود با جمهوری متحد عربی، موجب انـزوای سیاسی وی در جهـان عرب و بروز جنبشهای آزادیخواهانه در داخل کشور شد. در ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م کودتایی بر ضد فیصل کشف شد. دو سازمان ملی «جنبش ناسیونالیستهای عرب» و «همبستگی مردم شبه جزیرهٔ عربی» این کودتا را طرح‌ریزی کرده بودند. رهبری جناح لیبرال را احمد یوسف طویل به عهده داشت. پس از کشف کودتا، تعداد بسیاری بازداشت شدند و بسیاری از افسران و روشنفکران و دانشجویان به زندان افتادند (تاریخ معاصر، ۳۰۲/۱، ۳۰۳).

ملک فیصل که به دلیل نزدیکی عبدالناصر به شوروی و تمایل شدید سعودیها به غرب هیچگاه نتوانسته بود با ناصر به توافقی درازمدت و واقعی دست یابد و حتی در این اواخر می‌کوشید تا یک همبستگی میانه‌رو از کشورهای باختری عرب (تونس و مراکش) در برابر جبههٔ جمهوری متحد عربی، سوریه، سودان و لیبی برقرار سازد، پس از مرگ عبدالناصر توانست با انورسادات که معتقد به شکست سیاست ناصر در سوسیالیسم عربـی و وابستگی به شوروی بود توافقهایی حاصل کند (لیسی، ۵۷۹/۲). این توافقها به ایجاد روابط بسیار نزدیکی انجامید. در ۲۱ رمضان ۱۳۹۳ ق/ ۱۹ اکتبر ۱۹۷۳ م با آغاز جنگ اعراب و اسرائیل، ملک فیصل طی بیانیه‌ای صدور کلیهٔ محموله‌های نفتی به آمریکا را قطع کرد. در صفر ۱۳۹۴ ق/ فوریهٔ ۱۹۷۴ م کنفرانس اسلامی به ابتکار ملک فیصل در پاکستان تشکیل شد. قطعنامهٔ این کنفرانس ظاهراً بر تمام آرمانهای اعراب صحه می‌گذاشت و مهمتر آنکه برای نخستین بار سازمان آزادی‌بخش فلسطین به عنوان تنها نمایندهٔ مردم فلسطین در آن شرکت جست.

با اینهمه تنازعی که از چندی پیش در داخل خاندان سعودی پدید آمده بود، سرانجام به‌قتل فیصل انجامید. در ۱۱ ربیع‌الاول ۱۳۹۵ ق /۲۵ مارس ۱۹۷۵ م فیصل بن مساعد، برادرزادهٔ ملک فیصل به بهانهٔ تهنیت زادروز پیامبر اسلام (ص) و به هنگام دست‌بوسی، شاه را با شلیک سه گلوله به قتل رساند. قاتل را بعداً در ملأ عام گردن زدند.

۲۱. خالدبن‌عبدالعزیز (حک ۱۳۹۵ـ۱۴۰۲ ق /۱۹۷۵ـ۱۹۸۲ م). وی در آغاز علاقهٔ چندانی به مسائل سیاسی نداشت و تنها فعالیتی که در این زمینه قبل از دستیابی به تخت از او یاد شده، شرکت در کنفرانس سنت جیمز لندن دربارهٔ فلسطین (۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م) است (نشاشیبی، ۳۵۰، ۳۵۱). خالد پس از آن سیاست را به کلی ترک گفته و در میان قبایل بدوی سکنی گزیده بود. با این حال فیصل او را به ولیعهدی و در ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م به معاونت نخست‌وزیری برگزید. در ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م پس از ترور فیصل بر تخت نشست و بلافاصله اعلام کرد که همان سیاستهای سلف خود را در پیش خواهد گرفت

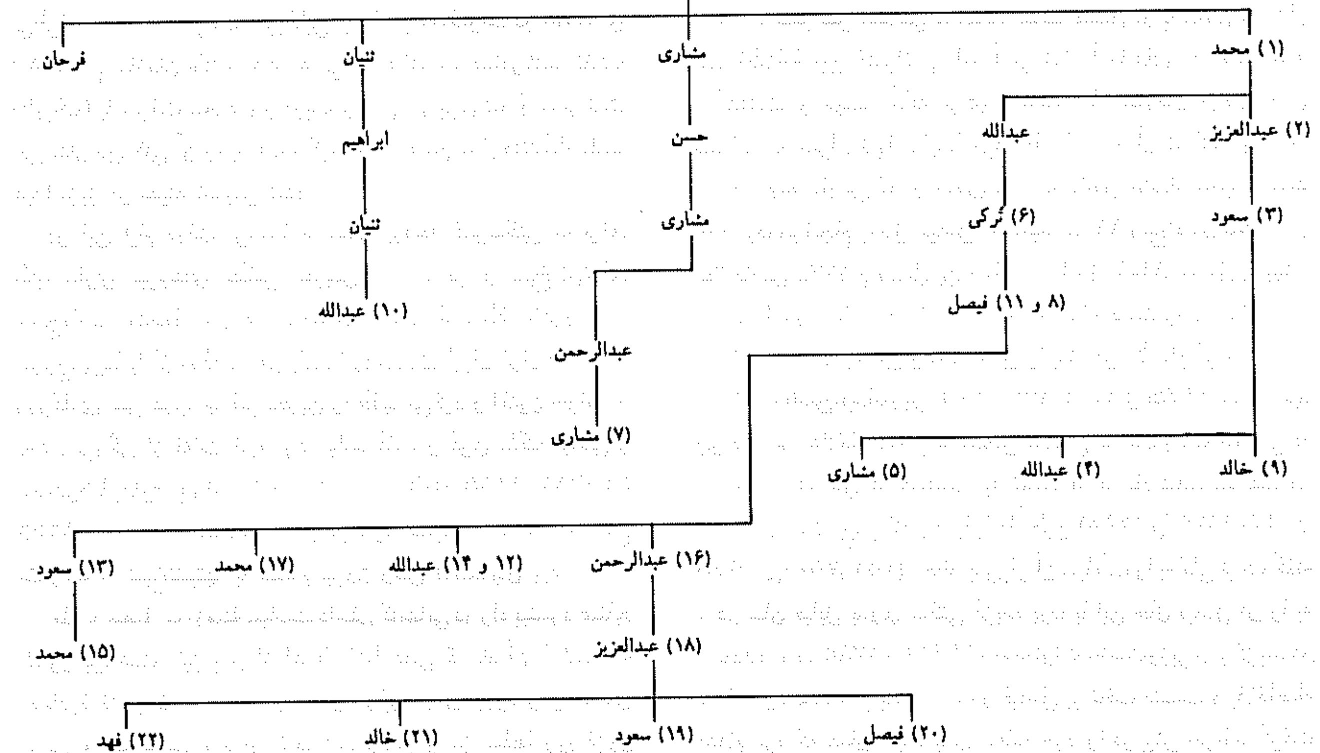
(«خاورمیانه و ...»، II/607). با اینهمه در این دوران نیز علاقهٔ چندانی به مسائل سیاسی نشان نداد و قدرت اجرایی و تصمیم‌گیری را به برادر و ولیعهد خود فهد بن عبدالعزیز سپرد. پس از شرکت انور سادات رئیس جمهوری مصر در جریان «کمپ دیوید» و امضای پیمان صلح با اسرائیل در ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م خالد بر قطع روابط با مصر پای فشرد، ولی فهد اگر چه قطعنامهٔ کنفرانس عراق را در همان سال مبنی بر تحریم سادات امضاء کرده بود، از انتشار رسمی آن در کشور خود جلوگیری کرد. با اینهمه در ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م عربستان رسماً پیمان کمپ دیوید و عمل سادات را مردود شمرد.

یکی از رویدادهای پر اهمیت این روزگار جنبش گروهی متمایل به اخوان المسلمین و مخالف با سلطنت این خاندان بود. رهبری جنبش را جهیمان العتیبی و محمدبن عبدالله القحطانی به عهده داشتند. در بامداد آخر ذیحجهٔ ۱۳۹۹ ق/ ۲۰ نوامبر ۱۹۷۹ م گروه مسلّحی متشکل از ۲۰۰ تا ۳۰۰ تن که تعدادی از آنها دانشجویان علوم دینی و برخی مصری و یمنی و کویتی بودند، به فرماندهی قحطانی، مسجد الحرام را اشغال کردند، که پس از حدود ۲۲ روز پایداری سرکوب شدند. دولت اعلام داشت که نیروهای دولتی در جریان درگیری ۱۲۷ کشته و ۴۶۱ زخمی داشته است و ۱۱۷ تن از اشغالگران کشته و بقیه دستگیر شدند. در صفر ۱۴۰۰ ق / ژانویهٔ ۱۹۸۰ م تعداد ۶۳ تن از دستگیر شدگان از جمله جهیمان العتیبی را پس از محاکمه سریع و سری به چند دسته تقسیم کردند و هر دسته را به شهری فرستادند و در صبح روز ۱۹ صفر ۱۴۰۰ ق / ۹ ژانویهٔ ۱۹۸۰ م همگی را در میادین آن شهرها گردن زدند (لیسی، ۷۳۱/۲؛ عربستان، ۱۱۸).

دولت عربستان سپس برای جلوگیری از حوادث مشابه، تغییراتی در سطح فرمانداران و امیرانی که از سوی مخالفان متهم به فساد شده بودند، ایجاد کرد و در جمادی الاول ۱۴۰۰ ق / مارس ۱۹۸۰ م، کمیته‌ای مرکب از ۸ تن به ریاست شاهزاده نایف وزیر کشور تشکیل شد تا ۲۰۰ ماده براساس اصول اسلامی، به عنوان قانون اساسی برای ادارهٔ کشور تدوین کند («خاورمیانه و ...»، II/620).

در روزگار خالد میان عربستان و جمهوری دموکراتیک یمن، به رغم اختلاف شدید مسلکی، روابط سیاسی برقرار شد. در زمینهٔ سیاست داخلی، غیر از حوادثی که شرح آن گذشت، وی همان‌سان که اعلام کرده بود سیاست فیصل را در پیش گرفت و کوششهای او برای اسکان بیابان نشینان موفقیت چندانی به بار نیاورد. خالد سرانجام در ۲ رمضان ۱۴۰۲ ق - ۱۳ژوئن۱۹۸۲ م در گذشت و فهد بن عبدالعزیز جانشین وی شد.

نسب نامهٔ آل سعود



مآخذ: *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، فرهنگستان علوم شوروی، ترجمهٔ محمد حسین شهری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ حسین بن خزعل، *تاریخ الجزیرة العربیة فی عصر الشیخ محمد بن عبدالوهاب*، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ حسین بن غنام، *تاریخ نجد*، به کوشش ناصرالدین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق، فهرست؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ زرکلی، خیرالدّین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ سعید، ناصر، *تاریخ آل سعود*، ۱۴۰۴ ق، صص ۷۱۶، ۷۱۷؛ سعید سلیمان، احمد، *تاریخ الدول الاسلامیة و معجم الاسرالحاکمة*، مصر، ۱۹۶۹ م؛ شوادران، بنجامین، *خاورمیانه، نفت و قدرتهای بزرگ*، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ *عربستان سعودی*، رادیو تلویزیون جمهوری اسلامی ایران، تهران، مرداد ۱۳۶۴ ش؛ کیلی، جی. بی.، *الحدود الشرقیة لشبه الجزیرة العربیة*، ترجمهٔ خیری حماد، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ لنچافسکی، ژرژ، *تاریخ خاورمیانه*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ لوتسکی، و.، *تاریخ عرب در قرون جدید*، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ لیسی، رابرت، *سرزمین سلاطین*، ترجمهٔ فیروز خلعتبری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نشاشیبی، ناصرالدین، *در خاورمیانه چه گذشت*، ترجمهٔ محمدحسین روحانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:
Abu Hakima, Ahmad, *History of Eastern Arabia*, Beirut, 1965; Hopwood, Derek, (ed.), *The Arabian Peninsula*, London, 1972; Howarth, David, *The Desert King*, London, 1964; Lorimer, *Gazetter of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, England, 1970; *The Middle East and North Africa (1984-85)*. London, 1984; Peterson, J. E., "Defending. Arabia, Evolution of Responsibility", *Orbis, A Journal of World Affairs*, 1984, vol. 28, No3; Philby, H. St. John, *sa'udi Arabia*, Beirut, 1968.

صادق سجادی

آلِ سَلْغُر، نک: اتابکان فارس.

آلِ سُنْسُن، نک: آل اعین.

آلِ شَنْسَب، نک: غوریان.

آلِ صاعِد، خاندانی از عالمان دینی و محدّثان و قضات حنفی مذهب که از سدهٔ ۴ تا ۹ ق / ۱۰ تا ۱۵م افرادی از آنان در نیشابور، هرات، ری، اصفهان و دیگر شهرهای خراسان و سایر نواحی ایران صاحب شهرت بودند و غالباً قضاوت و خطابت این شهرها را در دست داشتند و گروه بسیاری را دانش آموختند. این خاندان، نخست در قریهٔ «اُستُوا» در اطراف نیشابور ساکن بودند و از آنجا به نیشابور و دیگر شهرها کوچیدند.

مشهورترین فرد این خاندان قاضی صاعد است که معاصر غزنویان و اوایل سلجوقیان بوده و نام او بارها در *تاریخ بیهقی* و دیگر متون آن زمان آمده است. این خانواده به سبب انتساب به قاضی صاعد به آل صاعد یا صاعدیه یا صاعدیان شهرت یافته است. برجسته‌ترین افراد این خاندان اینانند:

۱. **ابوسعید محمدبن احمدبن عبیدالله**. او پدر قاضی صاعد است و ابن‌ابی الوفاء وی را جزو فقیهان حنفی یاد کرده، لیکن شرح حالش را نیاورده است (۱۶/۲). ابوالحسن بیهقی ضمن اینکه او را جزو ادیبان به شمار آورده، از وی با لقب الامام الادیب ابوسعید محمدبن احمد یاد کرده است (صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲).

۲. **ابوالعلاء صاعدبن محمدبن احمدبن عبیدالله** (ربیع الاول ۳۴۳ ـ ۴۳۱ ق / ژوئیهٔ ۹۵۴ ـ ۱۰۴۰م)، ملقب به عمادالاسلام. در کتابهای تاریخی از او به عنوان قاضی صاعد یاد شده است. وی در استوا، از نواحی پیرامون نیشابور، دیده به جهان گشود، بدین سبب در پاره‌ای از مآخذ شرح حال او را در ذیل استوایی آورده‌اند.

به روایت خطیب بغدادی، دانش فقه و حدیث را از عبدالله‌بن محمد بن علی‌بن زیاد و اسماعیل‌بن نجید نیشابوری و بِشْربن احمد اسفراینی آموخت. در جوانی به عراق رفت و در کوفه از علی‌بن عبدالرحمن بکایی حدیث شنید. آنگاه به نیشابور بازگشت و قضای آن شهر را بر عهده گرفت (۳۴۴/۹). ابن ابی‌الوفاء می‌نویسد که وی افزون بر فقه و حدیث در ادب نیز تبحّر داشته و در این رشته، جانشین ابوبکر محمد عباسی خوارزمی بوده است. همو می‌افزاید که صاعد فقه را نزد ابونصربن سهل قاضی، جد ابوبکر محمد عباسی، فرا گرفته است (۲۶۱/۱ ـ ۲۶۲). همچنین گفته‌اند که او فنون ادبی را نزد پدرش ابوسعید محمدبن احمد آموخته است (فارسی، ۴۰۰). قاضی صاعد چهره‌ای زیبا داشت و بدین سبب نیشابوریان لقب «ماه نشابور» به او داده بودند (محمدبن منور، ۸۲). وی در زمانی که قضای نیشابور را بر عهده داشت، در همهٔ کارهای سیاسی آن شهر و حتی برخی دیگر از شهرهای خراسان دخالت می‌کرد. او چند بار حج گزارد و طی این سفرها در بغداد توقف می‌کرد. یک بار در ۳۷۵ ق / ۹۸۵م در بازگشت از حج به بغداد رفت و با الطائع لله دیدار کرد. خلیفه او را به سبب اینکه مانع نهادن صندوق بر مزار هارون‌الرّشید شده بود، سرزنش کرد. قاضی صاعد با هوشیاری پاسخ داد که من مفتی شرعم و هر چه را مصلحت بدانم انجام می‌دهم. من می‌دانستم که این کار موجب شورش دامنه‌دار شیعیان خواهد گردید و به دنبال آن، صندوق نیز بر جای نخواهد ماند. خلیفه پاسخ او را پسندید و روش او را ستود (فارسی، ۴۰۰ ـ ۴۰۱). بر پایهٔ گفتار خطیب بغدادی آخرین سفر او به بغداد در ۴۰۳ ق / ۱۰۱۲م بوده است (۳۴۴/۹). عتبی نیز از این سفر یاد کرده و گفته است که قاضی صاعد در ۴۰۲ ق / ۱۰۱۱م آهنگ حجاز کرد و در بغداد با خلیفهٔ عباسی، القادر بالله دیدار کرد و مسائل سیاسی خراسان و دیگر جاهای قلمرو غزنویان را با او در میان نهاد (صص ۳۹۴ ـ ۳۹۵).

دوران قضاوت صاعد در نیشابور به درازا کشید. وی یک بار از این مقام بر کنار شد و استادش ابوالهیثم عتبة‌بن خیثمه جای او را گرفت. (خطیب بغدادی، ۳۴۴/۹؛ ابن ابی‌الوفاء، ۲۶۲/۱)، اما او دیگر بار مقام خود را باز یافت و تا پایان زندگانی همچنان در این سمت باقی ماند. ظاهراً بر کناری او از قضاوت نیشابور در اوایل دوران محمود غزنوی صورت گرفته است. ابوالحسن بیهقی در این باره روایتی دارد که با نوشته‌های دیگر مآخذ متفاوت است. او می‌گوید: ابوسلیمان فندق‌بن امام ایوب‌بن حسن از ناحیهٔ بُست به نیشابور آمد و در آنجا به فرمان سلطان محمود، قضای شهر را بر عهده گرفت. یک چند اصالتاً در آن مقام بود و سپس به نیابت قاضی صاعد به کار پرداخت و پس از چندی کناره گرفت (صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲). قاضی صاعد بیش از ۴۰

سال پیشوای حنفیان نیشابور بود و بیش‌تر این دوران قاضی القضات آن شهر نیز بود. او در دوران محمود غزنوی، در خراسان اقتدار بسیار داشت و آوازهٔ دانش وی در بیش‌تر سرزمینهای اسلامی پیچیده بود. سلطان محمود برای مدتی آموزش شاهزادگان جوان ــ مسعود و محمد غزنوی ــ را برعهدهٔ او گذاشت (ابوالفضل بیهقی، ۱۹۸). قاضی در دوران ریاست نیشابور، از یک سو با کرامیان و رهبر آنان ابوبکر محمدبن اسحاق‌بن محمشاد و از سوی دیگر به همدستی کرامیان با صوفیان و پیشوای آنان ابوسعید ابوالخیر، کشمکش می‌داشت. ابوبکر محمشاد پیش از درگیری با قاضی صاعد از سوی سلطان محمود مأمور سرکوبی باطنیان نیشابور شده بود. او مأموریت خود را با سرسختی انجام داد و گروهی از باطنیان کشته شدند و گروهی دیگر از بیم‌جان به خانهٔ او پناه آوردند و به این ترتیب بر شمار پیروان او افزوده گشت. هواداران ابوبکر چون قدرت را در دست گرفتند، بر مردم نیشابور ستم بی‌اندازه کردند، و کسی را یارای مخالفت با آنان نبود، چه کوچک‌ترین مخالفتی با آنان، اتهام بی‌دینی و باطنی‌گری را به دنبال می‌داشت. به نوشتهٔ عتبی قاضی صاعد در آخرین سفر خود به بغداد از کرامیان و رهبر آنان نزد خلیفه شکوه برد و در هنگام بازگشت، نامه‌ای خطاب به سلطان محمود در ردّ عقاید این فرقه از خلیفه گرفت و پس از حضور در نزد محمود، نامهٔ خلیفه را در حضور ابوبکر محمدبن اسحاق، پیشوای کرامیان، گشود و بحث در عقاید آنان را به میان آورد. ابوبکر چون عرصه را تنگ یافت، ظاهراً عقیدهٔ خود را انکار کرد و بدین گونه خود را از خشم محمود رهاند.

پس از این رویداد، به فرمان سلطان محمود، کرامیان را در شهرهای مختلف قلمرو غزنویان سرکوب کردند و گروهی از آنان را به بند کشیدند. مقام قاضی صاعد پس از شکست رقیبش فزونی یافت، اما پیشوای کرامیان که پیوسته در پی انتقام‌گیری بود، سندی ساخت و نزد محمود فرستاد حاکی از اینکه قاضی صاعد به معتزلیان گرایش یافته است. به فرمان سلطان محمود قاضی القضات غزنین، ابومحمد ناصحی، مأموریت یافت که این اتهام را بررسی کند و نتیجه را به آگاهی او برساند. در محفلی که قاضی صاعد و ابوبکر حاضر گردیدند، پیشوای کرامیان به صراحت اقرار کرد که اختلافات میان او و قاضی نتیجهٔ جاه‌طلبی و ریاست‌خواهی است. در این میان، امیرنصربن سبکتکین نیز که حنفی پرشوری بود، نزد محمود شتافت و زمینه را برای برائت قاضی صاعد فراهم ساخت. قاضی از اتهاماتی که بر وی وارد شده بود پاک شد و با احترامی بیش از اندازه به کار خود بازگشت (عتبی، ۳۹۴ ـ ۳۹۷؛ باسورث، ۱۷۷).

به دنبال این رویدادها، سلطان محمود فرمانروایی نیشابور را به ابوعلی حسن‌بن محمدبن عباس، که از بزرگ‌زادگان دربار سامانی بود، سپرد. با ورود او به شهر مردم آرام گردیدند. در همین سالها که بازار مجادله میان حنفیان و کرامیان در نیشابور گرم بود، ابوسعید فضل‌الله‌بن ابی‌الخیر میهنی، عارف مشهور (۳۵۷ ـ ۴۴۰ ق / ۹۶۸ ـ ۱۰۴۸م) در نیشابور می‌زیست و هر دو فرقهٔ یاد شده با او دشمنی می‌ورزیدند. محمدبن منور داستانی دراز دربارهٔ این خصومت نقل کرده است. به گفتهٔ او قاضی صاعد و ابوبکر کرامی که از نفوذ روزافزون ابوسعید در میان جوانان نیشابور هراس داشتند، سندی به زبان او تنظیم کردند و آن را برای سلطان به غزنه فرستادند. این توطئه سرانجامی نیافت و وی همچنان در نیشابور به ترویج عقاید خود ادامه داد (صص ۷۷ ـ ۸۲).

قاضی صاعد در دوران پادشاهی مسعود به سبب اینکه استاد وی بود، مقام برتری یافت. مسعود در ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰م به خراسان شتافت و در ۱۰ شعبان / ۱۳ اوت همین سال به نیشابور در آمد و قاضی را نواخت و او را بسیار احترام نهاد، اما رقیب او ابوبکر کرامی را نیز گرامی داشت. قاضی از این موقعیت سود جست و برای افراد خاندان میکال که از سالیان پیش با آنان روابطی نیکو داشت و در عصر سلطان محمود مورد خشم قرار گرفته بودند، شفاعت کرد و از مسعود خواست که اموال موروثی دو تن از افراد این خانواده یعنی ابوالفضل و ابراهیم را که مصادره شده بود، به آنان باز گرداند. همچنین برای دیگر افراد این خاندان میانجیگری کرد. همهٔ درخواستهای او از سوی مسعود پذیرفته شد (ابوالفضل بیهقی، ۳۸ ـ ۴۱؛ باسورث، ۱۷۷ ـ ۱۷۸). در همین روزها فرستادهٔ القادر بالله به نیشابور می‌آمد، مردم شهر در باب پیشواز از فرستادهٔ خلیفه از قاضی کسب تکلیف کردند. وی از سلطان مسعود فرمان گرفت که شهر آذین‌بندی شود. پس از رفتن او سلطان در ۱۵ رمضان ۴۲۱ ق / ۱۶ سپتامبر ۱۰۳۰م آهنگ بازگشت کرد و در همین روز، قاضی صاعد و پسرانش را به همراه گروهی دیگر از بزرگان شهر خلعت داد (ابوالفضل بیهقی، ۴۴ به بعد).

ابوالفضل بیهقی بارها از قاضی صاعد سخن گفته و رویدادهایی را که او در آن دست داشته، یادآور شده است. همو می‌نویسد که در ۱۵ سالگی، قاضی صاعد را همراه استادش، امام ابوالهیثم دیده است (ص ۳۵۹). به نوشتهٔ وی، در شعبان ۴۲۶ ق/ژوئن ۱۰۳۵ م سلطان مسعود که دیگر بار به نیشابور آمده بود، ابوعثمان اسماعیل عبدالرحمن صابونی را به جای قاضی صاعد خطیب نیشابور کرد. این تغییر سبب رنجش قاضی شد و او در این باب از سلطان مسعود گله‌هایی کرد، اما نتوانست رأی او را تغییر دهد (ص ۴۸۳).

سه سال پس از این، ترکان سلجوقی خراسان را به شدت تهدید کردند، سُباشی، حاجب بزرگ، که دراین زمان در خراسان بود، دربارهٔ رویارویی با ترکان با قاضی صاعد مشورت کرد و پس از آن نامه‌ای به مسعود نوشت و دربارهٔ جنگیدن با سلجوقیان دستوری خواست. او این نامه را پیش از ارسال، به امضای قاضی و دیگر بزرگان نیشابور رساند. لیکن چند ماهی پس از آن در ذیقعده ۴۲۹ ق/اوت ۱۰۳۸م سپاهیان سلجوقی به سرداری ابراهیم ینال به نزدیکی شهر رسیدند. ابراهیم به مردم شهر پیام داد که آنجا را بی‌جنگ و خونریزی بدو بسپارند و افزود که در غیر این صورت، طغرل به زودی با لشکریان

خود فرا خواهد رسید. بزرگان شهر به خانهٔ قاضی آمدند و نظر او را خواستار شدند. او که شاید در این اواخر از مسعود رنجیده بود و از دیگر سو نیروی رویارویی با ترکان تازه نفس سلجوقی را در مردم بی‌سلاح نیشابور نمی‌دید، آنان را به تسلیم واداشت. در نتیجه، ابراهیم ینال وارد نیشابور شد و پس از چند روز طغرل نیز به نیشابور آمد. قاضی به دیدار طغرل شتافت. طغرل به احترام او از تخت به پاخاست و از او خواست که وی را راهنمایی کند و اندرز دهد و پس از آن نیز نصایح خود را از وی دریغ نورزد (همو، ۵۳۶، ۵۵۰ـ ۵۵۴). با اتخاذ این سیاست، نیشابور از ویرانی و کشتار نجات یافت. سلطان مسعود در پی سلجوقیان یک بار دیگر درربیع الثانی ۴۳۱ ق/دسامبر ۱۰۳۹م به نیشابور رسید. این بار قاضی صاعد که به سبب کهنسالی نتوانسته بود به استقبال او برود، پسران خود را به پیشواز او به بیرون شهر فرستاد و خود نیز در هنگام اقامت سلطان در نیشابور یک بار با او دیدار کرد و او را اندرزها داد (همو، ۶۰۷ ـ ۶۱۱). این آخرین دیدار قاضی صاعد با سلطان مسعود بود. در گذشت او به روایت پاره‌ای از مآخذ در ذیحجهٔ ۴۳۱ ق/اوت ۱۰۴۰م (فارسی، ۴۰۱؛ ذهبی، *العبر*، ۲۶۴/۲) و بنابر رواياتی دیگر در ۴۳۲ق/۱۰۴۱م رخ نموده است (ابن اثیر، ۴۹۴/۹؛ سمعانی، ۲۰۸/۱؛ لکنوی، ۸۳). دو کتاب به قاضی صاعد نسبت داده‌اند: یکی *الاعتقاد* که ظاهراً برجای نمانده، لیکن ابن ابی الوفاء آن را دیده است (۲۶۲/۱) و دیگری *مختصر صاعدی*، که از این کتاب نیز نسخه‌ای در دست نیست، ولی ابوالفضل بیهقی آن را در دست داشته است (ص ۱۹۸). قاضی صاعد شاگردان بسیاری داشته است. ابوالفضل بیهقی به «بوالحسن قطّان از فحول شاگردان» وی اشاره کرده است (ص ۳۷۶).

۳. ابوسعید قاضی محمدبن صاعدبن محمد (۳۸۰ ـ ۴۳۳ ق/۹۹۰ ـ ۱۰۴۲م). ابن ابی‌الوفاء از او یاد کرده و وی را فرزند قاضی صاعد و پدر احمد شیخ الاسلام دانسته است.

۴. ابوالحسن صاعدی اسماعیل بن صاعدبن محمد (۳۷۷ ـ رجب ۴۴۳ ق/۹۸۷ ـ نوامبر ۱۰۵۱م). بزرگ‌ترین فرزند قاضی صاعد بود. حدیث را از پدرش فرا گرفت و در ۳۸۳ ق/۹۹۳م احادیث کتاب *ناسخ و منسوخ* را نزد پدر آموخت. او از خُفاف، مُخَلّدی، ابومنصور ظفربن محمد و ابی احمد قرضی حدیث روایت می‌کرد. از ۴۳۶ ق/۱۰۴۴م هر هفته عصر روزهای پنجشنبه برای شاگردانش مجلس تقریر حدیث داشت.

هنگامی که مسعود رهسپار ری شد، ابوالحسن صاعدی را به عنوان قاضی القضات ری و پیرامون آن برگزید. بنابر نوشتهٔ ابوالفضل بیهقی، او در این هنگام هنوز در نیشابور بود و همراه قاضی بوطاهر تبانی به پیشواز مسعود بیرون آمد (ص ۲۱۱)، اما فارسی (ص ۱۸۱) و ابن ابی‌الوفاء (۱۵۱/۱) گفته‌اند که او نخست قاضی ری بود و پس از آن قضای نیشابور و شهرهای پیرامون چون طوس و نسا را عهده‌دار شد. وی هر چند در هیچ یک از دانشهای متداول آن روزگار برجستگی نداشت، لیکن دقیق و باریک بین بود و آداب و رسوم قضاوت را به خوبی می‌شناخت. افزون برآن، از نظر اخلاقی شخصی پاکدامن بود و در پی کسب زر و سیم از راههای ناروا نبود. در اواخر زندگانی از سوی طغرل سلجوقی به‌عنوان پیک به فارس فرستاده شد. در این سفر به سختی بیمار گشت و در ایذه در گذشت. پیکرش را به نیشابور بردند و در آنجا در کنار مدفن پدرش به خاک سپردند.

۵. ابوسعد صاعدی یحیی بن محمد بن صاعد بن محمد (۴۰۱ ـ ربیع الاول ۴۶۰ ق/۱۰۱۰ ـ ژانویه ۱۰۶۸ م). وی فرزند قاضی ابوسعید و نوهٔ قاضی صاعد است. ابوسعد از پدر و نیایش حدیث شنید. فارسی او را از بزرگان و قضات برجسته به‌شمار آورده که سالها مجلس درس داشته و کتابهای *فوائد* و *امالی* را از خود برجای نهاده است. او نیز ابتدا قاضی نیشابور بود و پس از آن به قضاوت ری برگماشته شد. برادر زاده‌اش محمدبن احمد بن محمد بن صاعد، از او روایت کرده است. وی در ری درگذشت.

۶. حسن بن اسماعیل‌بن صاعد بن محمد (د ۴۷۲ ق/۱۰۷۹م)، نوهٔ قاضی صاعد. فارسی و ابن ابی الوفاء هر دو شرح کوتاهی درباره او آورده‌اند . وی از ابویعلی حمزهٔ مهلبی و ابن یوسف و ابوالحسن بن عبدان حدیث شنید، لیکن حدیثی از او روایت نشده است.

۷. ابونصر صاعدی احمدبن محمدبن صاعدبن محمد (۴۱۰ـ۸ شعبان ۴۸۲ ق/۱۰۱۹ ـ ۱۶ اکتبر ۱۰۸۹م). او نیز نوهٔ قاضی صاعد بود و به ابونصر استوایی زینبی و شیخ الاسلام شهرت داشت. از کودکی در دامان نیایش قاضی صاعد پرورش یافت و یکی از محبوب‌ترین فرزند زادگان او بود. چهره‌ای زیبا داشت و از آغاز جوانی به دلیری و سوارکاری و تیراندازی آوازه‌ای بلند یافت.

ابونصر صاعدی حدیث را از نیای خود قاضی صاعد و پدرش قاضی ابوسعید و عمویش قاضی ابوالحسن صاعدی و همچنین از قاضی ابوبکر حیری و ابوسعید صیرفی و ابوزکریا مزکّی و ابوالحسن ابن عبدان و ابوالقاسم سراج و تعدادی دیگر از بزرگان فرا گرفت. چندی در بغداد نزد ابوالطیب طبری و در بخارا نزد ابوسهل عبدالکریم ابن عبدالرحمن کلابادی تلمّذ کرد (فارسی، ۱۳۸ ـ ۱۳۹؛ ابن جوزی، ۴۹/۹ ـ ۵۰). وی در حدود ۴۳۰ ق/۱۰۳۸م که نفوذ غزنویان در خراسان از میان رفت و سلجوقیان به تدریج قدرت یافتند، بزرگ‌ترین رهبر مذهبی آنجا بود. پس از این تاریخ بر اثر عواملی به سختگیری در امور مذهبی گرایید و با دیگر فرقه‌های مسلمان به ستیز برخاست و آنان را به جان هم انداخت و دراین کار چندان پیش تاخت که عالمان دینی دیگر فرقه‌ها از او رنجیدند و دوری گزیدند. براثر تحریکات او سخنوران برمنابر به نفرین کردن فرقه‌های دیگر پرداختند. این کار مایهٔ آن شد که مقام و احترام وی در سالهای پس از ۴۵۰ ق/۱۰۵۸م از میان برود. چون دور پادشاهی به الب ارسلان سلجوقی و وزارت به نظام‌الملک رسید، رفتار او تعدیل یافت. ظاهراً او مدتی در این سالها بیکار بوده و پایگاه رسمی نداشته است (فارسی، همانجا).

به گفتهٔ فارسی در همین سالها او به عنوان پیک به ماوراءالنهر فرستاده شد و شایستگی خود را در کارهای بزرگ نشان داد و تا آغاز پادشاهی ملکشاه سلجوقی سرگرم این‌گونه کارها بود. در زمان این پادشاه قضای نیشابور به وی واگذار شد و اندکی بعد مقام قاضی‌القضاتی یافت. از این پس برخلاف گذشته، رفتاری نیک در پیش گرفت (همانجا).

او در شبهای پنجشنبهٔ ماه رمضان هر سال در مسجد جامع قدیم نیشابور به شیوهٔ نیاکان مجلس تقریر حدیث داشت. در این مجلس بزرگان فرقه‌های مذهبی حضور می‌یافتند. به این ترتیب کار او روز به روز بالا گرفت و بر رونق دستگاه وی افزوده گشت. ابونصر پس از یک بیماری سخت و کوتاه درگذشت و در آرامگاه خانوادگی صاعدیان در نیشابور به خاک سپرده شد.

۸. **ابو محمد قاضی عبیدالله‌بن صاعدبن محمد** (۴۰۹ـ۵ شعبان ۴۸۶ ق / ۱۰۱۸ ـ ۳۱ اوت ۱۰۹۳ م). او کوچک‌ترین فرزند قاضی صاعد بود. فارسی در باب او به اختصار گفته است که حدیث را از یاران پدر و قاضی ابوسعید صیرفی فراگرفت و همانند پارسایان و نیکوکاران زندگانی کرد (ص ۴۶۵).

۹. **ابوالقاسم صاعدی منصوربن اسماعیل‌بن صاعدبن محمد** (د ۳۰ ربیع‌الاول ۴۹۰ ق / ۱۷ مارس ۱۰۹۷ م). وی حدیث را از یاران اصم و از نیایش قاضی صاعد فراگرفت. چندی به نیابت از سوی پدر منصب قضاوت داشت و سپس خود قاضی‌القضات شد. مدتها مفتی مذهب حنفی بود و در مذهب تعصب می‌ورزید. فارسی شرح آثار طحاوی و برخی کتب دیگر را از او فراگرفته است (ص ۶۷۳). ابن‌ابی‌الوفاء به اشتباه تاریخ وفات او را ۴۷۰ ق / ۱۰۷۷ م یاد کرده است (۱۸۲/۲).

۱۰. **ابوالفتح صاعدی عبدالملک بن عبیدالله بن صاعد** (د ۶ جمادی‌الثانی ۵۰۱ ق / ۲۲ ژانویه ۱۱۰۸ م). وی نوهٔ قاضی صاعد و از فقهای برجستهٔ این خاندان بود و از قاضی‌القضات ابومحمد عبدالله ابن حسین نیای مادریش روایت می‌کرد. او در سالخوردگی درگذشت (ابن‌ابی‌الوفاء، ۳۳۱/۱؛ فارسی، ۵۰۸).

۱۱. **ابوالعلاء صاعدبن محمدبن عبدالرحمن بخاری اصفهانی** (۴۴۸ ـ ۵۰۲ ق / ۱۰۵۶ ـ ۱۱۰۹ م). وی قاضی اصفهان و از مردم آن شهر و مشهور به ابن راسمندی بود. او را جدّ قضات صاعدی در اصفهان دانسته‌اند. ابوالعلاء حدیث را از علی‌بن عبدالله خطیبی آموخت و همراه او به زیارت مکه رفت. در این سفر او و همراهانش به دست عربهای بادیه اسیر شدند و ۷ ماه در اسارت آنان بودند تا آنکه نظام‌الملک از این حادثه آگاه شد و ۷۰۰ دینار از طریق خلیفه‌القائم برای آن بادیه‌نشینان فرستاد تا آنان را آزاد سازند. ابوالعلاء پس از آزادی و زیارت کعبه به بغداد آمد و از آنجا به اصفهان برگشت و قضای آن شهر را به جای اسماعیل‌بن علی‌بن عبدالله خطیبی بر عهده گرفت (لکنوی، ۸۳ ـ ۸۴).

به روایت ابن‌ابی‌الوفاء او در دوران خود در میان همگنانش به دیانت و پرهیزگاری و پاکدامنی شهره بود (۲۶۲/۱). فصیحی خوافی تولد او را روز پنجشنبه ۲۲ محرم ۴۴۸ ق / ۱۲ آوریل ۱۰۵۶ م ضبط کرده و قتلش را روز عید فطر ۵۰۲ ق / ۱۱۰۹ م به دست یکی از باطنیان، در مسجد جامع اصفهان دانسته است (۲۱۶/۲). ابن‌اثیر این حادثه را یک‌بار ذیل وقایع سال ۴۹۹ ق / ۱۱۰۶ م (۴۱۵/۱۰) و بار دیگر ذیل حوادث سال ۵۰۲ ق / ۱۱۰۹ آورده، با این تفاوت که در این بار ابوالعلاء را قاضی نیشابور خوانده است. با توجه به آنچه ابن‌اثیر ضمن شرح رویدادهای سال ۵۰۲ ق / ۱۱۰۹ م دربارهٔ ازدواج خلیفه‌المستظهر با دختر ملکشاه سلجوقی آورده و گفته است که خطبهٔ نکاح میان آنان را قاضی ابوالعلاء صاعدبن محمد خواند (۴۷۱/۱۰، ۴۷۲)، باید روایتِ ذیل ۴۹۹ ق را نادرست دانست، به ویژه آنکه سخن فصیحی نیز روایت دوم ابن اثیر را تأیید می‌کند. بنابراین سخن ابن ابی الوفا در بارهٔ تاریخ هلاکت او (عید فطر ۵۵۲ ق / ۶ نوامبر ۱۱۵۷ م) نادرست می‌نماید (۲۶۲/۱).

۱۲. **ابوالعلاء صاعدی صاعدبن منصوربن اسماعیل‌بن صاعدبن محمد** (د رمضان ۵۰۶ ق /فوریه ۱۱۱۲م)، از افراد برجستهٔ این خاندان بود و سمت خطیبی نیشابور داشت و سپس قاضی خوارزم گردید (همو، ۴۹۴/۱۰). از پدر و نیا و سایر نزدیکانش حدیث شنید. نیز بسیاری از کتابهای اصول و مسند صحیحین را از پدرش آموخت. او از کسانی بود که حدیث بسیار شنید، اما کم روایت کرد. گفته‌اند که وی کتابی در مناقب ابوحنیفه و احادیث وی نوشته است.

۱۳. **ابوبکر صاعدی علی‌بن حسن‌بن اسماعیل‌بن صاعد** (د ۲۷ محرم ۵۰۸ ق / ۳ ژوئیه ۱۱۱۴م). او حدیث را همراه برادرش ابوالفضل آموخت. از زندگانی وی آگاهی چندانی در دست نیست. به گفتهٔ فارسی در آرامگاه دودمان صاعدی در نیشابور مدفون است (ص ۵۹۶).

۱۴. **ابوالفضل صاعدی حسین‌بن حسن‌بن اسماعیل‌بن صاعد** (د ۲۳ جمادی‌الاول ۵۱۱ ق / ۲۲ سپتامبر ۱۱۱۷م). وی منصب قضاوت داشت و حدیث را همراه برادرش ابوبکر آموخت. از ابوالحسین عبدالغافر و ابن‌مسرور و نیایش ابوالحسن اسماعیل صاعدی و گروهی دیگر از فقیهان و محدثان حدیث فراگرفت. سمعانی او را از استادان خود شمرده است. او در سالخوردگی درگذشت و در آرامگاه خانوادگی آل صاعد به خاک سپرده شد (ابن ابی‌الوفاء، ۲۰۸/۱ ـ ۲۰۹).

۱۵. **ابوالعلاء صاعدبن سیاربن عبدالله‌بن ابراهیم** (د ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م). وی حدیث را از ابواسماعیل عبدالله‌بن محمد انصاری و دیگران آموخت. صاعد در ۵۰۹ ق / ۱۱۱۵ م حج گزارد و از آنجا به بغداد رفت و کتاب ترمذی را در آن شهر درس گفت و در جامع‌القصر بغداد مجلس املای حدیث برپا کرد. محمدبن ناصر و ابوالفرج‌بن کلیب از او حدیث روایت کرده‌اند (همو، ۲۶۰/۱).

۱۶. **ابوالمعالی صاعدی اسعدبن صاعدبن منصوربن اسماعیل‌بن صاعد.** تنها فارسی از او یاد کرده است. ابوالمعالی حدیث را از پدر و

نیایش فراگرفت و در دانش پایه‌ای بلند یافت و سخنوری ماهر و زبردست بود (صص ۲۴۰، ۲۴۱). تاریخ تولد و مرگ او معلوم نیست.

۱۷. ابوسعد صاعدی محمدبن احمدبن محمدبن صاعدبن محمد (۴۴۴ ـ ۵۲۷ ق / ۱۰۵۲ ـ ۱۱۳۳ م). کنیهٔ او را گاهی ابوسعید گفته‌اند. وی از پدر و عمویش حدیث شنید و قضاوت و ریاست نیشابور به وی داده شد و به شیخ‌الاسلام شهرت یافت. به سبب فضل و ثبات اندیشه‌اش فردی شایسته برای قضاوت بود. عمری دراز کرد و به گروه بسیاری حدیث آموخت (ابن‌ابی‌الوفاء، ۲۲/۲).

به روایت ابن‌اثیر در ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م آشوبهایی در نیشابور روی داد. امام الحرمین ابوالمعالی جوینی رئیس شافعیان و محمدبن احمد صاعدی پیشوای حنفیان بر ضد محمشاد رئیس کرامیان متحد شدند و بر او پیروز گشتند. مدارس کرامیان ویران گشت و گروهی از آنان و دیگر فرقه‌ها به هلاکت رسیدند (۲۵۱/۱۰).

۱۸. ابوالعلاء صاعدی صاعدبن حسین بن حسن بن اسماعیل بن صاعدبن محمد (د ۵ شعبان ۵۳۲ ق / ۱۸ آوریل ۱۱۳۸ م). ابن‌اثیر نام او را به صورت صاعدبن حسین‌بن اسماعیل ضبط کرده و گفته است که او قضای نیشابور را پس از پسرعمویش ابوسعید به دست گرفت (۶۶/۱۱). سمعانی از او حدیث آموخته و از او در کتاب *معجم‌الشیوخ* یاد کرده است. ابوالعلاء در نیشابور درگذشت.

۱۹. صاعدبن عبدالملک بن صاعد (مق ۵۴۹ ق / ۱۱۵۴ م). وی قاضی نیشابور بود و پس از اینکه غزان، سلطان سنجر سلجوقی را در خراسان شکست دادند و به نیشابور حمله بردند و گروه بسیاری از مردم این شهر را کشتند، او را نیز به همراه محمدبن یحیی فقیه شافعی به هلاکت رساندند. (ابن‌اثیر، ۱۸۱/۱۱ ـ ۱۸۲). فصیحی با آنکه بیش‌تر اطلاعات خود را از ابن‌اثیر اخذ کرده، مرگ او را به اشتباه در ۵۴۸ ق / ۱۱۵۳ م دانسته است (۲۴۶/۲ ـ ۲۴۷).

۲۰. ابوالمغافر عزیز بن محمد بن احمد بن صاعد بن محمد صاعدی نیشابوری (۴۸۱ ـ ۵۵۱ ق / ۱۰۸۸ ـ ۱۱۵۶ م)، قاضی نیشابور بود. حدیث را از ابوبکربن خلف و واحدی فراگرفت. سمعانی از او روایت نقل کرده است (ابن‌ابی‌الوفاء، ۳۴۷/۱).

۲۱. ابوالقاسم منصوربن محمد بن‌احمد بن‌صاعد بن‌محمد (۴۷۵ ـ ۵۵۲ ق / ۱۰۸۲ ـ ۱۱۵۷ م). وی قاضی نیشابور بود و به «قاضی برهان» شهرت داشت. حدیث را از پدرش ابوسعد قاضی و نیایش ابونصر قاضی فراگرفت. وی مردی درستکار، باوقار، آرام، بامهابت و خوش‌رفتار بود و بیش‌تر اوقات را به عبادت و اعتکاف در جامع نیشابور می‌گذراند. سمعانی دوبار با او دیدار کرد: در ۵۳۰ ق / ۱۱۳۶ م و ۵۵۲ ق / ۱۱۵۷ م. ابوالقاسم در ربیع‌الثانی ۵۵۲ ق / مهٔ ۱۱۵۷ م درگذشت. پیکرش را در آرامگاه خانوادگی صاعدیان در نیشابور به خاک سپردند (ابن‌ابی الوفاء، ۱۸۳/۲ ـ ۱۸۴؛ ابن‌اثیر، ۲۲۸/۱۱).

۲۲. شرف الدین علی بن ابی‌القاسم منصوربن ابی‌سعد صاعدی (د رمضان ۵۵۴ق/ سپتامبر ۱۱۵۹م). به گفتهٔ ابن اثیر، او قاضی نیشابور بود و در ری درگذشت و در آرامگاه محمدبن حسن شیبانی، یار ابوحنیفه، به خاک سپرده شد (۲۵۳/۱۱).

۲۳. ابوالحسن صاعدی اسماعیل بن صاعد بن منصور بن اسماعیل‌بن صاعد، او در دوران کودکی دانشهای دینی را از پدر فراگرفت. سپس از نیایش قاضی منصور و از عموی پدرش ابوعلی حسن بن‌اسماعیل‌بن‌صاعد و ابونصر احمدبن‌محمدبن‌صاعد و امام‌زین‌الاسلام ابوالقاسم و سیدابوالحسن محمد بن‌محمد بن زید حسنی ساکن در سمرقند حدیث شنید. از حوادث زندگانی او سفر به خراسان بود که نویسندگان بدان اشاره کرده‌اند (فارسی، ۲۰۸؛ ابن‌ابی‌الوفاء، ۱۵۲/۱).

۲۴. ابوسعد صاعدی یحیی بن‌عبدالملک بن عبدالله بن صاعد. وی مردی فاضل بود و فقه و حدیث را نزد پدرش آموخت و پس از آن نزد دیگر دانشمندان دودمان خویش و بزرگان آن دوره درس خواند (فارسی،۷۴۸).

۲۵. صاعدبن حسن بن محمدبن‌حسن. تنها فارسی از وی یاد کرده و گفته است که او مردی دانشمند و متبحر بود و حدیثهای بسیار آموخت (ص ۴۰۱).

۲۶. ابوعبدالله محمدبن‌فضل‌بن‌احمد صاعدی فراوی. به گفتهٔ ابن ابی‌الوفاء او استاد عقیلی بوده است (۱۰۷/۲). وی کتاب *لطائف الاشارات فی حقائق العبارات* نوشتهٔ جمال الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (د ۴۶۵ق/ ۱۰۷۲م) را نزد پدرش فضل ابن احمد صاعدی فرا گرفته است (مرکزی، میکروفیلمها، ۳۷۲/۱).

۲۷. ابوالبرکات عبدالله بن‌محمدبن‌فضل‌بن‌احمدبن‌احمدبن‌محمد صاعدی فراوی (سدهٔ ۶ ق /۱۲ م)، ملقب به صفی الدین. وی دانشمندی پاکدامن بود. علی‌بن ابی‌بکربن عبدالجلیل فرغانی، صاحب کتاب *الهدایة* او را از استادان خود به شمار آورده است (ابن ابی‌الوفاء، ۲۸۸/۱ ـ ۲۸۹).

۲۸. ابوالعلاء صاعدبن‌سیار بن محمدبن‌محمد هروی. وی از هرات بود و به حافظ ابوالعلاء شهرت داشت. عمرش را در فراگیری دانش گذراند. در هرات از بزرگان آن زمان احادیث بسیار شنید و مطالب فراوان نوشت. پس از آن کتابهای مسند را خواند و آنگاه به نیشابور رفت و در آنجا دانش خود را تکمیل کرد. در سالهای پس از آن به حج رفت و در راه سفر از بزرگان عراق و حجاز دانش آموخت و دیگر بار به نیشابور آمد و در آن شهر مجلس درس برپا کرد. سرانجام به هرات بازگشت و در آنجا به تربیت شاگردان و آموزش آنچه آموخته بود، پرداخت (فارسی، ۴۰۵).

۲۹. عمدةالدین فضل بن‌محمودبن‌صاعد سیاری (د ۶۰۰ ق / ۱۲۰۴م)، قاضی هرات بود. فصیحی نام او را عمدةالدین فضل سیاری نوشته، اما ابن‌اثیر از او به نام ساوی یاد کرده است (فصیحی، ۲۷۹/۲؛ ابن‌اثیر ۱۹۹/۱۲).

۳۰. **صاعدبن‌فضل** (د پس از ۶۰۳ ق /۱۲۰۶م). وی پس از درگذشت پدر به جای او به عنوان قاضی هرات برگزیده شد (ابن‌اثیر، ۱۹۹/۱۲). همو در شرح رویدادهای سال ۶۰۲ق/۱۲۰۵م در هرات، از او یاد کرده و گفته است که وی و ابن‌زیاد فقیه از سوی اهالی شهر نامه‌ای به غیاث‌الدین غوری نوشتند و از او خواستند که والی جدیدی به جای ابن‌خرمیل برای هرات بفرستد. چون ابن‌خرمیل از این کار آگاه شد، قاضی صاعد و بزرگان شهر را خواست و با نرمی با آنان سخن گفت و فرمانبری خود را از غیاث‌الدین اعلام کرد و افزود که من مانع ورود لشکر خوارزمشاه شدم و می‌خواهم پیکی نزد غیاث‌الدین فرستم و دیگر بار اعلام وفاداری کنم. اما وی در نهان، خوارزمشاه را به هرات خواند. چون لشکریان او فرا رسیدند، ابن‌خرمیل با آنان دیدار کرد، آنان را به شهر در آورد، ابن‌زیاد فقیه را کور ساخت و قاضی صاعد را از شهر بیرون کرد (۲۲۷/۱۲ ـ ۲۲۸). یک سال پس از آن به فرمان خوارزمشاه قاضی صاعد را به شهر باز گرداندند، ولی ابن‌خرمیل همچنان آشوب انگیزی می‌کرد. وی به خوارزمشاه گفت: قاضی به غوریان گرایش دارد و خواهان دولت آنان است. در نتیجهٔ این سعایت، به فرمان خوارزمشاه، قاضی صاعد را در قلعه زوزن زندانی کردند و صفی ابوبکربن‌محمد سرخسی را به جای او به قضاوت هرات برگماشتند (همو، ۲۴۷/۱۲).

۳۱. **رکن‌الدین ابوالعلاء صاعدبن‌مسعود** (مق ۶۰۰ق/۱۲۰۴م). وی نخستین فرد از صاعدیان اصفهان است که شهرتی فراوان کسب کرده است. از زمان شروع قدرت یافتن این خانواده در اصفهان و دستیابی آنان بر منصب قضاوت و ریاست حنفیان، آگاهی دقیقی در دست نیست، لیکن نام وی و فرزندش رکن‌الدین مسعود به این سبب که آنان در پاره‌ای از رویدادهای تاریخی آن دوران شرکت داشته و ممدوح دو سرایندهٔ نام‌آور آن عهد یعنی جمال‌الدین عبدالرزاق و فرزندش کمال‌الدین اسماعیل بوده‌اند، بارها در متون تاریخی و ادبی این زمان آمده است. جمال‌الدین عبدالرزاق قصاید بسیار در ستایش او و وصف رویدادهای زندگانی‌اش سروده است. جمال‌الدین در ۵۸۸ق/۱۱۹۲م هنگامی که قضاوت و ریاست اصفهان در دست رکن‌الدین صاعد بود، در گذشت. فرزندش کمال‌الدین اسماعیل دربارهٔ مرگ پدر چکامه‌ای سروده و حقوق پدر را به یاد رکن‌الدین آورده است. او نیز همانند پدر بیش از ۳۰ قصیده در مدح رکن‌الدین صاعد پرداخته است.

در این زمان افزون بر حنفیان، شافعیان نیز در اصفهان بسیار بودند و ریاست آنان را آل‌خجند برعهده داشتند. بیش‌تر اوقات میان پیروان این دو فرقه جنگ و خونریزی بود. گرچه کمال‌الدین چکامه‌هایی نیز در ستایش برخی از بزرگان آل‌خجند دارد، اما پیرو سرسخت صاعدیان بود و با اینکه آنان چند بار او را از خود راندند، وی با سرودن چکامه‌هایی، دیگربار نظر آنان را به خود جلب کرد.

بنابر قراین تاریخی، چون نظام‌الملک و فرزندان وی شافعی بودند، در زمان چیرگی سلجوقیان براصفهان، مسجد جامع آن شهر در اختیار شافعیان بود، اما چون سلطان محمدبن‌محمودبن‌محمدبن‌ملکشاه سلجوقی به فرمانروایی رسید، لشکری به اصفهان فرستاد و فرمان داد که جامع شهر را از شافعیان بگیرند و به رکن‌الدین صاعد بدهند. پس از آن، وی در آن مسجد خطبه می‌خواند (راوندی، ۱۸).

از رویدادهای زندگی قاضی رکن‌الدین در اصفهان، حملهٔ دشمنان به خانهٔ او در ۵۸۵ق/۱۱۸۹م بود. بر اثر این تهاجم، خانهٔ وی به آتش کشیده شد و ویران گردید. کمال‌الدین اسماعیل این حادثه را در چکامه‌ای نقل کرده و در ضمن آن به دلداری او پرداخته است.

رکن‌الدین پس از آنکه خانه‌اش یک بار دیگر مورد هجوم قرار گرفت، گریخت و به عزالدین یحیی پناه برد. از قصیده‌ای که کمال‌الدین به همین مناسبت سروده، چنین برمی‌آید که رکن‌الدین صاعد در پی این رویدادها مدتی از اصفهان کوچ کرده و پسر او محمود نیز زندانی شده است. بنابر آنچه از اشعار کمال‌الدین برمی‌آید، رکن‌الدین صاعد سرانجام در سال ۶۰۰ق/۱۲۰۴م با تیری که از شست دشمنانش رها شد، به هلاکت رسید (ص ۴۱۰ ـ ۴۱۴).

۳۲. **رکن‌الدین مسعودبن صاعدبن مسعود** (مق پس از ۶۲۵ ق/ ۱۲۲۸م)، پس از پدر قضاوت اصفهان یافت. در دوران او رویدادهای گوناگونی در این شهر اتفاق افتاد. شافعیان به ریاست آل خجند قدرت یافتند و درگیریهای فراوانی میان آنان و آل صاعد رخ داد. در ۶۱۹ ق /۱۲۲۲م که رکن‌الدین در اصفهان ریاست داشت، یکی از پسران سلطان محمد خوارزمشاه به نام رکن‌الدین غورسانجی با لشکریان خود به همراه صدرالدین خجندی و گروه وی بر محلهٔ جوباره که قاضی رکن‌الدین و حنفیان در آنجا مسکن داشتند، هجوم بردند و بسیاری را کشتند و خانه‌های آنان را ویران کردند. رکن‌الدین به شیراز گریخت و به اتابک سعد زنگی پناه برد. این حمله، خشم اصفهانیان را برانگیخت و چون ستم رکن‌الدین غورسانجی و سپاهیان او از اندازه درگذشت، مردم اصفهان بر آنان تاختند و گروهی را کشتند. بدین سبب غورسانجی به تنگ آمد و به ری رفت.

قاضی رکن‌الدین مسعود در اوایل این درگیریها جانب سلطان غیاث‌الدین ملقب به پیرشاه را نگه می‌داشت و به این دلیل با صدرالدین خجندی که هوادار خوارزمشاهیان بود، درگیری داشت (نسوی، ۹۴ـ۹۵، ۱۰۰؛ اقبال، *تاریخ مغول*، ۱۱۳؛ همو، مجموعه مقالات، ۲۹۸). گذشته از این، در این زمان یک‌بار میان حنفیان و شافعیان اصفهان آشتی برقرار گشت، و چنانکه یکی از قصاید کمال‌الدین اسماعیل حکایت دارد، این پیمان آشتی میان رکن‌الدین مسعود صاعدی و صدرالدین عمر خجندی بسته شد.

رکن‌الدین مسعود را شاعران مشهوری همچون جمال‌الدین عبدالرزاق، کمال‌الدین اسماعیل و رفیع لنبانی ستوده‌اند. کمال‌الدین در مجموع بیش از ۳۰ چکامه در ستایش او سروده که از لابه‌لای آنها می‌توان به وقایع تاریخی آن دوران دست یافت. از جملهٔ آنها قصیده‌ای است که برای رکن‌الدین به خوارزم فرستاده و در آن رویدادهای

ناگواری را که در طی مسافرت او مردم شهر دیده‌اند، برشمرده است (صص ۲۶۱ـ۲۶۳). همچنین، پس از اینکه او از این سفر بازگشت، چکامه‌ای سروده و به رویدادهای خونین اصفهان اشاره کرده است (همو، ۲۵۲ـ۲۶۱).

دربارهٔ پایان زندگانی رکن‌الدین مسعود آگاهی دقیقی در دست نیست. به گفتهٔ نسوی زیدری، در ۲۳ رمضان ۶۲۵ ق /۲۶ اوت ۱۲۲۸م پس از هزیمت سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه و بی‌تکلیف ماندن امر سلطنت، اهـالی اصفهان قصد دست‌درازی به زنان خوارزمی و غارت اموال آنان را داشتند. قاضی رکن‌الدین میانجیگری کرد و تا روز عید فطر مهلت خواست تا خبری از جلال‌الدین خوارزمشاه به دست آید، و چنانچه تا آن روز خبری از او نرسید، اتابک یغان طایسی را بر تخت نشانند، اما روز عید چون مردم به نمازگاه آمدند، ناگاه جلال‌الدین فرا-رسید و به نماز ایستاد (صص ۱۷۱ـ۱۷۲). پس از این تاریخ، حوادث زندگانی رکن‌الدین چندان روشن نیست. ظاهراً او از ترس هجوم سپاهیان مغول از اصفهان گریخت و به یکی از قلعه‌های فیروزکوه پناه برد، ولی مغولان پس از ۶ ماه بر آنجا دست یافتند و او را کشتند (اقبال، *تاریخ مغول*، ۱۱۳). کمال‌الدین اسماعیل که در ۶۳۵ ق /۱۲۳۷م در حملهٔ مغول به اصفهان کشته شد، ترکیب‌بندی در سوگ او سروده و وی را شهید و مقتول خوانده است (صص ۴۲۶ـ۴۲۸). بنابراین، هلاکت او را باید میان ۶۲۵ ـ ۶۳۵ ق /۱۲۲۸ ـ ۱۲۳۷م دانست.

جریان تازش سپاهیان مغول به اصفهان و ویرانی شهر و کشتار مردم، در زمان جانشینان رکن‌الدین مسعود اتفاق افتاد. در این هنگام جدال همیشگی میان حنفیان و شافعیان به بالاترین حد خود رسیده بود. اصفهان که تا ۶۳۳ ق /۱۲۳۵م از دستبرد سپاهیان مغول در امان مانده بود، به تصرف آنان درآمد. به گفتهٔ ابن ابی‌الحدید، در این سال شافعیان برای اینکه یکباره خود را از شر حنفیان رهایی بخشند، به سپاهیان مغول که در این زمان زیر فرمان اوکتای قاآن بودند، توسل جستند. پیشنهاد آنان به آگاهی اوکتای قاآن رسید. او فرمان داد که گروهی از لشکریان مغول به اصفهان فرستاده شوند. آنان با سپاهی که جرماغون فرمانده اردوی مغول در آذربایجان در اختیارشان گذاشته بود، بر اصفهان تاختند. هنگامی که مغولان شهر را در محاصره داشتند، این دو دسته در داخل به جان هم افتادند. سرانجام شافعیان به این امید که خود از کشتار مغول جان به‌در می‌برند، دروازه‌های شهر را به روی آنان گشودند. لیکن سپاهیان مغول کشتار را از شافعیان آغاز کردند و پس از آن حنفیان و دیگر مـــردم شهر را به هلاکت رساندند و زنان را به اسیری گرفتند و اموال مردم را تاراج کردند و اصفهان بر اثر این هجوم به کلی ویران گردید (ابن ابی‌الحدید، ۲۳۷/۷ـ۲۴۰؛ اقبال، *مجموعهٔ مقالات*، ۲۹۹ـ۳۰۱).

۳۳. قاضی صاعد (زنده در ۷۸۹ ق /۱۳۸۷م). نام او را یک‌بار حافظ ابرو در ضمن رویدادهای سال ۷۸۹ ق /۱۳۸۷م یاد کرده است. به گفتهٔ او در بهار این سال امیر مظفر کاشی که از سوی زین‌العابدین فرزند شاه شجاع در اصفهان فرمانروا بود، برای اظهار بندگی و فرمانبری، قاضی صاعد را به نزد امیر تیمور گورکان فرستاد و از وی امان خواست (حافظ ابرو، ۲۸۸).

۳۴. قاضی نظام‌الدین احمد صاعدی (مق ۸۱۵ ق /۱۴۱۳م). نام او نخستین‌بار در رویدادهای سال ۸۱۰ ق /۱۴۰۷م به میان آمده است. به روایت روملو، در این سال میرزا پیر محمد جهانگیر تیموری با سپاهی انبوه به سوی اصفهان شتافت. میرزا رستم و میرزا اسکندر به کمک قاضی احمد صاعدی به مقابلهٔ او رفتند. قاضی در میان لشکر جای گرفت، اما وی و متحدانش در این نبرد شکست خوردند. پیرمحمد فرمانروایی اصفهان را به فرزندش عمر شیخ تفویض کرد (ص ۴۱). قاضی احمد در ۸۱۲ ق /۱۴۰۹م هنگامی که امیرزاده رستم بهادر از خراسان به اصفهان آمد، همراه دیگر بزرگان آن شهر به پیشواز او شتافت. فصیحی که این آگاهی را به دست داده، یک‌بار آن را ذیل رویدادهای سال ۸۱۰ ق /۱۴۰۷م و دیگربار ذیل حوادث سال ۸۱۲ ق /۱۴۰۹م یاد کرده است. در همین سال قاضی احمد به فرمان قرایوسف ترکمان با گروهی دیگر مأموریت یافت که عراق و فارس را تسخیر کند و بر قلمرو فرمانروایی او بیفزاید. در جنگهایی که در این راستا رخ داد، قاضی احمد پایداری بسیار کرد، اما نتیجه‌ای نگرفت (همو، ۵۷ـ۵۸). میرزا رستم در ۸۱۵ ق /۱۴۱۳م دیگربار به اصفهان آمد و دو ماه در آنجا اقامت گزید. در همین سفر به فرمان او قاضی احمد صاعدی را به این سبب که فرمانهای او را گردن نمی‌نهاد، روز عید قربان ۸۱۵ ق /۱۳ مارس ۱۴۱۳م به هلاکت رساندند. قتل او موجب شورشهایی در میان مردم اصفهان شد (همو، ۸۱).

مآخذ: آوی، حسین بن محمد، ترجمهٔ *محاسن اصفهان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش، صص ۳۰ـ۳۱؛ ابن ابی الحدید، عزالدین، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت؛ ابن ابی الوفاء، محیی‌الدین، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق، ۱۹۰/۱، ۲۱۳، ۳۶۳؛ ابن‌اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *منتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن قطلوبغا، زین‌الدین، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م، ص ۸۳؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۴۱ ش، صص ۵۳۲ـ۵۳۳؛ همو، *مجموعهٔ مقالات*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ باخرزی، علی‌بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۳۹۲ ق، ۸۹۳/۲ـ۸۹۴؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۱۹۰/۱ـ۱۹۱؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ همو، همان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۹۲۱/۲، ۹۶۰ـ۹۶۳؛ بیهقی، ابوالحسن علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی، *دیوان اشعار*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۲۰ ش، جم؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع‌التواریخ*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ ق، صص ۱۴۸ـ۱۴۹، ۱۷۰ـ۱۷۱؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۱۰۲/۳ـ۱۱۰۳، ۱۱۹۴؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق، ۳۴۴/۲؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة‌الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م، صص ۴۱، ۳۷۴، ۴۶۹؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق، ۲۰۷/۱؛ صفا، ذبیح –

الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۶۱/۲، ۷۳۱ـ۷۳۲، ۸۴۶، ۸۷۱ـ۸۷۲؛ عتبی، ابونصر، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح‌بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۳۹۲ـ۴۰۱؛ فارسی، عبدالغافر، تاریخ نیشابور، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش، صص ۲۸۰، ۷۴۳ـ۷۴۴، ۷۴۶؛ فصیحی خوافی، احمدبن جلال‌الدین، مجمل، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱ ش، ۶۷/۲، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۹ـ۲۵۱، ۲۷۹ـ۲۸۰، ۱۸۴/۳، ۱۹۷؛کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، دیوان اشعار، به کوشش حسین بحرالعلومی، تهران، ۱۳۴۸ ش، جم؛ لکنوی، محمد عبدالحی، الفوائد البهیة، بیروت، ۱۳۲۴ ق، صص ۳۴ـ۳۵؛ محمدبن منور، اسرار التوحید، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش، صص ۱۱۱ ــ ۱۱۲؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ مؤید ثابتی، علی، تاریخ نیشابور، تهران، ۱۳۵۵ ش، صص ۲۶۶ـ۲۶۸؛ مهدوی، مصلح‌الدین، تذکرة القبور، اصفهان، ۱۳۴۸ ش، صص ۲۴ـ۲۵؛ نسوی زیدری، شهاب‌الدین محمد، سیرت جلال‌الدین مینکبرنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ ش، صص ۹۵ـ۱۰۰، ۱۲۸؛ نفیسی، سعید، «خاندان صاعدیان»، مجموعهٔ مقالات تحقیقی خاورشناسی، تهران، ۱۳۴۲ ش، صص ۸۵ـ۱۰۱؛ همو، در پیرامون تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۵۲ ش، ۵۳۱/۱، ۵۳۹، ۵۸۶، ۹۰۱ـ۹۰۸؛ یافعی، عبدالله ابن‌اسعد، مرآة الجنان، بیروت، ۱۳۹۰ ق، ۱۳۲/۳.

سید علی آل داود

آلِ صَبّاح، سلسله‌ای مالکی مذهب از عربهای عتوبی که در اوایل سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸ م به کرانه‌های جنوبی خلیج فارس مهاجرت کردند و در ۱۱۶۵ ق / ۱۷۵۲ م حکومت کویت را به دست گرفتند و فرمانروایی آنان تا به امروز ادامه دارد.

سابقهٔ تاریخی: ضعف دولتهای ایران و عثمانی در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م و دگرگونیهای داخلی سرزمینهای کرانهٔ جنوبی خلیج‌فارس، همچنین، فعالیت چشمگیر بازرگانی شرکتهای اروپایی برای حمل کالا از راههای دریایی و زمینی، موجب پیدایش سلسله‌های تازه‌ای در این منطقه گردید. در این دوران، به سبب آشفتگیهای داخلی، به تدریج از دامنهٔ اقتدار امپراتوری عثمانی بر عراق کاسته می‌شد. پاشای بغداد بر اثر جنگهای پیاپی با ایران چنان ناتوان شده بود که مُتَسَلِّم (حاکم) بصره به استقلال فرمان می‌راند. ایران نیز که به سبب تاخت و تاز افغانها و سپس حملات عثمانیان و روسها توانی نداشت، تا پیش از پادشاهی نادر (۱۱۴۸ ـ ۱۱۶۰ ق / ۱۷۳۵ ـ ۱۷۴۷م) نتوانست به خلیج فارس توجه کند. قدرت دیگر کرانهٔ جنوبی خلیج فارس قبیلهٔ نیرومند بنی خالد بود که اقتدارش تا بندرهای شرق عربستان و کویت و قطر گسترده بود و رشتهٔ بازرگانی خلیج فارس را با عربستان مرکزی به دست داشت. فرمانروایی بنی‌خالد بر شرق عربستان از سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م با بیرون کشیدن این منطقه از چنگ عثمانیها آغاز شد. عتوبیها که در آغاز سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م از نجد به کویت (قُرَیْن) آمدند، با حمایت بنی خالد به بازرگانی و صید مروارید پرداختند، اما با مرگ سَعْدون بن محمدبن عُرَیْعِر فرمانروای بنی خالد در ۱۱۳۴ ق / ۱۷۲۲ م، میان پسران و خویشاوندان وی کشمکش افتاد. بدینسان قبایلی که به بنی خالد مالیات می‌پرداختند به گونه‌ای خودمختاری یافتند، اگرچه همچنان به بنی‌خالد وفادار ماندند. سرانجام عواملی همچون مرگ سلیمان بن محمد (۱۱۴۹ ـ ۱۱۶۵ ق / ۱۷۳۶ ـ ۱۷۵۲م) فرمانروای بنی‌خالد و اوج‌گیری اختلافات خانوادگی، و خطر نفوذ وهابیان از نجد به شرق جزیره، عتوبیهای کویت را از استقلال برخوردار ساخت.

خاستگاه: آل صباح عشیره‌ای از عربهای عتوب یا بنی عُتْبه به شمار می‌آیند. دیکسن که دانسته‌های خود را از شیخ عبدالله السالم گرفته است، آن را از فخذ (تیره) دَهامْشَه (یا دهامِشَه) از قبیلهٔ عَمارات، وابسته به عَنَزَه می‌داند («کویت و همسایگانش»[1]، 26)، اما بسیاری دیگر آن را از شِمْلان شاخه‌ای از تیرهٔ جُمَیْله از قبیلهٔ عنزه به شمار آورده‌اند (رشید، ۳۳؛ ریحانی، ۱۷۲/۲؛ قس: حمزه، ۱۷۸) که درست‌تر می‌نماید. اینان ساکنان بومی منطقهٔ اَفْلاج در سرزمین هَدّار بودند و نام عتوب (از ریشهٔ عَتَب به معنای کوچ کرد و جا به جا شد) یا بنی عُتبه ـ به گفتهٔ شیخ عبدالله سالم ــ در پی مهاجرت گروهی از عشایر عنزه، همچون آل صباح و آل خلیفه (ه‍ م) و جلاهمه، به شمال یعنی منطقهٔ عُمان الصِیر، بر آنان نهاده شد. برخی مهاجرت آل صباح را زاییدهٔ کشمکش درون قبیله‌ای دانسته‌اند (رشید، ۳۵، حاشیه)، اما به ویژه خشکسالی سخت و دیرپای نجد را که (در حدود ۱۱۲۰ ق / ۱۷۰۸ م) عشایر را به جستجوی جای مناسب‌تری برای زندگی واداشت (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 26) نباید از یاد برد. گروههای عتوبی در مسیر کوچ خود نخست به زُباره در قطر آمدند و سپس به دنبال درگیری با آل مُسَلَّم، که بر قطر فرمان می‌راندند، به کویت (قُرَیْن) روی آوردند (رشید، ۳۵، ۳۶؛ قس: لاریمر، 1000؛ دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 27). آل صباح همراه با آل خلیفه و جلاهمه در حدود ۱۱۲۸ ق / ۱۷۱۶م به کویت که در آن هنگام روستای کوچکی بود رسیدند. از فرمانروایان کویت در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م آگاهی چندانی در دست نیست، اما به نظر می‌آید که این منطقه تا دههٔ ۵ همین سده زیرفرمان امیران بنی خالد بود (ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۲۵).

فرمانروایان:

۱. صباح اول (حک ۱۱۶۵ـ۱۱۷۶ ق / ۱۷۵۲ ـ ۱۷۶۲م). براساس نوشتهٔ لاریمر شیخ‌آل‌صباح در زمان اقامت عشیره در کویت، سلیمان‌بن احمد و بنا به روایتی دیگر، رحیم نام داشته است (صص 1001-1000)، اما به عقیدهٔ ابوحاکمه نخستین حاکم آل‌صباح در کویت صباح‌بن جابر بوده است . (*تاریخ الکویت الحدیث*، ۲۵ ـ ۲۷). صباح اول بر پایهٔ شیوهٔ عشایری مردم کویت برای ادارهٔ امور محل و حل و فصل اختلافات برگزیده شد (رشید، ۱۰۹). سپس ضعف دفاعی شهر در نتیجهٔ کاهش اقتدار قبیلهٔ بنی‌خالد در شرق جزیرةالعرب، شیخ صباح را از اختیارات گسترده‌ای برخوردار ساخت (*تاریخ الکویت الحدیث*، ۳۳). در این زمان کویت ایستگاه کاروانهایی بود که میان حلب و شرق جزیرةالعرب سفر می‌کردند و شیخ کویت نیز به شراکت با بارون

1. *Kuwait and her neighbours.*

کنیپهاوزن[1] رئیس نمایندگی شرکت تجاری هلند در این بازرگانی دست داشت. دربارهٔ آغاز حکومت صباح اختلاف‌نظر است. ابوحاکمه به استناد سفرنامهٔ دکتر آیوز[2] آن را در ۱۱۶۵ ق / ۱۷۵۲م می‌داند و دیگران ۱۱۶۹ ق / ۱۷۵۶م را یادآور شده‌اند (لاریمر، شجره‌نامه[3]، شم 11؛ رشید، ۳۰۲). دربارهٔ تاریخ درگذشت وی نیز اتفاق‌نظر نیست، برخی به ۱۱۹۰ ق / ۱۷۷۶م (رشید، ۱۰۹) ــ که بی‌گمان نادرست است ــ و برخی به ۱۱۷۶ ق / ۱۷۶۲ م (لاریمر، همانجا) اشاره کرده‌اند که با توجه به تاریخ حکومت جانشینِ وی محل تردید است.

۲. عبدالله‌بن صباح (حک ۱۱۷۵ ــ ۱۲۳۰ ق / ۱۷۶۱ ــ ۱۸۱۵م). عبدالله کوچک‌ترین فرزند صباح پس از مرگ پدر به جانشینی او برگزیده شد (رشید، ۱۱۰). رشد کویت در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م به تدریج توجه قدرتهای منطقه را به خود جلب کرد. نخستین خطر حقیقی از سوی بنی‌کعب بود که در این سالها دورق را پایتخت خود کرده بود و چنان نیرویی داشت که می‌توانست با کریم‌خان زند و ناوگانهای شرکت هند شرقی انگلیس مقابله کند (ویلسن، ۲۱۷). پیرامون اختلاف بنی‌کعب با شیخ کویت روایتهای گوناگونی نقل شده است (رشید، ۱۱۰ ــ ۱۱۱؛ دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 27؛ ابوحاکمه، *تاریخ شرقي الجزيرة العربية*، ۹۳ ــ ۹۴). به هر روی این اختلاف به یورش بنی‌کعب و جنگ رقه و کوچ آل‌خلیفه در ۱۱۹۰ ق / ۱۷۷۶م به زُباره انجامید (لاریمر، 1001). در این میان وهابیان که رفته رفته نیرو می‌گرفتند، به ویژه پس از گشودن ریاض، پایتخت دهّام‌بن دوّاس در ۱۱۸۷ ق / ۱۷۷۳م به شرق جزیرةالعرب چشم دوختند. در این دوران دو رویداد مهم به رشد بازرگانی کویت و بحرین و دیگر بنادر خلیج‌فارس یاری داد. نخست طاعون فراگیر بصره در ۱۱۸۷ ق / ۱۷۷۳م که بازرگانی آن را به نابودی کشید، و دیگر محاصرهٔ بصره از سوی ایران (از ۱۳ محرم ۱۱۸۹ ق / ۱۶ مارس ۱۷۷۵م) و تسخیر آن (اواخر صفر ۱۱۹۰ ق / نیمهٔ آوریل ۱۷۷۶م) که بریتانیا را واداشت تا پُست خود را از کویت به حلب بفرستد. از این رو سال ۱۱۸۹ ق / ۱۷۷۵م را باید سرآغاز تاریخ مدوّن روابط بریتانیا با کویت شمرد (لاریمر، 1002). شیخ عبدالله در آغاز محاصرهٔ بصره جانب ایران را گرفت و ۲۰۰ تن را به یاری صادق‌خان فرستاد. همچنین ۲ کشتی عثمانی را به شیخ بنی‌کعب (متحد ایران در محاصرهٔ بصره) تسلیم کرد (ابوحاکمه، *تاريخ الكويت الحديث*، ۸۰). اما دشمنی دیرینهٔ عتوبیان با بنی‌کعب و آل مذکور ــ فرمانروایان پیش بحرین ــ از میان نرفت، به ویژه آنکه روابط تیرهٔ ایران و انگلستان در فاصلهٔ ۱۱۸۹ ــ ۱۱۹۳ ق / ۱۷۷۵ ــ ۱۷۷۹م، کویت و زباره را به باراندازهای شرکت هندشرقی تبدیل کرد و ثروتهای فراوان، رشک قبایل عرب کرانهٔ ایرانی خلیج را نسبت به عتوبیها برانگیخت. ستیز عتوب و عربهای کرانهٔ شرقی خلیج‌فارس بر سر قدرت سرانجام به تسخیر بحرین از سوی آل خلیفه انجامید (۱۱۹۶ ق / ۱۷۸۲م) و آل صباح نیز در این میان نقشی تعیین کننده داشت (همو، *تاريخ الكويت الحديث*، ۹۳؛ لاریمر، 839). مرگ کریم‌خان‌زند پایان نفوذ ایران در خلیج‌فارس بود در حالی که درست در همین دوران اهمیت خلیج‌فارس بیش از پیش افزایش یافت، زیرا دولت عثمانی فرمانی صادر کرد که رفت و آمد کشتیهای بازرگانی به ویژه انگلیسی را به «(خلیج) سوئز» ممنوع ساخت (جودت، ۱۲۴/۲). بدینسان بنادر خلیج‌فارس به مرکز حمل و نقل کالاهای هند و شرق به حلب و استانبول تبدیل شدند. روابط دوستانهٔ شیخ عبدالله با شرکت هندشرقی و همکاری او با بریتانیا در برابر فرانسه ــ همچون نقش وی در دستیابی بریتانیا به نامه‌های محرمانهٔ فرانسه پس از اعلام جنگ میان آن دو، و دستگیری بورژ[4] مأمور سری فرانسه (لاریمر، 1002-1003) ــ باعث شد که شرکت هندشرقی در نتیجهٔ دشواریهایی که با کارمندان عثمانی گمرک بصره پیدا کرد، نمایندگی خود را در ۱۹ رمضان ۱۲۰۷ ق / ۳۰ آوریل ۱۷۹۳م از بصره به کویت انتقال دهد و تا محرم ۱۲۱۰ ق / ژوئیه ۱۷۹۵م در آنجا بماند (همو، 1004). این رویداد گذشته از نزدیک‌تر ساختن روابط شیخ عبدالله با کمپانی (ابوحاکمه، *تاريخ الكويت الحديث*، ۱۱۹ ــ ۱۲۲) اعتبار بازرگانی کویت را در خلیج‌فارس بالا برد. در نخستین سالهای سدهٔ ۱۳ ق / واپسین سالهای سدهٔ ۱۸م زوال قدرت بنی خالد براثر اختلافات درونی رهبرانش و افزایش یورش وهابیان در ۱۲۰۳ ق / ۱۷۸۹ م قطعی شد و از این پس وهابیان که همواره می‌خواستند به دریا برسند به شرق جزیرةالعرب چشم دوختند و سرانجام در ۱۲۱۰ ق / ۱۷۹۵م نخستین والی خود را بر احسا گماشتند. انگلیسیها برای حفظ منافع بازرگانی خود از برخورد با وهابیان پرهیز داشتند، اما گسترش نفوذ وهابیان، به ویژه پس از گرایش قواسم رأس الخیمه به عقاید وهابی، حکومت عثمانی را نگران ساخت. از این رو به تقویت شیخ عبدالله برای ایستادگی در برابر وهابیان پرداختند (لاریمر، 1006). امیر وهابی، سعودبن عبدالعزیز در ۱۲۰۸ ق / ۱۷۹۴م پس از آنکه کویت به زیدبن عریعر حکمران بنی‌خالدی احسا پناه داد، ابراهیم‌بن عُفَیصان را به تسخیر کویت گسیل داشت، و در ۱۲۱۲ ق / ۱۷۹۷م نیز ابوزجلین از مردم احسا به کویت یورش برد (رشید، ۱۱۴ ــ ۱۱۵؛ خزعل، ۳۵۹). همچنین اسناد کمپانی هندشرقی نشان می‌دهد که یورشهای وهابیان به هنگام اقامت نمایندگی شرکت در کویت (۱۲۰۷ ــ ۱۲۱۰ ق / ۱۷۹۳ ــ ۱۷۹۵م) بارها تکرار شد (لاریمر، 1005؛ ابوحاکمه، *تاريخ الكويت الحديث*، ۱۲۷). با اینهمه کویت مستقل ماند، و اگر چه سلطان‌بن احمد، فرمانروای عمان در ۱۲۱۶ ق / ۱۸۰۱م پس از تسخیر بحرین در پی تصرف کویت یا باجگیری از آن برآمد، اما به نظر نمی‌آید که در این کار موفق شده باشد (مایلز، 294؛ قس: لاریمر، 1001). در دورهٔ ناپلئون (۱۲۱۳ ــ ۱۲۲۵ ق / ۱۷۹۸ ــ ۱۸۱۰م)، بریتانیا که به دنبال تماسهای

---

1. Kniphausen
2. Ives
3. Genealogical Trees, No. 11
4. M. du Bourg

دیپلماتیک ناپلئون با کشورهای خلیج‌فارس احساس خطر می‌کرد، از یک سو به بستن قراردادهایی با قدرتهای بومی خلیج‌فارس پرداخت و از سوی دیگر به ویژه در برابر دست‌اندازیهای قواسم به کشتیهای بازرگانی واکنش نشان داد، از این رو در ۱۲۲۰ ق/ ۱۸۰۵م سرکوب قواسم رأس‌الخیمه را آغاز کرد، و شیوخ کویت و زباره برای آنکه نشان دهند هرگونه تجاوز عتوبیان به کشتیهای انگلیسی به دستور وهابیان بوده است، پیشنهاد کردند که در مقابل پشتیبانی بریتانیا، در سرکوب قواسم شرکت جویند، اما نه این پیشنهاد پذیرفته شد و نه پیشنهاد مشابه آن از سوی شیخ کویت در ۱۲۲۴ ق/ ۱۸۰۹م (لاریمر، 1007-1008). در ۱۲۲۳ ق/ ۱۸۰۸م امیر وهابی که می‌خواست به بغداد بتازد، برای تأمین هزینهٔ لشکرکشی از شیخ کویت باج خواست، اما شیخ نپذیرفت، پس وهابیان به کویت تاختند اما کاری از پیش نبردند، همچنین تحریک شیخ قواسم و سلطان عمان و ابوحسین امیر جویبه در قطر و رَحْمَةبن جابر در سالهای بعد برای یورش به کویت نیز بی‌نتیجه ماند (لاریمر، 1088؛ ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*۱۶۱ـ ۱۶۵)، و سرانجام یورش ابراهیم پاشا به قلمرو وهابیان از نفوذ سعودبن عبدالعزیز در شرق جزیرةالعرب جلو گرفت. شیخ عبدالله در ۱۲۳۰ ق/ ۱۸۱۵م درگذشت، مرگ وی را در ۱۸۱۲م نیز نوشته‌اند (لاریمر، 1006).

۳. جابربن‌عبدالله بن‌صباح (حک ۱۲۳۰ ـ ۱۲۷۶ ق/ ۱۸۱۵ ـ ۱۸۵۹ م). نخستین سالهای فرمانروایی جابر با دگرگونیهای ژرفی در خلیج‌فارس همراه بود. به دنبال یورش ترکان عثمانی و مصریان به نجد، درعیّه سقوط کرد و کویت تا مدتها از خطر وهابیان آسوده ماند. مبارزهٔ بریتانیا با راهزنی دریایی قواسم و مقابله ناوگانهای انگلیسی با آنان به قرارداد ۲۲ ربیع‌الاول ۱۲۳۵ ق/ ۸ ژانویه ۱۸۲۰ م انجامید و کویت اگرچه در فروش کالاهای غارت شده به وسیلهٔ قواسم دست داشت، شاید از آن‌رو که عملاً به کشتیهای انگلیسی یورش نمی‌برد (ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۱۷۳) و یا از آن‌رو که در آن هنگام از اهمیت چندانی برخوردار نبود (فیلبی، 129)، در این قرارداد شرکت نداشت. در ۲۰ ربیع‌الاول ۱۲۳۷ ق/ ۱۵ دسامبر ۱۸۲۱ م در پی اختلافی که میان داوود پاشا والی بغداد و مستر جیمز کلاودیوس‌ریچ[1] نمایندهٔ سیاسی حکومت بمبئی بر سر عوارض گمرکی پدید آمد، نمایندگی بریتانیا در بصره ـ احتمالاً ـ به جزیرهٔ فَیْلَکه کویت انتقال یافت و تا ۲۷ رجب ۱۲۳۷ ق/ ۱۹ آوریل ۱۸۲۲ م که بار دیگر به بصره بازگشت، در آنجا ماند. از این پس کویت تا مدتها از توجه مقامات انگلیسی دورماند. شیخ جابر از ۱۲۴۵ ق/ ۱۸۲۹م سلطهٔ عثمانی را بـه رسمیت می‌شناخت و به آنها مالیات سالانـه مـی‌پـرداخت (لاریـمر، 1013 - 1012 ,1008). شاید به همین دلیل باشد که در نیمهٔ ۱۲۴۷ ق/ ۱۸۳۱ م، هنگامی که قبایل منتفق و کعب در دورهٔ والیگری علی‌رضا پاشا بر بغداد، به محاصرهٔ بصره پرداختند تا عزیزآغا متسلم رانده شدهٔ آن را به مقام خود بازگردانند، شیخ‌جابر نیز در این محاصره شرکت جست و به پاس این خدمت از حکومت عثمانی پاداش گرفت (رشید، ۱۲۰؛ قس: لاریمر، 1006؛ نیز ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۲۲۲ ـ ۲۲۴). در ۱۲۵۲ ق/ ۱۸۳۶ م نیز شیخ جابر از سوی مقامات عثمانی برای سرکوب آل‌زهیر، فرمانروایان زبیر ــ شهری در جنوب غربی بصره ــ به یاری خوانده شد (لاریمر، 1008؛ قس: رشید، ۱۲۱ ـ ۱۲۲). این همکاری تا ۱۲۵۳ ق/ ۱۸۳۷ م، که علی‌رضا پاشا به خرمشهر حمله برد و آن را ویران ساخت، ادامه یافت (نجار، ۱۲۵ ـ ۱۲۶). بریتانیا که پس از تسخیر نجد توسط خورشید پاشا فرماندهٔ سپاه محمدعلی پاشا و به ویژه پس از پیمان ربیع‌الاول ۱۲۵۵ ق/ مه ۱۸۳۹ م عبدالله بن‌احمد فرمانروای بحرین با خورشید پاشا، از خطر گسترش نفوذ عثمانی ــ مصری نگران شده بود، از تمرکز ارتش پاشا در کویت (۱۲۵۴ ق/ ۱۸۲۹ م)، که به صورت انبار آذوقه سپاه مصر درآمده بود، پیشگیری کرد. در ۲۱ شعبان ۱۲۵۵ ق/ ۳۰ اکتبر ۱۸۳۹ م، نمایندهٔ بریتانیا مقیم در بوشهر، ستوان ادموندز[2] دستیار خود را به عنوان مذاکره برای ایجاد خط حمل و نقل میان کویت و مدیترانه نزد جابر فرستاد، اما از شیخ پاسخ مساعد نشنید (لاریمر، 1009؛ قس: رشید، ۱۲۵ ـ ۱۲۶). با اینهمه روابط بریتانیا و کویت دوستانه ماند. روابط شیخ جابر با فیصل بن تُرکی، امیر وهابی در واپسین سالهای فرمانروایش بهبود یافت و فیصل در ۱۲۶۷ ق/ ۱۸۵۱ م برای مقاصد سیاسی نماینده‌ای در کویت گماشت (لاریمر، 1011). روابط کویت با بحرین که پس از به حکومت رسیدن جابر سرد شده بود، در دوران اختلافات داخلی آل خلیفه (۱۲۵۶ ـ ۱۲۵۹ ق/ ۱۸۴۰ ـ ۱۸۴۳ م) و ناکامی شیخ‌جابر در میانجیگری میان شیخ محمدبن‌خلیفه و برادرش شیخ عبدالله کاملاً از میان رفت (لاریمر، 1010-1009). کویت در دوران شیخ‌جابر، همچون دوران پدرش پناهگاه طرفهای درگیر و شکست‌خوردگان سرزمینهای مجاور بود. شیخ‌جابر در ۱۲۷۶ ق/ ۱۸۵۹ م درگذشت. وی به سبب بخشندگی بسیارش به «جابرالعیش» ملقب شده بود (رشید، ۱۱۶، ۱۲۷).

۴. شیخ صباح دوم (حک ۱۲۷۶ ـ ۱۲۸۳ ق/ ۱۸۵۹ ـ ۱۸۶۶ م). شیخ صباح که در ۲۰ سال آخر حکومت پدرش با او در ادارهٔ کویت شرکت می‌جست، پس از مرگ پدر به فرمانروایی پرداخت. در دوران صباح رویداد چشمگیری اتفاق نیفتاد و روابط دوستانه با فیصل ابن ترکی و سپس عبدالله سعودی ادامه یافت. لاریمر نوشته است که در ۱۲۸۰ ق/ ۱۸۶۳ م ذکری از پرداخت مالیات کویت به عثمانی نشده است (ص 1013)، شاید از آنرو که مدحت پاشا به خاطر پیشگیری از برافراشته شدن پرچمهای بیگانه در کشتیهای کویتی آنان را از پرداخت مالیات معاف ساخته بود (عزاوی، ۲۳۱). به هر روی در این زمان سیادت باب عالی از سوی کویت به رسمیت شناخته می‌شد، اگر کـلنل پلی[3]، نمایندهٔ مقیم[4] بریتانیا در خلیج‌فارس یادآور شده است که

1. J. C. Rich 2. Edmunds 3. Pelly 4. Resident

کویت پرچم ویژهٔ خود را برمی‌افرازد و استفاده از پرچم عثمانی در کشتیهای کویتی تنها برای اجتناب از پرداخت عوارض گمرکی سنگین در بمبئی است (لاریمر، 1013 - 1012).

در ۱۲۸۳ ق/ ۱۸۶۶ م گروهی از آل زهیر خواستار بازگرداندن زمین صوفیه (در ناحیهٔ معامر کنار شط العرب) شدند که یک تن از آنان به نام یعقوب ۳۰ سال پیش به هنگام پناهنده شدن به کویت به شیخ جابر فروخته بود (لاریمر، 1008). پس از طرح این قضیه در یک دادگاه عثمانی در بصره، شیخ صباح پسر بزرگ خود عبدالله را به آنجا فرستاد. قائم مقام عثمانی به جانبداری از آل زهیر دستور مصادرهٔ زمین را داد، اما نامق پاشا والی بغداد یا از آن رو که می‌خواست کویت را به زیر سلطهٔ واقعی خویش درآورد، و یا از بیم یورش شیخ کویت به پشتیبانی امیر وهابی به معامر، صوفیه را از آن شیخ اعلام کرد (همو، 1013؛ رشید، ۱۳۰). اما چون به هدف خویش دست یافت، به گردآوری مدارکی پرداخت تا نشان دهد که رفت و آمد کشتیهای انگلیسی به کویت و در نتیجه رونق اقتصادی آن به زیان بصره است. اما شیخ که از مقاصد او آگاه شده بود از کلنل کمبال[1]، نمایندهٔ مقیم بریتانیا در بغداد، خواست که از رفت و آمد کشتیهای انگلیسی به کویت جلوگیری کند. به طور کلی روابط کویت در دوران شیخ صباح دوم با عثمانی نزدیک‌تر بود تا با قدرتهای دیگر. شیخ صباح در ۱۲۸۳ ق/ ۱۸۶۶ م درگذشت.

۵. عبدالله دوم: (حک ۱۲۸۳ - ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۶۶ - ۱۸۹۲م). وی در ۱۲۲۹ ق/ ۱۸۱۴م به دنیا آمد و پس از مرگ پدر در رجب ۱۲۸۳ ق/ نوامبر ۱۸۶۶م به فرمانروایی پرداخت. در این دوران به علت روابط بسیار نزدیک کویت با عثمانی، مقامات بریتانیایی خلیج فارس در پی برقراری روابط مستقیم با آن برنیامدند (لاریمر، 1015). در ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۶۷م شیخ محمد آل خلیفه به دنبال کشمکش با برادرش علی به کویت پناهنده شد و شیخ عبدالله در میانجیگری میان آن دو ناکام ماند (ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۲۶۱). در دوران حکومت عبدالله روابط کویت با وهابیان به تیرگی گرایید. پس از مرگ فیصل بن ترکی در ۱۲۸۲ ق/ ۱۸۶۵م میان پسرانش عبدالله و سعود بر سر فرمانروایی ستیز درگرفت. عبدالله به آل رشید، فرمانروایان جبل شمّر پناه برد و خواستار کمک باب عالی گشت. شیخ عبدالله پیشنهادهای او را به عثمانی رساند (لاریمر، 1014) و مدحت پاشا والی بغداد که بر آن بود تا نفوذ عثمانی را از نو در احسا مستقر کند در ۱۴ ربیع‌الاول ۱۲۸۵ ق/ ۵ ژوئیه ۱۸۶۸م به احسا یورش برد. در این یورش شیخ عبدالله نقشی فعالانه داشت (همانجا؛ رشید، ۱۳۳ - ۱۳۴)، زیرا گذشته از آنکه خود در این یورش شرکت کرد به دوحه رفت و شیخ قاسم بن محمد آل ثانی را به پیوستن به عثمانی و برافراشتن پرچم آن تشویق کرد (ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۲۵۲). وی به پاس این خدمت از مدحت پاشا لقب قائم مقام گرفت (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 136) و کویت تابع ایالت بصره شد. درگیری جابربن مرداو، شیخ محمره (۱۲۴۴ - ۱۲۹۸ ق/ ۱۸۲۸ - ۱۸۸۱م) در ۱۲۸۵ق/ ۱۸۶۸م با قبیلهٔ نصّار و مداخلهٔ عبدالله به جانبداری از شیخ محمره از دیگر رویدادهای مهم این دوره است (رشید ۱۳۲ - ۱۳۳؛ نجار ۹۶ - ۹۷). پناهنده شدن عبدالله بن فیصل بن ترکی، پس از شکست از برادرش سعود، (۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲م) به کویت یکی دیگر از وقایع در خور ذکر دوران شیخ عبدالله است که به تهدید کویت از سوی سعود و پشتیبانی شیخ عبدالله از آل رشید شمّر انجامید (لاریمر، 1015؛ رشید، ۱۳۶). عبدالله دوم در ذیقعدهٔ ۱۳۰۹ ق/ژوئن ۱۸۹۲ م درگذشت.

۶. محمد بن صباح: (حک ۱۳۰۹ - ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۲ - ۱۸۹۵م)؛ شیخ محمد پس از مرگ برادرش شیخ عبدالله به فرمانروایی پرداخت. وی برادرش جراح را در ادارهٔ امور با خود شریک کرد، اما بر برادر کوچک‌تر به نام مبارک سخت گرفت و او را از قدرت دور نگهداشت. شیخ محمد سیاست شیخ عبدالله را در تبعیت از عثمانی ادامه داد و در آشفتگی احسا، مبارک را در رمضان ۱۳۱۰ ق/ مارس ۱۸۹۳ با نیروی بزرگ به یاری عثمانی فرستاد (لاریمر، 1016). در دوران شیخ محمد رابطهٔ کویت با بریتانیا همچنان سرد ماند و سرانجام سِرفورد سفیر بریتانیا در قسطنطنیه در شوال ۱۳۱۰ ق/ آوریل ۱۸۹۳م رسماً به وزیر خارجهٔ عثمانی اعلام کرد که دولت وی حاکمیت عثمانی را در طول ساحل بصره تا قطیف (از جمله کویت) پذیرفته است (همو، 1017). سخت‌گیریهای شیخ محمد و شیخ جراح نسبت به مبارک و واگذاردن امور کشور به شیخ یوسف آل ابراهیم، بازرگان ثروتمند و متنفذ کویت که با مبارک میانهٔ خوبی نداشت، سرانجام مبارک را در ذیقعدهٔ ۱۳۱۳ ق/ آوریل ۱۸۹۶م به کشتن ۲ برادر واداشت (رشید، ۱۴۵ - ۱۳۸؛ دیکسن، «عربهای بادیه‌نشین»[2]، 273-266؛ قس: لوتسکی، ۵۲۸ - ۵۲۹؛ ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۳۲۱).

۷. مبارک: (حک ۱۳۱۴ - ۱۳۳۳ ق / ۱۸۹۶ - ۱۹۱۵م). مبارک در ۱۱ سال نخست فرمانروایی خود با دشمنی سرسخت همچون یوسف آل ابراهیم درگیر بود. یوسف که امیدوار بود در برابر همکاری با باب عالی و حتی آل رشید به فرمانروایی کویت دست یابد (لاریمر، 1017؛ دیکسن «کویت و همسایگانش»، 136) پس از به قدرت رسیدن مبارک با فرزندان ۲ شیخ کشته شده به بصره گریخت و مبارک را عنصری ضد عثمانی و ابزار دست بریتانیا شناساند (همو، همان، 272-271) و حمدی پاشا والی بصره را به دشمنی با وی برانگیخت (رشید، ۱۵۰). در مقابل، مبارک نیز با تطمیع دولتمردان و بلندپایگان عثمانی همچون رجب پاشا والی بغداد و ابوالهدی شیخ‌الاسلام قسطنطنیه خواست تا سلطان عثمانی فرمانروایی او را به رسمیت بشناسد (لاریمر، 1018؛ رشید، ۱۵۰ - ۱۵۱). از سوی دیگر در رمضان ۱۳۱۴ ق/فوریهٔ ۱۸۹۷م و سپس در ربیع‌الاول ۱۳۱۵ ق/ اوت ۱۸۹۷م خواستار حمایت بریتانیا شد، اما پاسخ مساعدی نشنید (لاریمر، 1020). یوسف در ۲۹ محرم

---

1. Kemball 2. *The Arab of the Desert*.

۱۳۱۵ ق/ ۳۰ ژوئن ۱۸۹۷ م مقدمات یورشی را از ساحل هندیجان در ایران سازمان داد، اما با دیدن آمادگی کویت از حمله منصرف شد (رشید، ۱۵۴ ـ ۱۵۵؛ لاریمر، 1018). سرانجام دولت عثمانی که در پی به رسمیت شناختن فرمانروایی مبارک بود، یوسف را از عراق راند و در رجب ۱۳۱۵ ق/ دسامبر ۱۸۹۷م فرمان سلطان، در مورد قائم مقامی شیخ مبارک صادر شد (همو، 1018-1019). یوسف در ربیع‌الاول همان سال به بحرین رفت و از شیخ بحرین و مقامات بریتانیا کمک خواست، سپس به قاسم بن محمد آل ثانی شیخ دوحه روی آورد، اما نتیجه‌ای نگرفت و دست به دامان عبدالعزیز بن رشید امیر حائل شد (رشید، ۱۶۰) که مبارک را به خاطر پناه دادن به عبدالرحمن بن فیصل آل سعود و فرزندانش دشمن می‌داشت.

در اوایل سدهٔ ۱۳ ق/ واپسین دههٔ سدهٔ ۱۹م نزدیکی میان روسیه و فرانسه از یک سو، و آلمان و عثمانی از سوی دیگر، بریتانیا را واداشت تا برای حفظ سلطه‌اش در خلیج فارس، با فرمانروایان محلی پیمان ببندد. از این رو هنگامی که‌دولت عثمانی در۱۶ شعبان ۱۳۱۶ق / ۳۰ دسامبر ۱۸۹۸م امتیاز تأسیس خط راه‌آهن مدیترانه به خلیج فارس را به کنت کاپنیست[1] روسی داد، بریتانیا برای پیشگیری از تبدیل کویت به منطقهٔ نفوذ روسیه، کلنل مید[2] نمایندهٔ مقیم بوشهر را به کویت فرستاد تا همانند پیمان مسقط در ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۲م، پیمانی با مبارک ببندد (لاریمر، 1022، ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۳۲۳). بر اساس این پیمان که در ۱۱ رمضان ۱۳۱۶ ق/ ۲۳ ژانویهٔ ۱۸۹۹م به امضا رسید، شیخ کویت و جانشینانش برای همیشه متعهد شدند که بی‌اجازهٔ بریتانیا با کشورهای دیگر رابطه برقرار نکنند و حق واگذاری هیچ بخشی از کویت را به هر عنوان به آنان نداشته باشند (همو، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۴۰۸، متن پیمان). سپس کلنل‌مید نامه‌ای به ضمیمهٔ پیمان به شیخ داد که در آن در برابر وفاداری وی، پشتیبانی بریتانیا را وعده می‌داد و همچنین بر جنبهٔ محرمانه بودن پیمان تأکید می‌کرد (لاریمر، 1023). با اینهمه دولت عثمانی که احتمالاً به ماجرا پی برده بود،به تلاش افتاد تا سلطهٔ خودرا بر کویت استوار گرداند. آلمانیها که می‌خواستند به انحصاراتی در قلمرو عثمانی دست یابند و بازارهای آن را به روی کالاهای آلمانی بگشایند، از این فرصت سود جستند و به سلطان عبدالحمید پیشنهاد کردند که خط راه‌آهنی برای ارتباط میان بسفر و خلیج فارس کشیده شود. پس از عقد قرار داد، هیأت آلمانی در ۸ رمضان ۱۳۱۷ ق/ ۱۰ ژانویهٔ ۱۹۰۰م، برای استقرار ایستگاه نهایی خط راه‌آهن برلین ـــ بغداد در «کاظمه» در کویت با شیخ به مذاکره پرداخت، اما شیخ خودرا بی‌علاقه نشان داد (همو، 1026).رئیس هیأت آلمانی، اشتمریخ[3] سرکنسول آلمان در قسطنطنیه،خواست که بدون در نظر گرفتن شیخ با عثمانی مذاکره کند، اما بریتانیا که در پی حفظ وضع موجود بود در ۱۴ ذیحجهٔ ۱۳۱۷ ق/ ۱۵ آوریل ۱۹۰۰م آلمان را از پیمان ۱۳۱۶ ق/ ۱۸۹۹م آگاه ساخت (همو، 1027)، و این قرارداد منعقد نشد. در محرم ۱۳۱۹ ق/ مه ۱۹۰۱م مبارک طی قراردادی دیگر متعهد شد که از ورود اسلحه از بنادر هند و ایران به کویت و خروج آن جلوگیری کند (ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۴۰۹، متن پیمان) و همچنین به ایران و بریتانیا اجازه داد که برای یافتن سلاحهای قاچاق، کشتیهای کویتی را بازرسی کنند (همو، همان، ۴۱۰).

در این هنگام دشمنی میان عبدالعزیز آل رشید و مبارک به جنگ انجامید. سرآغاز این درگیری کاملاً روشن نیست. این قدر پیداست که عبدالرحمن بن سعود در ربیع‌الآخر ۱۳۱۸ ق/ اوت ۱۹۰۰ و ماه بعد به پشتیبانی مبارک به نجد تاخت و از سوی دیگر سعدون پاشا امیر قبیلهٔ منتفق که از سوی دولت عثمانی یاغی شمرده می‌شد با مبارک تبانی کرد و به قبایل تابع آل رشید یورش برد. چندی بعد این درگیری با میانجیگری محسن پاشا متسلم بصره و دوست مبارک، پایان گرفت (لاریمر، 1028)، اما ادامهٔ تلاشهای یوسف و پشتیبانی ابن رشید از وی مبارک را واداشت تا همراه با عبدالرحمن بن فیصل به قلمرو ابن‌رشید بتازد، لیکن در پیشروی به سوی جبل شمّر، در۱۵ ذیقعده ۱۳۱۸ق / ۴ مارس ۱۹۰۱م در صریف نزدیک بُرَیْده از ابن رشید شکست خورد و عقب نشست (رشید، ۱۶۱ ـ ۱۶۳). دولت عثمانی از این موقعیت سود جست و در ۱۷ ذیقعده/ ۶ مارس محسن پاشا را به کویت فرستاد تا با پیشنهاد استقرار پادگان عثمانی در کویت آن را مستقیماً زیر سلطهٔ خود قرار دهد (همو، ۱۶۶)، اما مبارک نپذیرفت و از بریتانیا خواست تا هرچه زودتر کویت را تحت حمایت کامل خود بگیرد. بریتانیا که نمی‌خواست مسئولیت ماجراجوییهای شیخ مبارک را به عهده، بگیرد پاسخ منفی داد (لاریمر، 1029-1030)، اما پس از اوج‌گیری کشمکش میان باب عالی و بریتانیا، سرانجام هر دو در ۲۵ جمادی‌الاول ۱۳۱۹ ق/ ۹ سپتامبر ۱۹۰۱م پس از مذاکره متعهد شدند که وضع موجود را حفظ کنند (همو، 1031).

در جمادی‌الآخر ۱۳۲۰ ق / سپتامبر ۱۹۰۲م، یوسف بن عبدالله آل ابراهیم، نقشه‌ای برای تسخیر کویت و ترور مبارک طرح کرد و برای این کار از قبیلهٔ شریفات خوزستان نیرویی گرد آورد، اما این نقشه فاش شد (رشید، ۱۷۶ـ۱۷۷؛ لاریمر، 1036) و نیروی دریایی بریتانیا آنان را تعقیب کرد و پراکند و یوسف به عبدالعزیز بن رشید در حائل پناه برد و تا مرگش در ذیقعدهٔ ۱۳۲۳ ق / ژانویه ۱۹۰۶م همان‌جا ماند (همو، 1044). به این ترتیب تلاشهای جدی برای سرنگونی مبارک به پایان رسید، به‌ویژه که از این پس توجه عثمانی به عُربستان مرکزی، که ستیز میان ابن‌سعود و ابن‌رشید در آنجا رو به اوج‌گیری بود، جلب شد.

در ۸ رمضان ۱۳۲۱ ق / ۲۸ نوامبر ۱۹۰۳م لرد کرزن از کویت دیدار کرد تا روابط استوار بریتانیا را با آن تثبیت کند. در این دیدار، شیخ خود را افسر نظامی امپراتوری بریتانیا خواند (همو، 1037). در جمادی‌الآخر ۱۳۲۲ ق / اوت ۱۹۰۴م بریتانیا کاپیتان ناکس[4] را به سمت نمایندهٔ سیاسی در کویت گماشت تا از اقدامات مبارک در بیرون

1. Kapnist 2. Mead 3. Stemrich 4. Knox

از مرزهای کویت پیشگیری کند (همو، 1039). در ۲۳ شعبان ۱۳۲۵ ق / اول اکتبر ۱۹۰۷م مبارک طی قراردادی با ناکس بندر شُوَیْخ را به انگلستان اجاره داد تا لنگرگاهی برای ناوگان جنگی بریتانیا شود (ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۳۳، ۴۱۲ـ۴۲۱). در ۲ شعبان ۱۳۲۹ ق / ۲۹ ژوئیه ۱۹۱۱م شیخ مبارک موافقت کرد که پیش از مشورت با کاپیتان شکسپیر[1] به بیگانگان اجازهٔ غواصی برای یافتن اسفنج و مروارید در آبهای کویت ندهد (همو، همان، ۴۲۲ـ۴۲۳). در ۲۷ رجب ۱۳۳۰ ق /۱۳ ژوئیه ۱۹۱۲م مبارک با تأسیس خط تلگراف در کویت موافقت کرد (همو، همان، ۴۲۴). این قراردادها که تا ۲۶ صفر ۱۳۳۴ ق /۳ ژانویه ۱۹۱۶م پس از مرگ شیخ مبارک معتبر بودند، کویت را از نفوذ دولتهای دیگر دور نگاه داشت. در ۱۳۳۱ ق /۱۹۱۳م مسألهٔ کویت میان باب عالی و دولت بریتانیا مورد مذاکره قرار گرفت و در ۲۴ شعبان ۱۳۳۱ ق /۲۹ ژوئیه ۱۹۱۳م پیمانی امضا شد که بر اساس آن استقلال شیخ کویت و مرزهای کشور وی به رسمیت شناخته شد، اما درگرفتن جنگ جهانی نخست، از تصویب این پیمان جلوگیری کرد (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 148-147). در این جنگ شیخ مبارک با متفقین هم‌پیمان شد و بریتانیا تلاشهای متعدد والیان بصره را برای تهدید مرزهای شمالی کویت خنثی ساخت (لاریمر، 1547-1546). شیخ مبارک با شیخ خزعل دوستی دیرینه‌ای داشت و هنگامی که قبایل کعب در جنگ جهانی اول بر شیخ خزعل شوریدند، به یاری وی شتافت (نجار، ۱۲۷ـ۱۲۹). دوران فرمانروایی شیخ مبارک، به‌ویژه واپسین سالهای آن را می‌توان سرآغاز عصر تازه‌ای در تاریخ کویت شمرد. شیخ مبارک که لقب مبارک کبیر یافته بود، در محرم ۱۳۳۴ ق /نوامبر ۱۹۱۵م درگذشت.

۸. جابربن مبارک (حک‍ ۱۳۳۴ـ۱۳۳۵ ق /۱۹۱۶ـ۱۹۱۷م). در دوران فرمانروایی شیخ جابر رویداد چشمگیری اتفاق نیفتاد. وی مالیاتهای سنگین دوران پدر را کاهش داد (رشید، ۲۳۰). در این دوران محاصرهٔ دریایی و زمینی عثمانی از سوی متفقین، راه را بر ورود کالا به آن کشور بسته بود، با اینهمه بازرگانان کویت از رهگذر گسترش بازرگانی خود با شام و از آن طریق با استانبول سودهای سرشار بردند. شیخ جابر در ربیع‌الاول ۱۳۳۵ ق /ژانویهٔ ۱۹۱۷م درگذشت (رشید، ۲۳۰ـ۲۳۳).

۹. سالم بن مبارک (حک‍ ۱۳۳۵ـ۱۳۳۹ ق /۱۹۱۷ـ۱۹۲۱م). نخستین کار وی کاهش عوارض گمرکی واردات به ۴٪ و حذف عوارض گمرکی صادرات بود (همو، ۲۳۳). در این دوران کویت همچنان به ارسال کالا به شام ادامه داد. از این‌رو انگلیسیها به سبب سیاست جانبدارانهٔ شیخ نسبت به عثمانی، در جمادی‌الاول ۱۳۳۶ ق /فوریهٔ ۱۹۱۸م راه دریایی کویت را بستند (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 243,251) و در پی آن برآمدند تا کارمندانی را برای نظارت بر کالاهای صادراتی در کویت بگمارند. شیخ سرانجام به این خواسته تن در داد (رشید، ۲۳۹ـ۲۴۰؛ ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۳۴۲ـ۳۴۳)، اما ابن سعود را مسبب این امر می‌دانست (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 250). در دوران شیخ سالم دشمنی میان آل‌سعود و آل صباح که از اواخر فرمانروایی شیخ مبارک آغاز شده بود، اوج گرفت. سرآغاز این دشمنی از آنجا ریشه می‌گرفت که سالم در ذیحجهٔ ۱۳۳۳ ق / اکتبر ۱۹۱۵م به فرمان پدر در سرکوب قبیلهٔ عَجْمان به یاری عبدالعزیز بن سعود شتافت، اما پس از شکست عجمان، در همان سال به آنان پناه داد (رشید، ۲۴۴ـ۲۴۵). از سوی دیگر ابن‌سعود نیز برای گرفتن زکات از قبیلهٔ عوازم که تابع آل‌صباح بود، نیرو فرستاد (همو، ۲۳۷) و دشمنی ریشه‌دارتر شد. در این میان جنبش اخوان، و به تعبیری «وهابیان تهدیدگر» که از ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴م شکل عمومی به خود گرفت، توجه عبدالعزیز سعود را به خود جلب کرد (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 149-148). اینان که مردم کویت را کافر می‌شمردند (رشید، ۲۴۶) از سوی عبدالعزیز به عنوان ابزار توسعه‌طلبی به کار رفتند و تهاجم خود را به خاک کویت آغاز کردند. کویت طبق پیمان ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳م، مرز جنوبی خود را جبل منیفه می‌دانست، اما شیخ سالم که دریافت این پیمان را باید با ششمین ماده پیمان ۶ ربیع‌الاخر ۱۳۳۸ ق /۲۹ دسامبر ۱۹۱۹م میان بریتانیا و ابن‌سعود، لغو شده بداند، نسبت به قلمرو خویش نگران شد. داوری بریتانیا میان شیخ سالم و ابن‌سعود نیز نتیجه‌ای نداد (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 253-244,252). سرانجام در ۲۶ محرم ۱۳۳۹ ق / ۱۰ اکتبر ۱۹۲۰م فیصل الدُّوَیش رهبر اخوان به فرمان ابن سعود به جَهْراء یا جهری تاخت. سالم شکست خورد و به قصر احمر عقب نشست (همو، همان، 255-252؛ رشید، ۲۵۴ـ۲۶۲). دخالت بریتانیا در جهت حمایت از کویت به درگیری پایان داد، اما دشمنی همچنان ادامه یافت. از این‌رو خزعل، شیخ محمره پیشنهاد کرد که فرزندش کاسب را به همراه احمد جابر نوهٔ شیخ کویت برای میانجیگری میان ابن سعود و شیخ سالم به نجد بفرستند. بریتانیا که درگیر انقلاب ۱۳۳۸ ق/۱۹۲۰م عراق بود، این پیشنهاد را پذیرفت. هیأت صلح در رجب ۱۳۳۹ ق / مارس ۱۹۲۱م به گفتگو پرداخت، اما با مرگ شیخ سالم در ۱۸ جمادی‌الآخر ۱۳۳۹ ق /۲۷ فوریه ۱۹۲۱م ابن سعود گرفتاریهای میان ۲ کشور را پایان یافته شمرد (همو، همان، 256-255؛ رشید، ۲۷۵).

۱۰. احمد الجابر (حک‍ ۱۳۳۹ـ۱۳۶۹ ق / ۱۹۲۱ـ۱۹۵۰م). شیخ احمد جابر پس از بازگشت از نجد به فرمانروایی پرداخت. در پایان جنگ جهانی نخست، مسألهٔ تعیین مرزهای میان نجد و عراق و کویت مسألهٔ اصلی بریتانیا بود. از این‌رو سر پرسی کاکس کنفرانس عُقَیْر را در ربیع‌الآخر ۱۳۴۱ ق /نوامبر ۱۹۲۲م تشکیل داد، و همچنان که به ابن‌سعود وعده داده بود دوسوم از خاک کویت به عنوان منطقهٔ بی‌طرف عملاً به وی واگذار شد (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 275). شیخ کویت ناگزیر نظر کنفرانس را پذیرفت و پیمان عقیر در ۱۲

1. Shakespeare

ربیع‌الآخر ۱۳۴۱ ق /۲ دسامبر ۱۹۲۲م امضاء شد. بر اساس این پیمان ۲ منطقهٔ بی‌طرف، یکی میان کویت و عربستان از سوی جنوب و دیگری میان عراق و عربستان از سوی شمال، تعیین شد (همو، همان، 280-270؛ هی، 99-98). تیرگی روابط کویت و عربستان به دنبال ماجرای مسابله در ۱۳۴۱ ق /۱۹۲۳م افزایش یافت. مسابله یا بادیه‌نشینان نجد که کالاهای مورد نیاز خود را از بازرگانان کویت به نسیه می‌خریدند، نجد را از درآمد گمرکی بزرگی محروم می‌کردند. از این‌رو عبدالعزیز برای گردآوری مالیات بادیه‌نشینان نجد در پی آن برآمد که نماینده‌ای در کویت بگمارد، اما شیخ نپذیرفت و ابن‌سعود بازرگانی با کویت را تحریم کرد. این تحریم اقتصادی چهارده‌ساله (۱۳۴۲-۱۳۵۶ ق /۱۹۲۴-۱۹۳۷م) زیان مالی بزرگی را به دنبال داشت و شیخ کویت به ناچار برادر خود را برای مذاکره به ریاض فرستاد (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 332-331 ,187-184؛ رشید، ۳۸۲-۳۸۳). از سوی دیگر یورشهای اخوان به کویت تا ۱۳۴۸ ق /۱۹۲۹م ادامه یافت. در این هنگام اخوان به رهبری فیصل الدُّوَیش بر عبدالعزیز بن سعود شوریدند، اما در جنگ شکست خوردند و به کویت پناه بردند. با اینهمه بریتانیا از کمک شیخ به آنان جلوگیری کرد. سرانجام اخوان به مقامات بریتانیا تسلیم شدند و بریتانیا آنان را به عبدالعزیز سپرد.

بریتانیا در پی پایان یافتن شورش اخوان، در جمادی‌الثانی ۱۳۴۰ ق /فوریهٔ ۱۹۲۲م به پاس بی‌طرف ماندن شیخ در این شورش به وی نشان اعطا کرد (دیکسن، «کویت و همسایگانش»، 326). تحریم اقتصادی عبدالعزیز از یک‌سو و بحران جهانی ۱۳۴۸ ق /۱۹۲۹م از سوی دیگر، همچنین سرازیر شدن مروارید مصنوعی ژاپن به بازارهای جهانی که بازار مروارید طبیعی را شکست، مردم کویت را به انتقاد از حکومت برانگیخت. کلنل‌دوگری[1] نمایندهٔ سیاسی بریتانیا در کویت از شیخ خواست که شیوهٔ دموکراتیک در پیش گیرد. از این‌رو در اول جمادی‌الاول ۱۳۵۷ ق /۲۹ ژوئن ۱۹۳۸م مجلس قانونگذاری در کویت بنیاد نهاده شد، اما شیخ در ۹ ذیقعدهٔ ۱۳۵۸ ق /۲۱ دسامبر ۱۹۳۹م آن را منحل کرد و مجلس دیگری مرکب از ۵ تن از اعضای خاندان آل صباح و ۹ تن از بزرگان شهر تشکیل داد (ابوحاکمه، *تاریخ الکویت الحدیث*، ۳۶۵-۳۶۷؛ *تاریخ معاصر*، ۲/۲۷۷-۲۷۸)، اما جوشش نفت در ذیحجهٔ ۱۳۵۶ ق /فوریهٔ ۱۹۳۸م که شیخ امتیاز کاوش آن را در ۹ ذیقعدهٔ ۱۳۵۲ ق /۲۳ فوریهٔ ۱۹۳۴م به شرکت نفت کویت داده بود (قَدّوره، ۱۱۷) امیدهای تازه‌ای به‌بار آورد و با فروش نخستین بشکه‌های نفت در ۳۰ رجب ۱۳۶۵ ق /۳۰ ژوئن ۱۹۴۶م اوضاع اقتصادی کویت رو به بهبود گذاشت. بهداشت، آموزش و پرورش و خدمات عمومی به سرعت گسترده شد و کویت عملاً به دورانِ نو تاریخ خود راه یافت. شیخ احمد جابر در ۱۰ ربیع‌الاول ۱۳۶۹ ق / اول ژانویهٔ ۱۹۵۰م درگذشت.

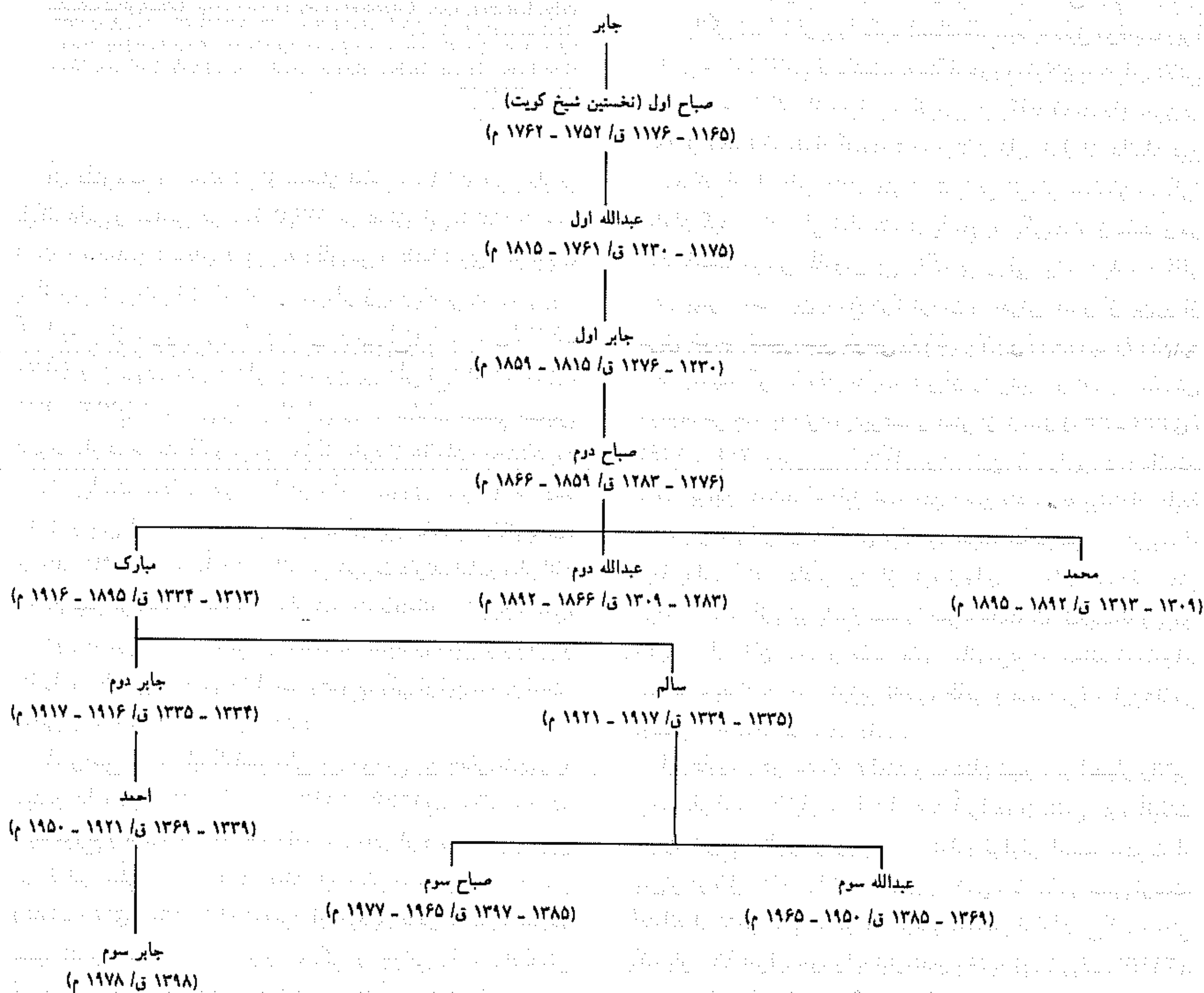
۱۱. عبدالله السالم (حک ۱۳۶۹-۱۳۸۵ ق / ۱۹۵۰-۱۹۶۵م). دههٔ ششم ۱۹۵۰ م آغاز کاهش سلطهٔ بریتانیا در کویت بود. بی‌گمان رویدادهایی همچون ملی شدن نفت ایران در دوران نخست‌وزیری دکتر مصدق، انقلاب ۱۳۷۱ ق /۱۹۵۲م مصر و روی کار آمدن جمال عبدالناصر، یورش ۳ کشور فرانسه و انگلستان و اسرائیل در ۱۳۷۶ ق /۱۹۵۷م، به کانال سوئز و ملی شدن آن، و انقلاب عراق در ۱۳۷۹ ق /۱۹۵۹م در اوج‌گیری آگاهی مردم کویت و جنبش آنان در مبارزه با استعمار بریتانیا تأثیری چشمگیر برجای گذاشتند. در ربیع‌الآخر ۱۳۷۳ ق / دسامبر ۱۹۵۳م شیخ عبدالله پس از مذاکره‌های طولانی با شرکت نفت کویت، قرارداد تازه‌ای با این شرکت بست که بر اساس آن ۵۰٪ از سودویژهٔ شرکت به کویت تعلق گرفت. نخستین گامهای کویت در راه دستیابی به استقلال، ارائهٔ خدمات پستی و گذرنامه‌ای بود که از ۱۳۷۸ ق /۱۹۵۸م آغاز شد. در ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۰م دادگاههای ویژهٔ اتباع بریتانیا منحل شد و دادگاههای کویتی جای آنها را گرفت. در ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م کویت پول ملی خود را منتشر ساخت، و سرانجام در ۶ محرم ۱۳۸۱ ق /۲۰ ژوئن ۱۹۶۱م استقلال کویت اعلام شد و پیمان ۱۳۱۷ ق /۱۸۹۹م جایش را به پیمان همکاری و دوستی ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م سپرد. در رجب ۱۳۸۱ ق /دسامبر ۱۹۶۱م کویت خواستار عضویت در سازمان ملل متحد گشت که از سوی شوروی وتو شد، اما سرانجام شورای امنیت در ۲۰ ذیحجهٔ ۱۳۸۲ ق /۱۴ مه ۱۹۶۳م کویت را به عضویت پذیرفت (امین، 275). به دنبال اعلام استقلال کویت، عبدالکریم قاسم رهبر انقلاب عراق در یک کنفرانس مطبوعاتی در ۱۰ محرم ۱۳۸۱ ق /۲۴ ژوئن ۱۹۶۱م کویت را پاره‌ای از خاک عراق شمرد. شیخ عبدالله بی‌درنگ از بریتانیا کمک نظامی خواست. این ادعا به دنبال کشته شدن عبدالکریم قاسم از میان رفت (نفیسی، ۴۳، ۴۴، ۴۷). مجلس مؤسسان کویت در شعبان ۱۳۸۱ ق /ژانویهٔ ۱۹۶۲م تشکیل شد و بر پایهٔ قانون اساسی تصویب شده، فرمانروایی کشور ویژهٔ خاندان مبارک (۱۸۳۸-۱۹۱۵) اعلام شد (*تاریخ معاصر*، ۲/۹۹). در شعبان ۱۳۸۲ ق / ژانویهٔ ۱۹۶۳م انتخابات نخستین مجلس ملی برگزار شد و دولتی تازه بر سر کار آمد (قدوره، ۱۲۴). در دوران فرمانروایی عبدالله السالم خدمات عمومی همچون آموزش و بهداشت گسترش بیش‌تری یافت، به‌ویژه در زمینهٔ رایگان کردن درمان، کویت در میان کشورهای تولیدکنندهٔ نفت منطقه پیشگام بود. شیخ عبدالله در ۳۰ رجب ۱۳۸۵ ق /۲۴ نوامبر ۱۹۶۵م درگذشت.

۱۲. صباح السالم (حک ۱۳۸۵ - ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۶۵ - ۱۹۷۷ م). وی پس‌ازدرگذشت‌برادرش به فرمانروایی پرداخت. در ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م بر اثر فشار افکار عمومی قانونی پیرامون کاهش سهم امیر از درآمد کشور به تصویب رسید و در آوریل همان سال برنامهٔ پنج ساله‌ای برای پیشرفت اقتصادی تدوین گشت. در پـی درگرفتن جنگ عرب و اسرائیل در ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م، دولت به ارتش دستور آماده‌باش داد و

---

1. De Gaury

نسب نامهٔ آل صباح



گروهی را برای شرکت در جنگ به منطقهٔ کانال سوئز فرستاد. همچنین از فروش نفت به ایالات متحده و بریتانیا خودداری ورزید. در دوران شیخ صباح السالم روابط میان کویت و شوروی بهبود یافت و به بستن قراردادهای همکاری اقتصادی و فنی رسید (تاریخ معاصر، ۱۰۵/۲). در ۱۹۶۸ م کویت همراه با لیبی و عربستان سعودی به صورت عضو بنیان‌گذار سازمان کشورهای عرب صادرکنندهٔ نفت (OAPEC[1]) درآمد، و در همین سال اعلام شد که پیمان دفاعی متقابلی که پس از استقلال کویت میان این کشور و انگلستان بسته شده بود، با توافق طرفین لغو شده ودرپی آن اعلام شد که بریتانیا تا پایان ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م نیروهای خود را از خلیج فارس بیرون خواهد برد (منسفیلد، 189). در شعبان ۱۳۹۶ ق/ اوت ۱۹۷۶ م به دنبال درگیریهای دیرینهٔ دولت با نمایندگان مخالف مجلس، شیخ صباح دستور انحلال مجلس را صادرکرد و دوران فترت تا پایان زندگی او و چندی پس از آن نیز ادامه یافت. شیخ صباح در ۲۰ محرم ۱۳۹۸ ق/ ۳۱ دسامبر ۱۹۷۷ م درگذشت و پس از وی جابر الاحمد الجابر به فرمانروایی رسید.

مآخذ: ابوحاکمه، احمد مصطفی، *تاریخ الکویت الحدیث*، کویت، ۱۹۸۴م؛ همو، *تاریخ شرقی الجزیرة العربیة*، ترجمهٔ محمد امین عبدالله، بیروت؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ترجمهٔ محمدحسین شهری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ جودت احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۹۶۸ م؛ خزعل، حسین خلف، *تاریخ الجزیرة العربیة*، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ رشید، عبدالعزیز، *تاریخ الکویت*، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، بغداد، ۱۹۵۵ م؛ قدّورة، زاهیّة، *تاریخ العرب الحدیث*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ لوتسکی، و.، *تاریخ عرب در قرون جدید*، پرویز بابائی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نجار، مصطفی عبدالقادر، *التاریخ السیاسی لامارة عربستان العربیة*، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ نفیسی، عبدالله فهد، *الکویت: الرأی الآخر*، لندن، ۱۹۸۵ م؛ ویلسن، آرنولد، *خلیج فارس*، ترجمهٔ محمد سعیدی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نیز:

1. The Organization of Arab Petroleum Exporting Countries.

Amin, Sayed Hassan, *Middle East Legal System*, London, 1985; Dickson, H,R,P., *Kuwait and her Neigbours*. London, 1956, Index; Id, *The Arab of the Desert*, London, 1967; Hay, Rupert, *the Persian Gulf States*, Baltimore, 1959; Lorimer, J,G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta, 1915; Mansfield, Peter, *The Middle East*, London, 1973; Miles, S,B., *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London; Philby, H.St.John, *Sa'udi Arabia*, Beirut, 1968; *The Middle East and North Africa, 1984 – 85.*

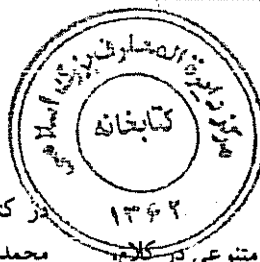
کاظم برگ نیسی

آلِ طاووس، خاندانی از شیعیان امامی و سادات علوی دارای پایگاه علمی و سیاسی در سدهٔ ۷ق/۱۳م در عراق. این خاندان منسوب است به محمدبن اسحاق مشهور به «طاووس». گفته‌اند وی بدان جهت به‌طاووس شهرت یافت که دارای چهره‌ای زیبا و پاهایی نامتناسب بود. آل طاووس از سوی پدر به امام حسن مجتبی (ع) (۳ ـ ۵۰ ق / ۶۲۴ ـ ۶۷۰م) و از سوی مادر به علی‌بن حسین بن علی (ع) (۳۸ ـ ۹۴ق / ۶۵۸ ـ ۷۱۳م) نسب می‌برند و از این رو به سادات حسنیِ حسینی شهرت دارند. محمد طاووس در روزگار خود از عالمان و محدثان بود و مقام ریاست سادات علوی را در حلّه و سوری (سورا) به عهده داشت و پس از او این مقام به برجستگان این خاندان انتقال یافت. هرچند اخلاف او عموماً به ابن طاووس شهرت دارند، اما در میان آنان سه تن بیش از دیگران به این عنوان شهرت یافته‌اند: علی بن موسی، احمدبن موسی و عبدالکریم بن احمد. در کتابهای فقهی و رجالی و کتابهای دعا، ابن طاووس به تناسب موضوع، یکی از این سه تن است. بنام‌ترین عالمان آل طاووس اینانند:

۱. رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر،مشهور به سیدبن طاووس (۵۸۹ ـ ۶۶۴ ق / ۱۱۹۳ ـ ۱۲۶۶م)، متکلم، محدّث، فقیه، مورخ و ادیب. وی در حلّه زاده شد. مادر او دختر شیخ ورّام بن ابی فراس حلّی و مادر پدرش دختر ابوجعفر محمدبن حسن طوسی (۳۸۵ ـ ۴۶۰ق / ۹۹۵ ـ ۱۰۶۸م) بود. او خود بارها در آثارش به این دو نسب اشاره کرده است. دوران کودکی و جوانی را در زادگاهش گذراند و به فراگیری دانش پرداخت. پس از آن به بغداد رفت و حدود ۱۵ سال در آن شهر زیست و آنگاه به حله بازگشت. مدتی در نجف، کربلا، سامرا و کاظمین زیست و سپس در روزگار مغولان، بار دیگر به بغداد بازگشت. بخش بزرگ عمرش را در دوران خلافت عباسیان (مستنصر، د ۶۲۳ ق /۱۲۲۶م و مستعصم، د ۶۵۶ ق/ ۱۲۵۸م) گذراند. روابط حسنه‌ای با خلیفهٔ بغداد داشت و از بخششهای او بهره‌مند بود. از این‌رو، گاه که در نوشته‌های خود نامی از مستنصر برده، او را به نیکی و بزرگواری یاد کرده و برای او دعا کرده است (امین، ۳۵۹/۸). با اینکه خلیفه از او خواست منصب قضا را قبول کند، او به دلیل پارسایی از قبول آن شانه خالی کرد. آنگاه مقام نقابت علویان عراق را، که نوعی فرمانروایی مذهبی ـ سیاسی بود،به وی پیشنهاد کرد، ولی سید قبول نکرد. پس از آن خلیفه مقام وزارت را به وی پیشنهاد کرد، اما او نپذیرفت. هنگامی که بغداد از سوی مغولان تهدید می‌شد، خلیفه از او خواست که به عنوان فرستادهٔ او نزد خان مغول برود، ولی از این کار نیز امتناع کرد. از این رو بدخواهان نزد خلیفه از او بدگویی آغاز کردند و کوشیدند تا بدگمانی او را نسبت به سید برانگیزند، اما او پروا نکرد (همانجا). سید به دلیل موقعیت ویژهٔ سیاسی و نفوذ کلامی که داشت، به هنگام هجوم مغولان به عراق، تلاش کرد تا در حد امکان از ویرانی و خون‌ریزی بکاهد (همانجا). چون در ۶۵۶ ق / ۱۲۵۸م بغداد گشوده شد، هولاکوخان مغول از عالمان دین پرسید که پادشاه کافر عادل بهتر است یا فرمانروای مسلمان ستمگر؟ عالمان گرد آمدند، ولی ندانستند در پاسخ چه بگویند تا از پیامد آن در امان باشند. سیدبن طاووس بی‌درنگ بر ورقی نوشت: پادشاه کافر عادل بهتر است. این پاسخ هولاکوخان را خوش آمد و از این‌رو از طریق خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق / ۱۲۰۱ ـ ۱۲۷۳م) به سید پیشنهاد کرد تا مقام نقابت علویان را بپذیرد و او، به سفارش خواجه، هر چند با اکراه، پذیرفت و کمتر از ۴ سال (۶۶۱ ـ ۶۶۴ ق / ۱۲۶۳ ـ ۱۲۶۶م)، یعنی تا هنگام مرگ، این مقام را برعهده داشت. برخی براین باورند که دلیل نپذیرفتن همین منصب به پیشنهاد خلیفهٔ عباسی و پذیرفتن آن به فرمان هولاکو، اندیشهٔ خاص سیاسی او بوده‌که فرمانروای کافر دادگر را از فرمانروای مسلمان بیدادگر بهتر می‌دانست. کسانی نیز پاسخ سید را صرفاً مصلحت اندیشانه و برای جلب خاطر خان مغول و حفظ جان و مال مردم دانسته‌اند (همانجا). سید با مؤیدالدین قمی (وزیر ناصر، ظاهر و مستنصر) و ابن‌علقمی دوستی و ارتباط صمیمانه داشت.

ابن‌طاووس در سلسلهٔ عالمان و محدثان شیعی، از اعتبار والایی برخوردار است. دلایل این اعتبار عمدتاً برآمده از دانش وی، تألیفات بسیار، تاریخ نگاری و روایت حدیثهای فراوان است. شهرت او بیش‌تر در نقل دعا و روایات اخلاقی و کلامی و پارسایی عملی اوست. گفته‌اند از تمکن مالی برخوردار بود و بخشش فراوان می‌کرد و حتی یک بار ۹۰٪ اموال خود را به نیازمندان بخشید (بستانی ف، ۲۹۶/۳). او در بسیاری از علوم روزگارش توانا بود، و از این رو در جدلهای کلامی با مخالفان به خوبی از عهدهٔ استدلال و اثبات مدعای خود برمی‌آمد (*نامهٔ دانشوران*، ۱۶۸/۱). به علم نجوم دلبستگی داشت و آن را مانند احکام پنج گانهٔ فقهی و تکلیفی به ۵ عنوان واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم کرده بود (همانجا). با اینکه در علم فقه نیز دست داشت، چندان علاقه‌ای به این دانش نشان نمی‌داد و از این رو در میان تألیفاتش تنها یک اثر فقهی دیده می‌شود. او خود این بی‌توجهی را چنین توجیه می‌کرد که: دیدم اختلاف در فتاوی فقیهان بسیار است، چندان که تشخیص درست و نادرست را دشوار می‌سازد. از این رو صلاح خود را در این دیدم که لب فرو بندم و به اجتهاد و فتوی نپردازم (همانجا).

سید در نزد عالمانِ بسیاری، دانش و اخلاق آموخت و از برخی از آنان اجازهٔ روایت گرفت. کسان بسیاری از جمله: علامهٔ حلی، پدر وی و برادرزاده‌اش عبدالکریم‌از شاگردان سیدبودند و از او اجازهٔ



روایت گرفتند (آقا بزرگ، ۱۱۷).

ابن طاووس از عالمان پر کار بود،چنانکه آثار متنوعی در کلام، اخلاق، رجال، فقه و حدیث از او به جای مانده است. بسیاری از این نوشته‌ها بارها چاپ و برخی نیز به فارسی ترجمه شده است، از آن جمله است: *اجازهٔ سیدبن طاووس*، همراه جلد ۲۵ و ۲۶ *بحارالانوار*، تهران؛ *الاقبال لصالح الاعمال*، تهران، ۱۳۱۲ق / ۱۸۹۴م؛ *امان الاخطار فی وظایف الاسفار*، نجف، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ *جمال الاسبـــوع بکمـــال العمل المشروع*، تهران، ۱۳۳۰ق / ۱۹۱۲م؛ *الدروع الواقیة من الاخطار فیما یعمل کل شهر علی التکرار*، همراه ترجمهٔ فارسی شیخ عبّاس قمی از *جمال الاسبوع*،تهران، ۱۳۳۰ق/ ۱۹۱۲م؛ *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، چاپ مکرر و ترجمهٔ فارسی آن از ملا محمد صادق طبسی، تهران، ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م؛ *کشف المحجة لثمرة المهجة*، نجف ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م و ترجمهٔ فارسی آن نیز توسط چند تن چاپ شده است (فیض کاشانی نیز براین کتاب شرحی نوشته که در کتابخانهٔ شورای ملی (سابق) موجود است)؛ *المجتنی فی ادعیة المجتبی*، تهران، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵م؛ *محاسبة النفس*، تهران، ۱۳۱۸ ق / ۱۹۰۰م؛ *مصباح الشریعة*، تهران، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م و چاپ مکرر؛ *مضمار السبق*، تهران، ۱۳۱۴ ق / ۱۸۹۶م؛ *الملاحم و الفتن*، نجف، ۱۳۶۸ق / ۱۹۴۸م؛ *اللهوف علی قتلی الطفوف*، چاپ مکرر در ایران، لبنان و نجف. ترجمه‌های متعددی از این کتاب شده که بارها به چاپ رسیده است؛ *مُهج الدّعوات و منهج العبادات*، چاپ مکرر در تهران، تبریز و بمبئی و ترجمهٔ فارسی آن از سید مصطفی طباطبایی زواری که آن هم به چاپ رسیده است؛ *الیقین باختصاص امیرالمؤمنین بامرة المؤمنین*، نجف، ۱۳۶۹ق / ۱۹۴۹م؛ *غیاث سلطان الوری لِسُکّان الثری*، همراه کتاب *الفوائد المدنیة*، تألیف محمدامین استرابادی در ۱۳۲۱ ق / ۱۹۰۳م در ایران چاپ شده است؛ *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، نـجف، ۱۳۶۸ ق؛ *فـتح‌الابواب بـین ذوالالباب و بـین رب الارباب*، بیروت، ۱۴۰۹ ق.آنچه از آثار خطی ابـن طـاووس بـه جـای مانده، بدین قرار است: *ربیع الشیعة*، موجود در کتابخانهٔ وزیـری یـزد؛ *مصباح الزائر*، آستان قدس؛ *الزام النواصب بامامة علی بن ابـی طـالب* (ع)، کتابخانهٔ مـلی؛ *الحجـة*، آستان قـدس؛ *مـنتخبات اسرار الصلوة*، شورای ملی (سابق)؛ *الطرف من الانـباء و المناقـب*، مـرکزی دانشگاه تهران؛ *فلاح السائل و نجاح المسائل*، مرکزی دانشگاه تهران.

ابن طاووس در بغداد درگذشت. گرچه گفته شده که جنازهٔ او را برحسب وصیت خودش به نجف بردند و در کنار حرم امام علی (ع) به خاک سپردند، اکنون در بیرون شهر حلّه آرامگاهی منسوب به اوست.

دو تن از فرزندان او از عالمان و محدثان بوده‌اند: رضی الدین ابوالقاسم سید علی بن علی بن موسی که نام، کُنیه و لقب پدر را داشته و در ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸ م زاده شده است، *زوائد الفوائد* که اغلب مطالب آن برگرفته از *الاقبال* پدر است، از آثار اوست. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ دانشگاه تهران موجود است. فرزند دیگر ابن طاووس محمد بن علی بن موسی است که در ۶۴۳ ق/ ۱۲۴۵ م تولد یافته است. گفته شده است که *کشف المَحَجّة لثمرة المُهجة* از اوست.

۲. **جمال‌الدین ابوالفضایل احمد بن موسی بن جعفر** (د ۶۷۳ ق/ ۱۲۷۴ م)، فقیه، اصولی، متکلم، ادیب و رجالی. از تولد و تحصیل و زندگی او چندان چیزی دانسته نیست. گفته شده است که او از شاگردان نجیب‌الدّین بن نما و سید فخار بن معد موسوی بوده است. احمد بن موسی از عالمان بنام روزگار خود بود و بیش‌ترین شهرت او در فقه و حدیث و رجال است. وی از نخستین تدوین کنندگان علم رجال است و برخی از استادان بنام این دانش در سدهٔ ۷ ق/۱۳ م مانند علامهٔ حلّی (حسن بن یوسف، ۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق/ ۱۲۵۰ ـ ۱۳۲۶ م) و حسن بن داوود حلّی از شاگردان وی بوده‌اند و از او اجازهٔ روایت یافته‌اند. احمد نیز به ابن طاووس شهرت دارد. او دارای نوشته‌های بسیاری است که یکی از آنها به چاپ رسیده است: *العین العبرة فی غبن العترة*، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ برخی نیز به صورت خطی باقی مانده است: *بناء المقالة الفاطمیة فی نقض الرسالة العثمانیة*، موجود در کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی تهران؛ *زهرة الریاض*، موجود در آستان قدس. از دیگر آثار احمد، جز نامی در کتابها، چیزی در دست نیست.

احمد بن موسی مقام نقابت سادات علوی را در عراق و سوری (سورا) احراز کرد و احتمالاً پس از درگذشت برادرش رضی‌الدین به این مقام دست یافت. وی در حلّه درگذشت و در همان جا به خاک سپرده شد.

۳.**غیاث‌الدّین ابوالمظفرعبدالکریم‌بن احمد** (۶۴۸ ـ ۶۹۳ ق / ۱۲۵۰ ـ ۱۲۹۴ م)، فقیه، ادیب و نسب شناس. وی در کربلا زاده شد و در حلّه رشد و کمال یافت و در بغداد درس خواند. ادبیات را نزد حسین بدر ادیب، از عالمان عامّه، آموخت (*نامهٔ دانشوران*، ۱۸۳/۱). استادان او در سطوح عالی عبارت بودند از پدر، عمویش رضی‌الدّین علی بن موسی، خواجه نصیرالدین طوسی و محقق حلّی (جـعفر بـن حسن، د۶۷۶ ق/ ۱۲۷۷ م). وی از آنان اجازه روایت یافت. شاگردان بسیاری نیز در حوزهٔ درس او شرکت می‌کردند که برخی از آنان به مـراتب بلند علمی و فقهـی دست یافتند، از آن میان می‌توان از ابوالبرکات شیخ عبدالرّحمن بن احمد حربی حنبلی و عبدالصّمد بن احمدبن ابی الجیش، دو تن از عالمان اهل سنت، نام برد که از او به کسب اجازهٔ روایت نیز نایل آمدند. گفته‌اند که او در ۱۱ سالگی حافظ قرآن بود. وی در ادب دستی توانا داشت و به استواری شعر می‌سرود و به شیوایی می‌نوشت. چنانکه ازکتاب *فرحة الغری*او برمی‌آید، در ۶۸۰ ق/ ۱۲۸۱م به قصد زیارت امام علی بن موسی الرّضا (ع) به خراسان سفرکرده است. او در روزگار خود مقام نقابت علویان را نیز یافت.

از سید عبدالکریم آثاری بر جای مانده است که مشهورترین آنها *فرحة الغری بصرحة الغری* است که در تعیین محل دفن امام علی (ع)



است و در ۱۳۱۱ ق/۱۸۹۳ م در تهران و ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م در نجف چاپ شده است. نسخه‌هایی خطی از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و آستان قدس موجود است. وی حاشیه‌ای نیز بر دعای سمات نوشته که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است. سید عبدالکریم در کاظمین درگذشت، اما محل دفن او معلوم نیست. فرزند او رضی‌الدین ابوالقاسم علی (د ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م) نیز از محدثان به شمار آمده است. وی از پدر خود و از خواجه نصیرالدین طوسی روایت کرده است. شهید اول (محمد بن مکی، ۷۳۴ ـ ۷۸۶ ق/۱۳۳۴ ـ ۱۳۸۴ م) با یک واسطه از او روایت کرده است.

۴. **مجدالدّین محمد بن حسن بن موسی**، محدث. از زندگی او اطلاعی در دست نیست. همین قدر معلوم است که او نقیب سادات علوی در سوری (سورا) بوده است.

به جز اینان کسان دیگری را نیز در زمرهٔ آل طاووس یاد کرده‌اند که از زندگی و آثار علمی آنان چندان اطلاعی در دست نیست.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*، ۱۲۴/۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۷۷، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۱۰/۶، ۲۱۳، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۷۰ ـ ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۸۶، ۲۹۹، ۳۶۱، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۵۸؛ آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعة (القرن السابع)*، بیروت، ۱۹۷۲ م، ۱۳/۷، ۱۴، ۹۱، ۹۲، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۸۵؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۱۸۹/۳ ـ ۱۹۱، ۳۵۸/۸ ـ ۳۶۳، ۱۴۸/۹؛ بستانی ف؛ حقوق، خطی، صص ۲۶۱، ۲۶۵، ۴۸۹؛ شورا، خطی ۱۲۰/۲، ۴۵۲، ۴۵۳، ۶۵/۶، ۳۸۲/۷، ۹ (۲)/۶۴۰، ۶۴۲، ۱۷۲/۱۱، ۳۷/۱۲، ۶۸، ۶۹، ۲۳۷/۱۳، ۲۳۹؛ مرکزی، خطی، ۷۲/۸، ۶۲۷، ۸۲۰/۹، ۹۴۸، ۱۴۷۲، ۲۰۶۲/۱۱، ۲۶۰۴/۱۲، ۲۶۰۵، ۲۸۰۷، ۳۰۸۵/۱۳، ۳۱۲۸، ۳۲۷۵، ۳۲۸۸، ۴۱۶۵/۱۵، ۴۱۶۶؛ ملی، خطی، ۲۹۵/۶، ۲۹۶، ۲۹۷، ۶۴۲، ۶۴۳، ۲۲۸/۷، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۴۱۵، ۱۴/۸، ۳۷۱/۹؛ *نامهٔ دانشوران*؛ وزیری، خطی، ۸۷۴/۳، ۹۹۶، ۱۰۲۴، ۱۰۴۴، ۱۰۷۱، ۱۰۸۳، ۱۲۹۴/۴، ۱۸۳۲/۵.

حسن یوسفی اشکوری

آلِ طَباطَبا،

آلِ طَباطَبا، خاندان شیعیِ امامی وزیدی که در طول ۱۳ سده (از سدهٔ ۲ تا ۱۴ ق/ ۸ تا ۲۰ م) در حجاز، عراق، یمن، هند، مصر، شام و ایران می‌زیستند و اکنون نیز شماری از شاخه‌های آن در جهان اسلام پراکنده‌اند.

خاندان: نیای بزرگ آل طباطبا امام حسن بن‌علی (ع) (۳ ـ ۵۰ ق/ ۶۲۴ ـ ۶۷۰ م) است و از این رو اینان به «سادات حسنی» نیز شهرت دارند. نیای بزرگ آنان ابراهیم بن اسماعیل دیباج بن ابراهیم بن حسن بن حسن (ع) است. نخستین بار همین ابراهیم بود که به «طباطبا» شهرت یافت. برخی گفته‌اند که وی به دلیل ناتوانی طبیعی در ادای برخی حروف و یا براثر گرفتگی زبان، حرف «قاف» را «طاء» تلفظ می‌کرده و از این رو «قبا» را «طبا» تلفظ کرده و این کلمه را مکرر ساخته و در نتیجه به «ابراهیم طباطبا» معروف گشته و فرزندان او نیز به همین جهت «ابن‌طباطبا» خوانده شده‌اند (فیروزآبادی، ۹۷/۱)، اما سخن برخی دیگر که گفته‌اند «طباطبا» در زبان نَبَطی به معنای «سیدالسادات» است و هنگامی که ابراهیم از زندان ابوجعفر منصور دوانیقی (د ۱۵۸ ق/ ۷۷۵ م) آزاد و ناچار در عراق ساکن شد، نبطیان بومی بین‌النهرین او را به این نام خواندند، اعتبار بیش‌تری دارد (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۲). ابراهیم از اصحاب امام جعفر صادق (ع) و از راویان حدیث است (مامقانی، ۱۴/۱). علویان از همان آغاز، نظام خلافت را به انحراف از اصول اسلام و غصب امامت علی (ع) و فرزندانش متهم می‌ساختند، به ویژه پس از استیلای مطلق امویان بر جهان اسلام و شهادت امام حسین (ع) (۴ ـ ۶۱ ق/ ۶۲۵ ـ ۶۸۰ م) گه‌گاه به قیام مسلحانه روی می‌آوردند. ابراهیم خود یک شخصیت علویِ معترض به خلافت عباسیان و از این رو همواره مورد تعقیب و آزار دستگاه خلافت بود و مدتها در زندان به سر برد. وی در کوفه درگذشت و قبرش در این شهر است (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۶۱). پدرش اسماعیل دیباج نیز به روزگار خلافت هادی عباسی (د ۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م) همراه کسانی چون حسین بن علی‌بن حسن بن علی (ع)، یحیی، ادریس، علی و عمر اَفطَس در مدینه شورش کرد. و حاکم عباسی را از این شهر بیرون راند (مقدسی، ۹۹/۶). وی سرانجام همراه پسر دیگرش حسن (التج) در حادثهٔ «فَخ» کشته شد.

پس از ابراهیم فرزندش محمد و اغلب فرزندان و نوادگان او که همچنان بر ضد خلفای عباسی شورش می‌کردند، به دلیل شرایط سخت سیاسی در عراق و حجاز، به نقاط دیگر کوچ کردند و پنهان و آشکار نیروهای مخالف دستگاه خلافت را سازمان دادند.

محمدبن طباطبا یکی از نوادگان ابراهیم به سرزمین یمن رفت و در صَعْده فرمانروایی یافت (ابن خلدون، ۲۴۵/۴، ۲۴۶). بعدها کسان دیگری از همین خاندان براین شهر تسلط یافتند و حکومتی بنیاد نهادند که قلمرو آن گسترش یافت و هر چند به طور گسسته، تا اواسط سدهٔ ۱۴ ق/ ۲۰ م ادامه یافت (محیط، ۴۱).کاملاً روشن نیست که اینان از چه‌زمانی به‌مذهب شیعی زیدی گراییدند، اما ازاواخرسدهٔ ۳ ق/ ۹ م که فرمانروایی آنان در یمن آغاز شد، نسبت به آرای سیاسی و فقهی زیدیان پای‌بند بودند و در طول قرنها تحولاتی نیز در این مذهب پدید آوردند. برخی از نوادگان دیگر ابراهیم طباطبا به ایران سفر کردند و در طبرستان و دیلم (مازندران و گیلان) اقامت گزیدند و همراه دیگر شیعیان زیدی دست به کوششهایی برضد عباسیان زدند و در تحقق حکومت شیعی کوشیدند. هنگامی که حکومت طباطبایی در صعده پا گرفت، اینان به ویژه به لحاظ سیاسی و عقیدتی جانب آنان را گرفتند و حتی از دادن کمکهای نظامی نیز دریغ نکردند. شاخه‌ای از این سلسله نیز که لقب «کیا» داشت، در گیلان و مازندران می‌زیست و از نقش مذهبی، سیاسی و اجتماعی مهمی برخوردار بود. یکی از اینان «خرم‌کیا» است که مزارش در لاهیجان است و در ۶۷۴ ق/ ۱۲۷۶ م به قتل رسیده و نامش بر کتیبه‌ای که در ۱۱۰۵ ق/ ۱۶۹۴ م تهیه شده، نوشته شده است (ستوده، ۹۸/۲ ـ ۱۰۰). اینان غیر از سادات حسینی امیرکیایی‌اند که از ۷۶۹ تا ۱۰۰۰ ق/ ۱۳۶۸ تا ۱۵۹۲ م بر بخش عمده‌ای از گیلان و منطقهٔ شرقی مازندران فرمان راندند (رابینو، *فرمانروایان گیلان*، ۱۳۱). در اواخر سدهٔ ۳ ق/ ۹ م یکی دیگر از نوادگان ابراهیم به اصفهان سفر کرد و در این شهر ساکن شد. سادات

طباطبایی ایران بیش‌تر از نسل همین شخصند که از اصفهان به زواره و اردستان و پس از آن به دیگر جاها رفتند و در نقاط مختلف پراکنده شدند. کسانی از اینان که به تبریز کوچیدند، در سدهٔ ۹ ق / ۱۵ م در روزگار فرمانروایی آق‌قویونلو، غالباً منصب شیخ الاسلامی آذربایجان را عهده‌دار بودند و پس از آن به خاندانهای مختلف با نامهای گوناگون مانند وهابی، وکیلی، عدل، دیبا و قاضی تقسیم شدند (محیط، ۴۱). در روزگار دیلمیان یکی از سادات طباطبایی به نام زیدالاسود با «شاهان دخت» دختر عضدالدوله ازدواج کرد و به شیراز آمد و در آنجا ساکن شد. نسب سادات انجوی شیراز به او می‌رسد (ابن عنبه، *الفصول الفخریه*، ۱۳۰). از این خاندان عالمان و امیران و قاضیان بسیاری پدید آمدند. طباطباییان ایران، تا آنجا که شناخته شده‌اند، شیعی امامی بوده‌اند. در سدهٔ ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰ م شماری از سادات طباطبایی به مصر رفتند و در آنجا به فعالیتهای سیاسی، فکری و علمی خود ادامه دادند، اما به تاسیس حکومتی توفیق نیافتند. کسانی از اینان نیز از سدهٔ ۳ ق / ۹ م در سرزمین شام ساکن شدند و یحیی فرزند قاسم بن ابراهیم طباطبا، معروف به رَسّی در رملهٔ شام به فرمانروایی دست یافت. قاسم ابن محمد بن احمد، قاضی شام از ایشان است (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۵، ۱۷۶). به نظر می‌رسد از روزگاری که قاسم رسّی به هندوستان تبعید شد، گروهی از افراد این خاندان و نیز جمعی از دیگر سادات حسنی به آن سرزمین رفتند و در آنجا ماندگار شدند. با اینکه در سده‌های میانه و اخیر، سادات طباطبایی در شبه قارهٔ هندوستان نقش سیاسی، دینی و اجتماعی مهمی داشتند، چندان چیزی از احوال ایشان دانسته نیست. سید علی بن عزیز الله طباطبایی حسنی در ۱۰۰۳ ق / ۱۵۹۵م کتابی با عنوان *تاریخ برهان مآثر* نوشته که در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م در دهلی چاپ شده است. وی در آن نام تنی چند از بزرگان طباطبایی هندوستان را آورده است، از آن جمله سید شاه میر طباطبا از عالمان و امیران این سلسله است که در سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶ م در هند می‌زیست. نیز گفته شده است که شُرَفای مراکش، یعنی شرفای حسنی که از ۹۵۱ ق / ۱۵۴۴ م تا ۱۰۶۹ ق / ۱۶۵۹ م حکومت کردند و شرفای فلالی که از ۱۰۷۵ تا ۱۳۱۱ ق/۱۶۶۴ تا ۱۸۹۳ م در مراکش فرمان راندند، از خاندان طباطبایی و از نسل قاسم بن ابراهیم بودند (آیتی، ۲۱۸).

به رغم شهرت بسیاری که آل طباطبا در تاریخ یافته است، تدوین و تنظیم یک تبارنامهٔ روشن و کامل از این خاندان تقریباً محال می‌نماید. با اینهمه، براساس منابع موجود، سلسله‌های حکومتی و شخصیتهای علمی و سیاسی طباطبایی را در زیر می‌آوریم:

دولت بنی‌طباطبا در کوفه: حکومت این دولت در ۱۹۹ ق / ۸۱۵م آغاز شد و حدود ۲ سال ادامه یافت. بنیادگذار آن ابوعبدالله محمدبن ابراهیم‌بن اسماعیل (۱۷۳ - ۱۹۹ ق / ۷۸۹ - ۸۱۵م) مشهور به ابن‌طباطباست. او فقیه، محدث، خطیب، ادیب، شاعر، منجم و انقلابی بود. محمد در مدینه زاده شد و تقریباً همهٔ زندگی کوتاهش را در همان شهر گذراند و مانند دیگر سادات علوی در فعالیتهای سیاسی — انقلابی روزگار خود دست داشت. محمد در سالهای پس از درگذشت هارون‌الرشید (۱۴۸ - ۱۹۳ ق / ۷۶۵ - ۸۰۹م) که میان دو پسر او امین (د ۱۹۸ ق / ۸۱۴م) و مأمون (۱۷۰ - ۲۱۸ ق / ۷۸۶ - ۸۳۳م) بر سر خلافت جنگ در گرفت، سر به شورش برداشت و مردم را به بیعت با «الرِضٰا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ص)» فرا خواند. گفته‌اند که نصربن شبیب (شَبَث)، که خود از مخالفان حکومت عباسیان بود، با وی دیدار کرد و او را از دیگر شخصیتهای علوی مخالف عباسیان مانند عبدالله‌بن موسی‌بن عبدالله بن حسن و علی‌بن عبیدالله‌بن حسن‌بن حسن (ع) که ظاهراً چندان اعتقادی به جنگ نداشتند، برتر دانست و او را به قیام بر ضد خلافت تشویق کرد. محمّد برای گسترش جنگ و یاری خواستن از پیروان و طرفداران نصر به عراق آمد، اما یاران نصر در کوفه به دعوت او پاسخ ندادند و خود نصر نیز به خاطر مخالفت قبیله و یارانش از همکاری با محمد پوزش خواست (اصفهانی، ۵۱۸ - ۵۲۰). وی ناگزیر آهنگ مدینه کرد، اما در میان راه در «عانات» با ابوالسرایا (سری‌بن منصور شیبانی)، که از سرداران هرثمة‌بن اعین بود و از او جدا شده و دست‌اندر کار سازماندهی شورش بر ضد عباسیان بود، دیدار کرد و این دو که به یاری هم سخت نیاز داشتند، هم پیمان شدند تا بر ضد مأمون که در این ایام بر اثر چیرگی بر برادر و کشتن او فرمانروای بی‌رقیب جهان اسلام بود، قیام کنند. ابوالسرایا و محمد سپاهیانی که جامهٔ سبز برتن کرده بودند، گرد آوردند و در ۱۹۹ق / ۸۱۵م با یک تهاجم سریع و غافلگیرانه وارد کوفه شدند و این شهر را گشودند. مردم از آنان استقبال و با محمد به عنوان امیرالمؤمنین و خلیفه بیعت کردند (ابن‌کثیر، ۲۴۴/۱۰). گشایندگان شهر فضل‌بن عباس حاکم کوفه را به بیعت فرا خواندند، اما او تن در نداد و ناگزیر به بغداد گریخت. حسن‌بن سهل (د ۲۰۳ ق / ۸۱۸م)، فرمانروای عراق از سوی مأمون، زهیربن مسیب را با ۱۰،۰۰۰ مرد جنگی برای سرکوب کردن شورش کوفه گسیل داشت، اما شکست خورد و واپس نشست (*العیون والحدائق*، ۳۴۵/۳). در همین اوان که قیام کوفه رو به گسترش بود و دولت نوبنیاد ابن‌طباطبا آغاز می‌شد، ناگهان محمد درگذشت. اکثر تاریخ‌نگاران اسلامی آورده‌اند که او به دست ابوالسرایا مسموم گشت. انگیزهٔ این اقدام را نیز چنین یاد کرده‌اند: محمد از ابوالسرایا گله کرد که چرا قبل از آنکه طبق سنت اسلامی مردم کوفه را به تسلیم بخواند، با شبیخون و هجوم ناگهانی وارد کوفه شده است. این گفته بر ابوالسرایا گران آمد. نیز گفته‌اند او از ابوالسرایا خواست تا تمام اموال غارت شدهٔ کوفیان را برگرداند، اما ابوالسرایا به مخالفت برخاست (گردیزی، ۱۷۲). همچنین گفته‌اند که وی از نفوذ و محبوبیت ابن‌طباطبا هراسان بود و او را مانع سلطه‌جویی خویش می‌دید (ابن‌اثیر، ۳۰۵/۶؛ اصفهانی، ۵۳۱). به نظر می‌رسد که تمام این عوامل ابوالسرایا را که از خوارج بود و مدتی نیز سردستهٔ عده‌ای از راهزنان بود (گردیزی، ۱۷۱)، بر آن داشت تا محمد را از سر راه خود بر دارد. محمد در واپسین دم حیات وصیت کرد که پس از او علی‌بن عبیدالله

امامت مردم را به عهده گیرد، اما او نپذیرفت و ابوالسرایا محمدبن محمدبن زیدبن علی را که نوجوانی کم سال بود، به جانشینی ابن‌طباطبا برگزید (اصفهانی، ۵۳۲). با این انتخاب، ابوالسرایا عملاً فرمانروای قدرتمند و بی‌رقیب شد و بر همهٔ امور مسلّط گردید. مأمون فرمانده بنام خود هرثمةبن اعین را برای خواباندن شورش کوفه فرستاد. در ۲۰۰ ق / ۸۱۶م جنگ سختی میان وی و سپاهیان ابوالسرایا روی داد. ابوالسرایا شکست خورد و همراه محمدبن محمد دستگیر شد. هرثمة آن دو را نزد حسن‌بن سهل به بغداد فرستاد. حسن‌ابوالسرایا را کشت و محمد را نزد مأمون به خراسان فرستاد. پس از چندی محمد نیز درگذشت (اشعری، ۸۱).

در انگیزهٔ شورش ابن‌طباطبا برخی گفته‌اند که نصربن شبیب، با انگیزه‌های شخصی، او را وادار به قیام و شورش کرد و برخی دیگر بر این باورند که رفتار خشن حسن‌بن سهل (۱۵۴ ـ ۲۰۲ ق / ۷۷۱ ـ ۸۱۷م) در عراق با مردم و بنی‌هاشم و علویان، محمد را به شورش برانگیخت (ابن‌اثیر، ۳۰۲/۶). هر چند ممکن است این گمانها درست باشند، اما با توجه به ناسازگاری دیرینهٔ علویان با دستگاه خلافت و بر حق دانستن خود برای فرمانروایی، بدیهی است که انگیزهٔ نخستین و مهم این شورش، برانداختن خلافت ظالم و احراز قدرت سیاسی بوده است. از این رو، محمد پس از پیروزی بر کوفه، خود را امیرالمؤمنین و خلیفه خواند و از مردم برای خود بیعت گرفت. شعار او اجرای احکام قرآن و عمل به سنت نبوی بود و آیهٔ قرآنی «اِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الَّذینَ یُقاتِلُونَ فی سَبیلِهِ صَفّاً کَاَنَّهُمْ بُنْیانٌ مَرْصُوصٌ» (صف / ۴/۶۱) را بر خاتم خود نقش کرده بود (مقدسی، ۱۰۹/۶). اینکه او در جریان کار با وجود امام رضا (ع) در مدینه، برای خود بیعت گرفت و خلافت اسلامی را به نام خود رقم زد، نشانهٔ این است که شورش او به صورت مستقل صورت گرفته و دست کم ارتباط مستقیمی با امام رضا (ع) نداشته است. در همان سال که ابن‌طباطبا در کوفه سر از اطاعت مأمون بر تافت، مردم مدینه نیز به سرکردگی علوی دیگر، محمدبن سلیمان‌بن داودبن حسن‌بن حسن‌بن علی (ع)، بر ضد خلافت قیام کردند. شورش دیگری نیز در همین اوان در مدینه با رهبری حسین‌بن حسن‌بن علی [اصغر]بن حسین‌بن علی (ع) معروف به ابن‌افطس پدید آمد. او در آغاز از محمدبن ابراهیم جانبداری می‌کرد، اما پس از آنکه محمد درگذشت، مردم را به بیعت با خود فرا خواند (مسعودی، ۳ / ۳۳۹ ـ ۴۴۰). همزمان با این شورشها مردم یمن به رهبری ابراهیم‌بن موسی‌بن جعفربن محمدبن علی‌بن حسین (ع) به پا خاستند و شورش دیگری در بصره با فرماندهی علی‌بن محمدبن جعفربن محمدبن علی‌بن حسین (ع) آغاز شد (همو، ۴۳۹/۳؛ اشعری، ۸۱).

دولت بنی‌طباطبای رَسّی در یمن: دولت طباطباییان در عراق فرو پاشید و از فرزندان محمدبن ابراهیم کسی به قدرت نرسید، اما پس از چندی یکی از نوادگان او به نام محمدبن حسین‌بن جعفربن محمد در حبشه قیام کرد و نیز عموی او محمدبن جعفر در کرمان به شورش برخاست، ولی به پیروزی نرسید و به دار آویخته شد. (ابن عنبه، عمدة*الطالب*، ۱۷۳). پس از مدتی کمتر از یک سده، شاخه‌ای از همین خاندان، دولتی در یمن بنیاد نهاد که روزگار درازی ادامه یافت. به گفتهٔ سیدحسن امین از آغاز تا دگرگونی جدید در اوضاع سیاسی و اجتماعی یمن، ۶۶ امام از این خاندان فرمانروایی کردند: ۵۹ تن از نسل الهادی یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم طباطبا، ۵ تن از نسل یکی از نوادگان امام حسن (ع) و ۲ تن از نوادگان علی بن محمد (ع) (۲۱۴ ـ ۲۵۴ ق / ۸۲۹ ـ ۸۶۸ م) امام دهم شیعیان بود (۷۰/۱۱ ـ ۷۱). این دولت توسط الهادی یحیی بنیاد نهاده شد، اما قبل از تشکیل رسمی این سلسله دو تن از عالمان و مبارزان طباطبایی زمینه‌های فکری و سیاسی نفوذ ایشان را فراهم آوردند که عبارتند از قاسم رسّی و فرزند او حسین.

ترجمان‌الدین قاسم بن ابراهیم رسّی ۱۷۰ ـ ۲۴۴ق / ۷۸۶ ـ ۸۵۸م) که مردی فقیه، متکلم، محقق، مؤلف و مبارز بود، در مدینه زاده شد و نزد پدر و دیگر عالمان خاندانش تربیت یافت و دانش آموخت. مدتی در رسّ (= کوهی در نزدیکی مدینه) زیست. از این رو به رسّی شهرت پیدا کرد (شرف‌الدین، ۲۲۵/۴، ۲۲۶) و این عنوان به فرزندان و اخلاف او در یمن و مصر و هندوستان انتقال یافت. پس از آنکه قیام برادرش محمد در عراق فرونشانده شد، مأمون او را فراخواند، ولی او به هند گریخت و در ۲۴۵ ق در همانجادرگذشت‌وپسرش‌حسین به یمن باز گشت (قلقشندی،۴۷/۵).به گفتهٔ ابن عنبه وی در جبل الرسّ اقامت گزیده بود و مردم را به «الرضامن آل محمد» دعوت می‌کرد (عمدة *الطالب*، ۱۷۵). نیز گفته شده است که پیروانش در ۲۲۰ ق با او بیعت کردند و در ۲۴۶ ق در رس درگذشت (همانجا). بدین ترتیب او پس از برادرش محمد امامت زیدیان را عهده‌دار شد و این فرقه را از پراکندگی رهایی بخشید (مقریزی، ۱۲). او در میان زیدیان از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است، زیرا اولاً نیای پادشاهان وامامان زیدی یمن است و ثانیاً افکار و آرای فقهی او در گسترش مذهب زیدی در سرزمین یمن بسیار مؤثر بوده است و برهمین اساس است که زیدیان یمن را «قاسمیه» نیز می‌گویند (ابن ندیم، ۲۷۴). قاسم در خارج از سرزمین یمن نیز پیروانی پیدا کرد که براساس آموزشهای او مذهب زیدی را در جاهای دیگر پراکندند. برخی از فرزندان و نوادگان او به مصر کوچیدند و در آنجا به تبلیغ پرداختند. یکی از پیروان او جعفربن محمد نیروسی، از مردم نیروس رویان (بخشی از دیلمان قدیم) بود که مذهب زیدی را در رویان و کلار تبلیغ کرد و زمینهٔ گسترش اسلام را در گیلان فراهم آورد (مادلونگ، ۱۷۹/۴). برخی قاسم را معتزلی دانسته‌اند (لین پول، *تاریخ دولتهای اسلامی*، ۱۸۰/۱)، اما این ادعا درست به نظر نمی‌رسد. او دارای نوشته‌هایی در فقه و کلام و تاریخ است که عبارتند از: *الدلیل علی‌الله الکبیر؛ المکنون؛ صفة العرش و الکرسی و تفسیر هما؛ الهجرة؛ العدل و التوحید و نفی الجبر و التّشبیه؛ الدلیل الصغیر؛ مسألة الطّبریّین؛* الامامة؛ *المسترشد؛ سیاسة النّفس؛*

القتل و القتال؛ *المدیح الکبیر للقرآن المبین؛ المدح الصغیر؛ الناسخ و المنسوخ؛ الرّد علی الزّندیق اللعین ابن‌المقفّع؛ الرّد علی الملحد؛ الرّد علی الرّوافض من اصحاب الغلوّ؛ الرّد علی النّصاری*. به گفتهٔ بروکلمان غالب این آثار خطی،و در کتابخانه‌های انگلستان، آلمان و ایتالیا موجود است (*تاریخ الادب العربی*، ۳۲۵/۳ ـ ۳۲۷).

فرزند او حسین رسّی نیز از فقیهان، محققان و مبارزان خاندان طباطبایی است که در حیات پدرش به تبلیغ مذهب زیدی و آرای فقهی این فرقه در یمن پرداخت. براثر این تبلیغات، مذهب شیعی زیدی در سرزمین یمن در کنار مذاهب دیگر اسلامی رشد و گسترش یافت و اندکی پس از آن با نفوذترین مذهب اسلامی در آن منطقه گردید. رواج مذهب زیدی زمینهٔ پیدایش دولت بنی‌طباطبا را پدید آورد. امامان این سلسله بدین قرارند:

۱. الهادی الی الحق یحیی بن حسین (۲۴۵ ـ ۲۹۸ ق / ۸۵۹ ـ ۹۱۱م)، فقیه، متکلم، محقق، محدث، ادیب، شاعر، مبارز و نخستین امام شیعی زیدی یمن. برخی تولد او را در ۲۲۰ ق / ۸۳۵م نوشته‌اند (زرکلی، ۱۷۱/۹). در مدینه‌زاده شد (شرف الدین، ۲۲۷/۴) و در همان شهر رشد و تربیت یافت و نزد پدر و دیگر عالمان خاندانش علوم روزگارش را فرا گرفت. وی در دانش و فقاهت شهره بود و او را به شجاعت، پارسایی و عدالت ستوده‌اند. گفته‌اند که همواره جامهٔ پشمین بر تن می‌کرد (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۷). برخی از فرمانروایان و عالمان دینی یمن برای تصدی امر امامت زیدیان و خاموش کردن شعله‌های فتنه و جلوگیری از پراکندگی این فرقه، او را به یمن خواندند و او در ۲۸۰ ق / ۸۹۳م به آنجا سفر کرد، اما در یمن یاوران راست گفتار و استواری نیافت و به مدینه بازگشت. بار دیگر نمایندگانی از سوی بزرگان یمن نزد او آمدند و از او خواستند که به یمن باز گردد و متعهد گشتند که فرمان وی را به جد گردن نهند و با دشمنان و مخالفان او بجنگند. بدین جهت در ۲۸۴ ق / ۸۹۷م برای بار دوم به یمن رفت و در صَعْده اقامت گزید. در ۲۸۶ ق / ۸۹۹م به صنعا کوچ کرد و آنجا را مقر فرمانروایی خود ساخت (شرف‌الدین، ۲۲۶/۴). زیدیان یمن به یاری او برخاستند. شورش او در روزگار المعتضد عباسی ابوالعباس احمدبن‌الموفق (د ۲۸۹ ق / ۹۰۲م) آغاز شد و پس از اندک زمانی کارش بالا گرفت. وی از یک سو با دست نشاندگان خلافت عباسی درگیر شد و از سوی دیگر با حکومتهای محلی یمن به جنگ پرداخت. قدرتهای بومی مانند آل یَعْفُر که گویا از بازماندگان حمیری در صنعا و کحلان بودند (قلقشندی، ۴۷/۵)، آل ضحاک، آل طریف، دعام، قرمطیان و پیروان علی بن فضل قرمطی (د ۳۰۳ ق / ۸۱۸م) که رقیب سیاسی نیرومندی یافته بودند و نفوذ خود را در خطر می‌دیدند، با قدرت روبه رشد یحیی و زیدیان به مقابله برخاستند، اما یحیی برآنان چیره شد و بردامنهٔ قدرت و نفوذ خود افزود. ابوالعتاهیه همدانی که خود از ملوک یمن بود، با قبیله و همهٔ پیروانش و برخی از قبایل خولان و بنی‌حارث بن کعب و بنی‌عبدالمدان با او بیعت کردند (زرکلی، ۱۷۱/۹؛ امین، حسن، ۷۱/۱۱). پس از استقرار امامت یحیی، عملاً بخش عمده‌ای از سرزمین یمن از قلمرو خلافت عباسیان خارج گشت. در ۲۸۸ ق / ۹۰۱م که پدرش هنوز زنده بود، مردم با او به عنوان امام و امیرالمؤمنین بیعت کردند و فرمانروایی او در صنعا تثبیت شد و او سکه به نام خود زد و این امر نشانهٔ اعلام استقلال او از دستگاه خلافت بود. نفوذ او تا آنجا گسترش یافت که حاکم مکه از او فرمان برد و ۷ سال در این شهر به نام او خطبه خواندند. یحیی صنعا و نجران را گرفت و مدتی در آنجا ماند، اما پس از چندی فرزندان یعفر صنعا را از وی بازپس گرفتند و بدین ترتیب دولت یحیی به شهر صعده انتقال یافت. یکی از عوامل گسترش حکومت یحیی این بود که او میان مسلمانان و مسیحیان نجران و نیز قبیله‌هایی که با هم در ستیز بودند، آشتی برقرار کرد. وی در صعده درگذشت (بروکلمان، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، ۲۲۸؛ زرکلی، ۱۷۱/۹).

یحیی از فقیهان بنام زیدیان است که آرای فقهی و کلامی او در شکل‌گیری و نفوذ مذهب شیعی زیدی نقش بسیاری داشت. پس از او با برخی از آرای وی مخالفتهایی پدید آمد (شرف‌الدین، ۲۲۵/۴). فقه او به فقه حنفی نزدیک است (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۷). از فتاوای مشهور او این بود که اهل ذمه (ترسایان و یهودیان) در حوزهٔ اقتدار سیاسی و حکومتی اسلام فقط می‌توانند مالک زمینهای به ارث رسیده از نیاکان خود باشند و حق ندارند از مسلمانان زمین بخرند و اگر پس از فتح اسلام زمینی خریده باشند، باید به صاحبان مسلمانشان بازگردانند. با این فتوا او می‌خواست راههایی را که منجر به وابستگی مسلمانان به کافران می‌شود، مسدود سازد. برهمین اساس بود که او واجب دانسته بود همهٔ بردگان مسلمانی که در نزد غیر مسلمانان هستند، از پول بیت‌المال و یا زکات خریداری و آزاد گردند. از برخی آرای او چنین برمی‌آید که وی اعتقادی به امام غایب که باور همهٔ مؤمنان شیعی است، نداشته است (شرف‌الدین، ۲۲۸/۴، ۲۲۹). او با قرمطیان و دیگر باطنیان جهادی مستمر داشت و گفته‌اند که در ۷۳ جنگ شرکت کرد و غالباً رهبری آنها با وی بود. خود او شرح برخی از جنگهایش را در بخشی از اشعارش آورده است (همانجا). اندیشه‌های سیاسی و فقهی او به وسیلهٔ نواده‌اش یحیی بن محمدبن هادی در شمال ایران و دیلمان رسوخ یافت و با مذهب زیدی ناصری منسوب به ناصرالاطْروش داعی کبیر حسن بن زید (د ۲۷۰ق / ۸۸۳م) در هم آمیخت (همو، ۲۲۷/۴).

یحیی دارای تألیفات بسیاری در فقه، حدیث، تفسیر و کلام است که برخی از آنها بدین قرار است: *تفسیر قرآن* از سورهٔ ۶۳ تا ۷۸؛ *الرّد علی من زعم ان القرآن قد ذهب بعضه؛ اصول الدین؛ فی تثبیت الامامة؛ تثبیت امامة امیر المؤمنین علی بن ابی‌طالب؛ جامع الاحکام فی‌الحلال و الحرام؛ الرضاع؛ المنتخب من الفقه؛ الفنون؛ اجوبة علی اسئلة مختلفة...؛ الاستدلال علی رسالة محمد (ص)؛ روایة عن الهادی الی الحق؛ موعظة للهادی الی الحق؛ عمدة؛ المسترشد فی التوحید؛ مسألة فی العلم و القدرةوالارادة و المشیة؛ المنزلة بین المنزلتین؛ الرد علی*

محمدبن الحسن بن الحنفیّة؛ *الرد علی المجبّرة و القدریّة*؛ *الرد علی اهل الزیغ من المشبّهین*؛ *تفسیر الکرسی*؛ *العرش و الکرسی*؛ *الدیانة*؛ جواب *مسألة النبوة و الامامة*؛ *باب اثبات النبوة*؛ *مانهی الله عنه رسول الله*؛ *فی ذکر خطایا الانبیاء*؛ *الجملة*؛ *الخشیة*؛ *البالغ و المدرک*؛ *تفسیر معانی السنة و الرد علی من زعم انها من رسول الله*؛ *القیاس* و وصیت‌نامهٔ منظوم او که در ۵۴ بیت است (بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، ۳۲۸/۳ ـ ۳۳۰). تمام این آثار در کتابخانه‌های بریتانیا، ایتالیا و آلمان موجود است. اثر دیگر او *الأمالی* است که به گفتهٔ زرکلی در صنعا چاپ شده است (۱۷۱/۹). به گفتهٔ فؤاد سیّد این کتابها در کتابخانهٔ جامع الکبیر صنعا نگهداری می‌شود (ابن سمره، ۷۹ حاشیه).

۲. المرتضی لدین الله محمد بن یحیی الهادی (۲۷۸ ـ ۳۲۳ ق/ ۸۹۱ ـ ۹۳۵ م)، فقیه، خطیب، متکلم، شاعر، ادیب و دومین فرمانروای طباطبایی یمن. او پس از پدر در اول محرم ۲۹۹ ق/ ۲۹ اوت ۹۱۱ م به عنوان امام زیدیان به قدرت رسید. گفته شده که چون در آغاز کارْ مردم در امر امامت او اختلاف کردند، با مخالفان جنگید (صفدی، ۱۸۵/۵)، اما مدت کوتاهی در این مقام باقی ماند و پس از آن به سود برادرش احمد ناصر کناره گرفت و خود نیز با وی بیعت کرد. او پس از آن زندگی را به انزوا، تحقیق، مطالعه، تألیف و عبادت گذراند. از اواخر زندگی او چندان چیزی دانسته نیست. گویا مدتی در زندان آل طریف که از مخالفان فرمانروایی او بودند، به سر برده و پس از هجوم آل یعفر بر آل طریف و پیروزی بر آنان، از زندان گریخته یا رهایی یافته است (شرف‌الدین، ۲۳۰/۴، ۲۳۱). آثار فقهی و کلامی او بسیار است و گفته‌اند به ۱۶ جلد می‌رسد. از آن میان اینها را می‌توان نام برد: *مختصر کتاب النهی*؛ *السبع رسائل المنتقاة*، نامه‌ای که پس از درگذشت پدر به مردم طبرستان نوشته؛ *مسائل المعقلی* در فقه، این آثار در موزهٔ بریتانیا موجود است (بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، ۳۳۱/۳)؛ *النوازل*؛ جواب *مسائل مهدی*؛ *تفسیر القرآن* در ۷ جلد؛ *الاصول* در عدل و توحید؛ *الایضاح*؛ *الرد علی الروافض و الرد علی القرامطة* (شهرف‌الدین، ۲۳۰/۴). او دارای فرزندانی چند بود، از آن میان حسن معروف به اتیج از دیگران معروف‌تر است که در آمل (مازندران) زاده شده است. گروهی از نوادگان او به اصفهان کوچ کردند و به آل «ابوالعسّاف» شهرت یافتند و تا سدهٔ ۶ ق/۱۲ م در آنجا ماندند و نیز از میان آنان، جمعی در ساری، ری و خوزستان ساکن شدند (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۷ ـ ۱۷۸). سال مرگ او را ۳۲۰ ق/۹۳۲ م نیز نوشته‌اند.

۳. ترجمان الدین احمد بن یحیی الهادی معروف به احمد ناصر (۲۷۵ ـ ۳۲۵ ق/ ۸۸۸ ـ ۹۳۷ م)، فقیه، اصولی، متکلم، محقق، شاعر و سومین فرمانروا از آل طباطبا. او پس از کناره‌گیری برادرش محمد المرتضی لدین الله در ۳۰۱ ق/ ۹۱۴ م به امامت رسید. در روزگار او قرمطیان و باطنیان بار دیگر سر به شورش برداشتند و در ۳۰۷ ق/ ۹۱۹ م میان آنان و احمد در نزدیکی صنعا جنگ درگرفت (شرف‌الدین، ۲۳۱/۴ ـ ۲۳۲) و او با ۳۰٬۰۰۰ سپاهی با قرمطیان جنگید و بر آنان پیروز شد (زرکلی، ۲۵۳/۱). احمد ناصر را از ادیبان و شاعران برجستهٔ عرب دانسته‌اند (صفدی، ۲۴۲/۸). از آثار اوست: *النجاة* در اصول ۱۳ جلد؛ *الدامغ*؛ *التوحید*؛ *الفقه*؛ *التنبیه*؛ *الرد علی القدریة* (شرف‌الدین، ۲۳۱/۴).

۴. المنتجب حسین بن احمد (د ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م)، فقیه و امام زیدی. به گفتهٔ سیوطی پس از پدر به امامت رسید (ص ۵۲۵).

۵. ابومحمد قاسم مختار بن احمد (د ۳۴۴ ق/ ۹۵۵ م)، فقیه و امام زیدی، وی پس از برادرش حسین قدرت را دردست گرفت. در صعده می‌زیست و یکی از امامان بزرگ زیدی یمن شمرده می‌شد (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۸، ۱۷۹).

سه فرزند دیگر احمد ناصر، به نامهای جعفر الرشید بن احمد، مختار بن احمد و المنتجب لدین الله حسن یکی پس از دیگری به فرمانروایی رسیدند. افزون براینان احمد ناصر فرزندان دیگری هم داشته که خود و فرزندان و نوادگان آنان در جاهای مختلف پراکنده شدند و هرکدام شاخه‌ای از ال طباطبا را پدید آوردند. ابوالغطمش اسماعیل یکی از پسران احمد بود که فرزندان او به خوزستان کوچ کردند و در آنجا ساکن شدند؛ ابوالحمد داوود نیز که از عالمان دینی بود، در عراق اقامت گزیدواز فرزندان او قاضی مجلی ابومحمد بن ابی الحمد به خوزستان مهاجرت کرد و نوادگان او در اهواز و واسط مقیم شدند؛ یحیی بن احمد بر سر فرمانروایی با برادرش جنگید و ملقب به منصور شد. ابوالفضل رشیدالدین به حلب رفت. برخی دیگر از فرزندان احمد به مصر سفر کردند و در آنجا ساکن شدند (همانجا).

۶. امام منصورقاسم بن‌علی عیّانی (۳۱۰ ـ ۳۹۳ق/ ۹۲۲ ـ ۱۰۰۳م)، فقیه، محقق، نویسنده و امام زیدی. او از نوادگان قاسم رسّی است و از طریق عبدالله به قاسم می‌رسد. وی از این رو به عیانی شهرت یافت که در عیان (جنوب صعده) مدفون گردید. او در ۳۸۸ ق/ ۹۹۸ م به امامت رسید. نفوذ وی در سراسر صنعا و ذمار گسترده شد. او در ۳۸۹ ق/ ۹۹۹ م شریف قاسم بن حسین زیدی را حاکم و نمایندهٔ خود در این دو شهر ساخت. امیر اسعد بن عبدالله با او بیعت کرد و تاج‌الدین در کحلان به نام او خطبه خواند و هدایایی برای او فرستاد، امامردم نجران وبرخی اززیدیان سر از فرمان او برتافتند و او چند بار با آنان جنگید. سرانجام در ۳۹۲ ق به نفع داعی یوسف، از مدعیان حکومت رسی، از امامت کناره‌گیری کرد (شرف‌الدین، ۲۶۹/۴ ـ ۲۷۰).

۷. الداعی الی الله یوسف بن یحیی بن احمد ناصر (مق ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م)، فقیه، نویسنده و فرمانروای زیدی. چیزی از احوال او نمی‌دانیم و حتی معلوم نیست که او پس از قاسم عیانی به فرمانروایی کامل دست یافته باشد. آنچه قطعی است اینکه وی سالیانی برای تصدی امامت کوشید و سرانجام کشته شد (بغدادی، *هدیه*، ۵۵۰/۲). او در ریدهٔ قیام کرد و خود را «الداعی الی الله» خواند. پس از چندی وارد صعده شد و مدتی در آنجا ماند. پس از آن به سوی صنعا، نجران، ذمار و انس پیشروی کرد. میان وی و دیگر فرمانروایان روزگارش جنگهایی روی

داد. در روزگار او آشفتگی بر یمن چیره شد و در هر گوشه‌ای کسی به فرمانرانی نشست (زرکلی، ۲۵۷/۸). شاید او پس از کناره‌گیری قاسم عیانی به نفع وی، به قدرت رسیده باشد. گفته شده که تألیفات او در حدود ۱۰۰مجلد بوده است، امّا هیچ یک از آنها شناخته نیست (بغدادی، همانجا).

۸. حسین بن قاسم عیانی (۳۷۶ ـ ۴۰۴ ق/ ۹۸۶ ـ ۱۰۱۳ م)، عالم، فقیه، متکلم، نویسنده و فرمانروای زیدی. او پس از درگذشت پدر، یا احتمالاً پس از یوسف الداعی، عهده‌دار امامت زیدیان شد. در ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م در صنعا با امام محمد بن قاسم بن حسین زیدی جنگید و بر او چیره شد. در ۴۰۴ ق/ ۱۰۱۳ م احمد بن قیس بن ضحاک از اطاعت او سر برتافت و میان آن دو جنگی روی داد. گفته‌اند که وی و پدرش برخی از آرای مذهب عبیدیان (ه م) را بر آرای زیدی ترجیح می‌داده‌اند. همچنین دربارهٔ اینکه وی دعوی دریافت وحی داشته، سخنانی گفته شده است، اما این سخنان ظاهراً بی‌اساس است (شرف‌الدین، ۲۵۵/۴، ۲۵۶). او بنیادگذار فرقه‌ای به نام «حسینیّه» است. زیدیان حسینیّه بر این باورند که حسین امام زندهٔ غایب است و روزی آشکار خواهد شد و دنیا را سراسر پر از عدل و داد خواهد کرد. به پیروان او نسبت داده شده است که عقیده دارند، او برتر از پیامبر است، زیرا سخن او در مبارزه با بی‌دینان از کلام رسول خدا نافذتر است. آنان تبلیغ می‌کردند که هر کس جز این دربارهٔ امامشان بگوید، به دوزخ خواهد رفت. حسینیان دو دسته شدند: گروهی معتقد بودند که امام در همان حالی‌که غایب است، همواره به دیدار پیروانش می‌آید. دستهٔ دیگر بر این اندیشه بودند که او تا هنگام ظهور و قیام بر کسی آشکار نخواهد شد و پیروانش فقط براساس فرمانها و نوشته‌های وی عمل خواهند کرد (حمیری، ۱۵۶، ۱۵۷). نوشته‌های بسیاری به او نسبت داده‌اند که گفته شده تعداد آنها به ۷۳ جلد می‌رسد. از برخی از آنها با این عناوین یاد شده است: *منهج الحکمة*؛ *المعجز* در اصول دین؛ *الارادة*؛ *الصفات*؛ *معرفة الصانع*؛ *تفسیر غریب القرآن* (شرف‌الدین، ۲۵۵/۴). روشن نیست که پس از او تا اوایل سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م چه کسانی از امامان این سلسله حکومت کرده‌اند.

۹. امام عبدالله بن حمزه (۵۵۱ ـ ۶۱۴ ق / ۱۱۵۶ ـ ۱۲۱۷م)، فقیه، متکلم، محدث، محقق، مؤلف، ادیب، شاعر و فرمانروای زیدی. نسب او به عبدالله بن حسین بن قاسم رسّی می‌رسد و در ۵۹۴ ق/ ۱۱۹۸م به قدرت رسید (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۹؛ شرف‌الدین، ۲۶۱/۴). او درگیر جنگهای طولانی با سلطان طغطکین بن ایوب و فرزند او المعز اسماعیل و لشکریان آن دو از کردان بود. دو بار شهر صنعا را از دست مخالفان خود رهانید: بار اول در ۵۹۴ ق کـه امیر جکز بن محمد کردی از امیران المعز آنجا را اشغال کرد و دیگر بار در ۶۱۱ ق / ۱۲۱۴م، پس از آنکه ایوبیان (ه م) به سستی گراییدند. عبدالله دارای تألیفات بسیاری است از آن میان: *الشافی* ۴ جلد در کلام؛ *المهذب*؛ *زیادة الادلة العقلیّة*؛ *صفوة الاختیارات*؛ *حدیقة الحکمة النبویة فی شرح الاربعین الحدیث السلیقیة*؛ *الجوهرة الشفافة* در اصول دین؛ *الرسالة الناصحة بالادلة الواضحة* در دو جلد، یکی در علم کلام و دیگری در فضائل اهل بیت؛ *الدرة الثمینة*؛ *الاجوبة الکافیة*؛ *الفتاوی المنصوریة* و *دیوان بزرگ اشعار*. نوشتن تفسیری بر قرآن را آغاز کرد اما مرگش در رسید و او تنها تفسیر سورهٔ بقره را نوشت. از آثار او نشانی در دست نیست. در ادبیات و اشعار عرب توانا بود و شاگردان بسیاری از حوزهٔ درس او بیرون آمدند. وی در دژ کوکبان در گذشت و در قلعهٔ «ظفار داوود» به خاک سپرده شد (همو، ۲۶۱/۴ـ۲۶۴).

۱۰. احمد موطئ بن حسین بن احمد، فقیه، ادیب و فرمانروای زیدی. این را می‌دانیم که فرمانروایی طباطباییان زیدی یمن تا سده‌های ۵ و ۶ ق/ ۱۱ و ۱۲م و پس از آن ادامه یافته است، اما تاریخ این سلسله و تحولات عمومی و احوال شخصی و حتی نام امامان آن چنان دچار آشفتگی است که تشخیص و تدوین شرح زندگی و بیان احوال آنان تقریباً ناممکن است. این آشفتگی تاریخی یکی به این دلیل است که پس از فرمانروایی احمد ناصر، این خاندان به ناتوانی سیاسی گرایید و از این رو اختلافهای داخلی در آن بروز کرد و افراد چندی از آنان مدعی حکومت شدند و میان آنان جنگهایی پدید آمد. امام متوکل احمد ابن سلیمان (۵۳۲ـ۵۶۶ ق / ۱۱۳۸ ـ ۱۱۷۱م)، نویسندهٔ *اصول الاحکام*، *المدخل* در فقه و *الحکمة الدریة* در اصول دین، در این درگیریها کشته شد (امین، حسن، ۷۲/۱۱). از سوی دیگر حمزة بن سلیمان که از نوادگان داوود بن حسن بن حسن (ع) و سر شاخهٔ دیگری از این خاندان بود، در مکه سر بر آورد و آهنگ تسخیر صنعا و مطیع ساختن دولت بنی طباطبا کرد و سرانجام بر این شهر که از مراکز عمدهٔ طباطباییان بود، چیره شد. سقوط صنعا موقتاً به حکومت خاندان احمد ناصر پایان داد و اینان به کوههای شرقی صنعا پناه بردند و پنهان شدند، اما مردم بر این باور بودند که امامت به زودی به این خاندان باز خواهد گشت. پس از آن در ۶۴۵ ق / ۱۲۴۷م زیدیان با احمد فرزند حسین منتجب (معروف به احمد مـوطئ) بیعت کردند و بدین ترتیب فرمانروایی خاندان رسّی ادامه یافت. از تاریخ آغاز و انجام و چگونگی فرمانروایی احمد چیزی دانسته نیست، اما ابن خلدون گوید که امامت در خاندان احمد باقی ماند (۲۴۳/۴). در سده‌های ۷ و ۸ ق / ۱۳ و ۱۴ م نیز کسانی از اینان حکومت داشتند. در این روزگار افراد گوناگونی از طباطباییان مدعی حکومت بودند. گاه نیز کسانی همزمان بخشی از قدرت و رهبری زیدیان را در منطقه‌های مختلف در دست داشتند. بدین جهت در یک زمان از امامان متعددی در یمن یاد شده است.

۱۱. امام مهدی ابوطیر احمد بن حسین (۶۱۲ ـ ۶۵۶ ق / ۱۲۱۵ ـ ۱۲۵۸م)، عالم و فرمانروای زیدی. در ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸م امامت یافت و با سپاهیان منصور رسولی جنگید و بر شبام محل فرمانروایی وی چیره شد. در ۶۵۶ ق / ۱۲۵۸م شیخ احمد بن محمد رصاص به تحریک مظفر رسولی سر به شورش برداشت و به جنگ با ابوطیر برخاست و

ابوطیر در این جنگ کشته شد و پیکراو را در ذیبین به خاک سپردند (شرف‌الدین، ۴ / ۲۳۵_۲۳۶).

۱۲. امام مهدی محمد بن مطهر بن یحیی (۶۶۵ _ ۷۲۹ ق / ۱۲۶۷ _ ۱۳۲۹ م)، فقیه، محدث و فرمانروای زیدی. نسب او به یحیی الهادی می‌رسد. در هجره (نزدیکی شهاره) زاده شد. دانش را از پدر و دیگر عالمان آموخت. پس از درگذشت پدر در ۷۰۱ ق / ۱۳۰۲م مردم در شهر حوث با وی بیعت کردند. در این روزگار دولت بنی رسول (ه م) به فرمانروایی المؤید، تقریباً در سراسر یمن گسترده بود. در ۷۰۷ ق / ۱۳۰۷ م آوازهٔ امام مهدی در بسیاری از مناطق یمن پراکنده شده بود و او به کمک کردان مقیم صنعا بر روستاهای نزدیک این شهر چیره شد. مؤید با لشکری بزرگ به جنگ وی آمد و پس از درگیریهای طولانی که تا ۷۲۶ ق / ۱۳۲۶ م طول کشید، سرانجام مهدی بر کلیهٔ مناطق یمن دست یافت. او آثار متعددی پدید آورده است که از آن میان اینها را می‌توان نام برد: *المنهاج الجلی؛ عقود العقیان فی الناسخ و المنسوخ من القرآن؛ الکواکب الدریّة شرح ابیات البدریة؛ البغیة؛ السراج الوهاج فی حصر مسائل المنهاج؛ الجواب المنیر علی مسائل اهل الظفیر*. او در قلعهٔ ذی مرمر در شمال شرقی صنعا درگذشت (همو، ۲۷۶/۴، ۲۷۷).

۱۳. امام مهدی احمد بن یحیی المرتضی (۷۷۵ _ ۸۴۰ ق / ۱۳۷۳ _ ۱۴۳۶م)، فقیه، متکلم، اصولی، ادیب، شاعر، محقق، مورخ و فرمانروای زیدی. او از نوادگان یحیی الهادی بود. در ۷۹۳ ق / ۱۳۹۱ م بزرگان صنعا و عالمان آن دیار با او بیعت کردند، اما امام منصور علی ابن صلاح الدین و پیروان وی و اغلب قبیله‌های یمن سر از فرمان او برتافتند و از این رو میان وی و مخالفانش جنگهایی روی داد تا اینکه احمد شکست خورد و اسیر شد و مدت ۸ سال در صنعا زندانی گردید. سرانجام او از زندان گریخت و در ظفیر اقامت گزید و در همان جا درگذشت. او برخی از آثار خود را در زندان نوشت. از آثار او می‌توان اینها را نام برد: در فقه: *البحر الزخّار* ۵ جلد، *الازهار*...، *الغیث المدرار فی شرح الازهار*، *الانتقاد فی الآیات المعتبرة فی الاجتهاد*، *المستجاد فی شرح الانتقاد*؛ در علم کلام و اصول دین: *نکت الفرائد فی معرفة الملک الواحد* و شرح آن به نام *غرر القلائد*، *القلائد فی تصحیح العقائد* و شرح آن به نام *درر الفرائد*، *الملل و النحل* و شرح آن به نام *المنیة والامل*، *ریاضة الافهام* و شرح آن به نام *دامغ الاوهام*؛ در علوم عربی: *الکوکب الزاهر*، *المکلل*...، *تاج علوم الادب*، *قانون کلام العرب*، *اکلیل التاج*...؛ در اصول فقه: *معیار العقول فی علم الاصول* و شرح آن، *منهاج الوصول*، *فائقة الاصول*...، *المنظومة المرسومة*؛ در کتب سنّت پیامبر: *الانوار*...؛ در پرهیزگاری: کتاب *تکملة الاحکام*، *التصفیة عن بواطن الآثام*، *حیات القلب*...، *القمر النوار*...؛ در علم واجبات: *الفائض*، *القاموس الفائض فی الفرائض*؛ در منطق: *القسطاس*؛ در تاریخ: *الجواهر والدرر*...، *تحفة الاکیاس*... (این دو کتاب در موزهٔ بریتانیا موجود است) و *تزیین المجالس*... (شرف الدین، ۴ / ۲۴۴ _ ۲۴۶).

۱۴. امام هادی عزالدین بن حسن (۸۴۵ _ ۹۰۰ ق / ۱۴۴۱ _ ۱۴۹۵م)، فقیه، محدث، نویسنده و فرمانروای زیدی. در هجره (فللة) زاده شد. پس از آن برای فرا گرفتن دانش و حدیث به صعده و آنگاه به تهامه رفت. در ۸۷۹ ق / ۱۴۷۴م به امامت رسید. از تألیفات او شرحی بر *البحر الزخّار* تألیف احمدبن یحیی و *المنهاج* در دو جلد است. وی در زادگاهش درگذشت (شرف‌الدین، ۴ / ۲۶۸).

۱۵. المتوکّل علی الله یحیی شرف الدین (۸۷۷ _ ۹۶۵ ق / ۱۴۷۳ _ ۱۵۵۳م)، فقیه، شاعر و فرمانروای زیدی، نوادهٔ محمدبن مطهر. در ظفیر و صنعا نزد دانشمندان یمن و از جمله پدرش شمس‌الدین درس خواند و در ۹۱۲ ق به امامت رسید. میان او و سلطان عامر عبدالوهاب طاهری جنگهایی رخ داد که به پیروزی متوکل انجامید. وی تا ۹۵۲ ق در صنعا حکومت کرد و آنگاه به علت هجوم ترکان عثمانی به یمن، حکومت را به فرزندش مطهر که طی جنگهای پیشین شایستگی خود را نشان داده بود، سپرد و خود به ظفیر رفت و تا پایان عمر همان جا ماند (صنعانی، ۳۶۹ _ ۴۵۲).

۱۶. مطهّربن یحیی (۹۰۸ _ ۹۸۰ ق/ ۱۵۰۳ _ ۱۵۷۲م). در زمان حیات پدر به منظور مقابله با هجوم ترکان عثمانی به حکومت رسید. در حدود ۸۰ بار با ترکان جنگید و سرانجام در ۹۷۵ آنان را از یمن بیرون راند. در ثلاء درگذشت (عرشی، ۵۹ _ ۶۱).

۱۷. امام منصور قاسم بن محمد (۹۶۷ _ ۱۰۲۹ ق/ ۱۵۶۰ _ ۱۶۲۰م)، فقیه، متکلم، محدث، ادیب، شاعر و فرمانروای زیدی. نسب او به احمدناصر می‌رسد. در شاهل زاده شد و در ۱۰۰۶ ق/۱۵۹۷م به امامت رسید (شرف‌الدین، ۲۷۰/۴). در روزگار او نیز ترکان عثمانی بر یمن حمله بردند، اما وی و فرزندش المؤید دست به مقاومت زدند و عثمانیان را بیرون راندند و پس از آن قلمرو حکومت خود را گسترش دادند. در آغاز، محل فرمانروایی آنان در جبل (قمر) از شهر ابوزید در حاشد بود، اما هنگامی که ترکان دست به حمله‌ای بزرگ‌تر زدند به «برط» نقل مکان کردند. او در ۱۰۱۵ ق/ ۱۶۰۶م در شهاره ساکن شد و مسجد جامع را در آنجا بنیاد نهاد. مسجد دیگری نیز در هجر تأسیس کرد. در روزگاری که او در شهاره می‌زیست، عثمانیان بار دیگر بر او حمله کردند و میان وی و سپاهیان ترک جنگهایی در گرفت که به شکست عثمانیان انجامید. ترکان که از تسخیر یمن نومید شده بودند، ناگزیر در ۱۰۲۵ ق/ ۱۶۱۶م با امام منصور پیمان صلح بستند. پس از آن او با فراغت خاطر به کار کشورداری و گسترش علم و تحقیق و تألیف پرداخت. پس از وی امامان زیدی یمن «قاسمی» نیز خوانده شدند و شهر شهاره مقر فرمانروایی امامان پس از او گردید. از تألیفات او کتاب *الاعتصام* در فقه است. قاسم در شهاره درگذشت (شرف‌الدین، ۲۷۰/۴ _ ۲۷۱).

۱۸. المؤیدبن قاسم بن محمد، پس از پدرش به امامت رسید. او چه در زمان پدر و چه پس از آن بارها با ترکان عثمانی جنگید و در بیرون راندن آنان از یمن نقش برجسته‌ای ایفا کرد (همانجا). چیزی بیش از

این از احوال او دانسته نیست.

۱۹. ابراهیم بن محمد مؤیدی (د ۱۰۸۳ ق/ ۱۶۷۲م)، اصولی، متکلم، مورخ و فرمانروای زیدی. نسب او به امام عزالدین بن حسن می‌رسد. وی پس از مدتی فرمانروایی، به سود امام متوکل علی‌الله اسماعیل بن قاسم کناره‌گیری کرد. از آثار اوست: *الروض الحافل [فی] شرح الکافل* در اصول فقه، شرح *هدایة الافکار*، ۳ جلد در فروع دین و *الروض الباسم فی انساب آل الامام القاسم* (شرف‌الدین، ۲۳۳/۴، ۲۳۴).

۲۰. المتوکل علی‌الله اسماعیل بن قاسم (۱۰۱۹ـ۱۰۸۷ ق/ ۱۶۱۰ـ ۱۶۷۶م)، فقیه، متکلم، محقق، نویسنده و فرمانروای زیدی. زندگی و احوال سیاسی و اجتماعی و حتی علمی اسماعیل چندان روشن نیست. گفته شده است که او ۲۳ سال حکومت کرد. در روزگار وی و فرزندش قلمرو حکومت طباطباییان زیدی در یمن گسترش یافت و از جنوب به تهامه و حضرموت کشیده شد. در آن سالها بار دیگر ترکان عثمانی از یمن بیرون رانده شدند (امین، حسن، ۷۱/۱۱) وشریف مکه از او فرمان می‌برد. گفته‌اند که در دوران حکومت او مردم در آسایش و امنیت می‌زیستند و از عدالت و رفاه برخوردار بودند. اسماعیل وقت خود را در تدبیر امور مملکت و تدریس و عبادت می‌گذراند. از تألیفات اوست: *العقیدة الصحیحة* و شرح آن، زیر عنوان *المسائل المرتضاة الی جمیع القضاة*، حاشیه بر *المنهاج* امام مهدی در اصول و رساله‌ای در طلاق ثلاث. وی در ضوران نزدیک شهر صنعا درگذشت (شوکانی، ۱۴۶/۱ ـ ۱۴۹).

از سدهٔ ۱۱ ق/۱۶م فرمانروایی امامان زیدی دچار آشفتگی بیش‌تر و تبدیل به نوعی ملوک‌الطوایفی گردید. در این سده و پس از آن، حکومت اینان همواره با انقلابها و شورشهای بسیاری مواجه بود. این نافرمانیها از سوی قبایل و رقیبان سیاسی و محلی سر می‌زد، مانند قیام همدانیان‌وبنی حشیش وبنی‌حارث در۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م و۱۲۵۶ق / ۱۸۴۰م و شورش صنعا در ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴م و درگیری پیوسته میان اینان و بنی‌رسول و آل طاهر. گاه نیز افراد چندی از این خاندان با داعیهٔ امامت و کسب قدرت سیاسی قیام می‌کردند و به رقابت سیاسی برمی‌خاستند، مانند ستیزمیان مهدی صاحب مواهب و پسر عمویش منصور حسین بن قاسم از یک سو و میان مهدی و متوکل قاسم بن حسین از سوی دیگر در سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹م. از این رو، گاه چند امام همزمان در میان زیدیان فرمان می‌راندند. در ۱۲۶۹ ق/ ۱۸۵۳م فرمانروایی از آل قاسم بیرون رفت و منصور محمدبن عبدالله به قدرت رسید. در همین سده ۵ امام همزمان در صنعا و پیرامون آن حکمرانی داشتند. این درگیری مستمر داخلی سبب آشفتگی امور و تجزیهٔ قدرت سیاسی و اجتماعی حکومت زیدیان گردید و در نتیجه ترکان عثمانی که در ۱۰۴۵ ق/ ۱۶۳۵م به دست المؤید بیرون رانده شده بودند، در ۱۲۵۲ ق/۱۸۳۶م بار دیگر بر یمن چیره شدند و به فرمانروایی آل منصور پایان دادند. پس از چندی در ۱۳۰۷ق/ ۱۸۹۰م امام منصور محمدبن یحیی حمیدالدین از این خاندان به امامت رسید. سلطهٔ ترکان عثمانی تا پایان جنگ جهانی اول (۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۸م) ادامه یافت و پس از فروپاشی آن در ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۸م امام متوکل یحیی بن محمد حمیدالدین بر شمال و جنوب یمن نیز دست یافت. روزگار وی و فرزندش احمد به عنوان حکومت متوکلیان شناخته شده است که از ۱۳۳۲ ـ ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۱۴ ـ ۱۹۶۲م ادامه یافت (امین، حسن، ۷۲/۱۱). طومار حکومت اینان با انقلاب یمن به رهبری عبدالله السلال و اعلام جمهوری در این کشور در ۱۹۶۲م برای همیشه در نوردیده شد.

لین پول از کسان دیگری نیز یاد کرده است که از این سلسله در صعده و صنعا حکمرانی داشته‌اند، (*طبقات سلاطین اسلام*، ۹۲ـ۹۵)، اما از تاریخ حکومت آنان و نیز احوال و زندگیشان اطلاعی در دست نیست.

عالمان و فقیهان رسّی یمن: از اواخر سدهٔ ۲ ق/۸م که فقیهان و عالمان طباطبایی رسی در یمن فرصت یافتند و حکومتی پایه‌گذاری کردند، دانشمندان، محققان، متکلمان، ادیبان و فقیهان بنامی در این سرزمین پدید آمدند که در درازای ۱۲ سده عقاید، فقه، حدیث، کلام و فرهنگ شیعیان زیدی را رشدوتوسعه دادند. افزون برفقهای حکومتگر این طایفه، عالمان دیگری از پیروان این مذهب در یمن به بار آمدند که برخی از ایشان اینانند:

۱. حسین بن بدرالدین بن محمد (۵۸۲ـ ۶۶۲ ق/۱۱۸۶ـ۱۲۶۴م)، فقیه، اصولی، محدث، محقق و نویسنده و از سلالهٔ امام یحیی الهادی است. در هجرهٔ رغافه زاده شد و در همان جا درس خواند. از تألیفات اوست: *شفاءالاوام فی احادیث الاحکام* در علم حدیث؛ *المدخل*؛ *الذریعة*؛ *التقریر*، ۶ جلد در فقه؛ *غرة الافکار فی حرب البغاة الکفار*؛ *ینابیع النصیحة* در اصول فقه و *النظام* (شرف‌الدین، ۲۵۶/۴). او در رغافه درگذشت.

۲. حسین بن محمدبن بدرالدین (د ۶۶۳ ق/ ۱۲۶۵م)، فقیه و محدث. از امام یحیی الهادی نسب می‌برد. در هجرهٔ رغافه زاده شد و در همان شهر رشد وکمال یافت و علوم اسلامی را فرا گرفت. شاگردان او از عالمان بنام یمن بودند. (همانجا).

۳. دهماء بنت یحیی بن مرتضی (د ۸۳۷ ق/ ۱۴۳۴م)، فقیه، ادیب، شاعر و محقق. او خواهر امام مهدی احمدبن یحیی است. نزد برادر درس خواند و به مراتب عالی علمی رسید. با سید محمدبن ابی الفضایل ازدواج کرد. دهماء در شهر «ثلاء» زیست و به تحقیق و تألیف روزگار گذراند و در همان جا در گذشت. شرحی بر کتاب *الأزهار* برادرش احمد در ۴ جلد نوشته است (همو، ۲۵۸/۴).

۴. احمدبن صلاح شرفی (۹۷۵ـ۱۰۵۵ ق/ ۱۵۶۷ـ۱۶۴۵م)، فقیه، مورخ، محقق و نویسنده. نسب او به قاسم رسی می‌رسد. او را به علم، زهد و پارسایی ستوده‌اند. از تألیفات وی است: شرحی بر کتاب *الأساس* امام قاسم، شرحی بر کتاب *الأزهار* امام احمدبن یحیی در ۴

جلد، شرحی بر کتاب *البسامة* سیدصارم الدین بن وزیر با عنوان *اللآلیء المضیئة* در ۳ جلد (همو، ۲۴۲/۴).

۵. احمدبن محمدبن لقمان (د ۱۰۲۹ ق/ ۱۶۲۰م)، عالم، ادیب، فقیه، محقق و نویسنده. نسب او به امام مهدی احمدبن یحیی می‌رسد. وی از شاگردان سید احمد شرفی (احمدبن صلاح) بود. در مسجد جامع شهاره حوزهٔ درسی داشت. او را تألیفات متعددی است از آن میان: *شرح الاساس*، *شرح الکافل* در اصول فقه که در ۱۳۶۰ ق/ ۱۹۴۱ م در صنعا چاپ شده است؛ *شرح التهذیب* تفتازانی در منطق؛ حاشیه بر *الفصول اللؤلؤیة* و شرحی بر*المنهاج*، تألیف امام مهدی احمدبن یحیی. وی در قلعهٔ غمار در خولان شام درگذشت (همو، ۲۴۳/۴).

۶. حسن بن احمد جلال (۱۰۱۴ـ۱۰۴۸ ق/ ۱۶۰۵ـ۱۶۳۸ م) فقیه، عالم، محقق، نویسنده و شاعر. از احمد ناصر نسب می‌برد. در هجرهٔ رغافه زاده شد و در صعده، شهاره و صنعا نزد عالمان بزرگ روزگارش دانش آموخت و خود از بنام‌ترین فقیهان عصر خود گشت و در دانشهای گوناگون مهارت یافت. او در روزگار المتوکل علی‌الله اسماعیل می‌زیست و نزد او اعتباری تام داشت. در پایان زندگی در «جراف»، یکی از روستاهای خوش آب و هوای پیرامون صنعاءِ شمالی اقامت گزید و در همان‌جا مرد. دارای نوشته‌های بسیاری است از جمله: *ضوءالنّهار* که شرح بر کتاب *الازهار* احمد بن یحیی است، شرح بر کتاب *الفصول اللؤلؤیة* سید صارم‌الدین بن الوزیر در اصول فقه، شرح بر *مختصر المنتهی*؛ شرح بر *التهذیب* در منطق؛ *عصام‌المتورعین* در اصول دین؛ شرح بر کتاب *القلائد* احمدبن یحیی؛ حاشیه برحاشیهٔ سعدبرکشاف. اشعاری نیز دارد (همو،۲۴۹/۴ـ۲۵۰).

۷. عبدالله بن احمد شرفی، عالم و مفسر قرآن. در سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۶ م می‌زیست و از عالمان برجستهٔ این قرن شمرده می‌شد. اوراست: *المصابیح* در تفسیر قرآن در ۶ جلد (همو، ۲۶۶/۴).

۸. عبدالله بن عامربن علی حسنی (د ۱۰۶۱ ق/ ۱۶۵۱ م)، عالم، ادیب و شاعر. پسرعموی امام منصور قاسم‌بن محمد است. نمایندهٔ حکومت وقت در ذیبین و وادعه بود. از تألیفات اوست: *التصریح بالمذهب الصحیح*، که گزیده‌ای از آرای وی و امام یحیی الهادی است. وی در هجرهٔ (حموس) وطن گزید و در حوث درگذشت (همانجا).

۹. ابراهیم‌بن محمدبن قاسم (د ۱۱۴۵ ق/ ۱۷۳۲ م)، عالم، فقیه، مورخ و قاضی. نوهٔ امام محمد (المؤید) بن قاسم بن محمد و از تاریخ‌نگاران یمن در سدهٔ ۱۲ ق/ ۱۸ م است. از اوست: *طبقات الزیدیة* که در ۱۱۳۴ ق/ ۱۷۲۲ م نوشته است. وی مقام قضا را از سوی امام منصور علی به عهده داشت (همو، ۲۳۳/۴).

فقیهان و عالمان طباطبایی در مصر: چند تن از فرزندان و نوادگان قاسم رسّی و برخی از برادران وی یعنی حسن‌بن ابراهیم و احمدبن ابراهیم و فرزندان عبدالله‌بن ابراهیم به مصر رفتند و در آنجا ماندگار شدند (ابن‌عنبه، *عمدةالطالب*، ۱۷۲، ۱۷۶). اینان خاندان بزرگی در مصر پدید آوردند که چندین سده عالمان و فقیهان و گاه انقلابیون نام‌آوری از آن برخاستند. همواره یکی از افراد متنفذ طباطبایی، عنوان نقیب‌السادات داشت. از احوال همهٔ این عالمان اطلاع کافی در دست نیست و از این‌رو شرح زندگی و نقش علمی و اجتماعی آنان دشوار می‌نماید. برخی از عالمان طباطبایی مصر به شرح زیرند:

۱. احمدبن عبدالله‌بن ابراهیم طباطبا، عالم و انقلابی. به گفتهٔ ابن‌اثیر (که او را احمدبن محمدبن عبدالله‌بن ابراهیم دانسته) وی در ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م ــ و به گفتهٔ ابن‌عنبه در ۲۷۰ ق/ ۸۸۳م ــ در دیار بین برقه و اسکندریهٔ مصر با داعیهٔ خلافت قیام کرد و پس از آن به صعید رفت و در آنجا پیروانش افزون شدند و کار او بالا گرفت. احمدبن طولون (۲۲۰ ـ ۲۷۰ ق/ ۸۳۵ ـ ۸۸۳ م) سپاهیانی برای سرکوب او گسیل داشت. جنگ میان دو سپاه درگرفت که احمد در آن کشته شد و پیروانش پراکنده شدند (*الکامل*، ۲۱۷/۷؛ *عمدةالطالب*، ۱۷۲).

۲. محمدبن اسماعیل‌بن قاسم رسّی معروف به شعرانی، عالم، محدث و نقیب‌سادات طباطبایی مصر در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م. پس از او فرزندش اسماعیل و پس از آن فرزند دیگرش احمد مقام نقابت را عهده‌دار بودند (ابن‌عنبه، همان، ۱۷۵).

۳. احمدبن محمدبن اسماعیل (۲۸۱ ـ ۳۴۵ ق/ ۸۹۴ ـ ۹۵۶ م)، عالم، ادیب، شاعر و نقیب‌سادات طباطبایی مصر. از زندگی او چیزی دانسته نیست، اما معلوم است که در مصر درگذشته و در همان‌جا به خاک سپرده شده است. اشعاری از او در *یتیمةالدهر* ثعالبی و جاهای دیگر آمده است (ابن‌خلکان، ۱۲۹/۱ ـ ۱۳۰). ابن‌نظیف سال وفات او را ۳۴۶ ق/ ۹۵۷ م آورده است (ص ۱۳۷).

۴. ابوالبرکات هادی‌بن حسین‌بن محمد علوی رسّی، عالم و محدث (ابن‌ماکولا، ۲۰۵/۴ حاشیه).

۵. ابوعبدالله حسن‌بن ابراهیم رسی (همانجا).

۶. ابوابراهیم اسماعیل‌بن ابراهیم، از نوادگان حسن‌بن ابراهیم طباطباست که در ۳۳۷ ق/ ۹۴۸ م در مصر درگذشت (ابن عنبه، *عمدةالطالب*، ۱۷۳).

۷. ابوالحسن بن ابی‌محمدحسن بن علی ملقب به جمل، از نسل حسن‌بن ابراهیم طباطباست که در مصر زیست و درهمان‌جا درگذشت (همانجا).

۸. محمدبن احمدبن علی بن حسن‌بن ابراهیم طباطبا مشهور به محمد صوفی مصری، عالم و اهل تصوف (همانجا).

۹. محمد شجاع بن احمد بن حسن بن طباطبا معروف به المستجد، بنیادگذار مستجدیهٔ مصر است (همانجا).

۱۰. محمدبن احمد بن حسن بن طباطبا معروف به محمدالرئیس (همانجا).

۱۱. ابوالحسن علی بن محمد صوفی، از نسل احمدبن حسن و بنیادگذار سلسلهٔ کرکی در مصر (همانجا).

۱۲. علی‌بن محمدبن موسی معروف به ابن‌بنت فرعه، از نوادگان قاسم رسی است (ابن عنبه، همان، ۱۸۱).

۱۳. ابومحمد عبدالله‌بن احمدبن علی‌بن حسن‌بن ابراهیم طباطبا (۲۸۶ ـ ۳۴۸ ق / ۸۹۹ ـ ۹۵۹ م)، از عالمان و ثروتمندان بنام طباطباییان مصر است. در حجاز زاده شد و سپس به مصر رفت و در همان‌جا زیست و درگذشت. به سخاوت و گشاده‌دستی شهره بود (ابن‌خلکان، ۸۱/۳؛ ابن‌دواداری، ۱ (۶) / ۱۴۵ ـ ۱۴۶).

۱۴. ابوالحسن علی بن حسن بن ابراهیم طباطبا.

۱۵. محمد بن احمد بن علی (همانجا).

۱۶. محمدبن طاهر بن علی بن احمد، از بزرگان خاندان طباطبا و از محدثان بنام است (همانجا).

۱۷. حسن بن عبدالله بن محمد بن قاسم (همانجا).

عالمان طباطبایی در عراق: عراق از حدود ۳۶ ق / ۶۵۶ م که امام علی بن ابی‌طالب (ع) مقر فرمانروایی خود را از مدینه به کوفه انتقال داد، پیوسته مرکز شیعیان و علویان بود، اما پس از آنکه محمدبن ابراهیم در کوفه شورش کرد و دولتی بنیاد نهاد، سادات و شیعیان در آن روبه‌فزونی نهادند و به رغم نامساعد بودن اوضاع سیاسی و اجتماعی علویان، در سده‌های بعد نیز اینان در کوفه و بصره و بغداد ساکن شدند و از میان آنان عالمان، فقیهان، نویسندگان و ادیبان بسیاری ظهور کردند. محمدبن ابراهیم‌بن سلیمان‌بن قاسم رسی ملقب به توزون در بصره ساکن شد و فرزندان او به «بنی‌توزون» شهرت یافتند (ابن‌عنبه، *عمدة‌الطالب*، ۱۷۶). گروهی از این سادات نسبشان به محمدبن ابراهیم می‌رسد و از این‌رو به طباطبایی شهرت دارند. برخی از سادات مشهور طباطبایی عراق اینانند:

۱. ابوالمعمّر یحیی بن محمدبن قاسم بن محمد بن طباطبا (د ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م)، نحوی، ادیب، متکلم، شاعر و نسب‌شناس. وی شیعی امامی بود و در بغداد می‌زیست. دانش را از استادانی چون علی بن عیسی ربعی و ابوالقاسم ثمانینی فراگرفت. کسانی چون ابوالسعادات هبة‌الله الشّجری از او علم آموختند. انباری گوید او را کتابی در فن شعر بوده است. نیز کتابی در شرح *اللمع* تألیف ابن جنی در نحو از او یاد شده است. برخی از اشعار او را یاقوت آورده است (*معجم الادباء*، ۳۲/۲۰، ۳۳؛ ابن تغری بردی، ۱۲۳/۵؛ بغدادی، *ایضاح*، ۴۱۰/۲؛ ابن جوزی، ۲۵/۹، ۲۶؛ زرکلی، ۲۰۷/۹).

۲. ابو محمد جعفربن محمد بن اسماعیل بن احمد ناصر بن حسین بن قاسم رسی تهامی مکی، عارف، ادیب، شاعر و لغت‌دان. از زندگی او چیزی دانسته نیست. همین اندازه روشن است که وی در سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م ساکن بغداد بوده و از عالمان و ادیبان روزگار خود به شمار آمده است. وی سفری به خراسان کرد و پس از آن به بغداد بازگشت و بعد روانهٔ واسط گردید. در سالهای پس از ۵۳۰ ق / ۱۱۳۶ م آهنگ خوزستان کرد و از بصره و سرزمین فارس گذشت. گفته شده که عبدالکریم سمعانی (۵۰۶ ـ ۵۶۲ ق/ ۱۱۱۲ ـ ۱۱۶۷ م) از او روایت کرده است (کاتب اصفهانی، ۲۰/۳ ـ ۲۱).

۳. جلال‌الدین صفی‌الدین ابوجعفر محمدبن تاج‌الدین علی بن محمد بن رمضان معروف به ابن طِقطَقی (۶۶۰ ـ ۷۰۹ ق / ۱۲۶۲ ـ ۱۳۰۹ م)، عالم، ادیب، مورخ، نویسنده و نقیب سادات علوی عراق. نسب او به قاسم رسّی می‌رسد. پدرش تاج‌الدین علی از عالمان بنام و از ثروتمندان بزرگ بود و نقابت علویان را به عهده داشت. وی دارای زمینهای بسیار در سواحل فرات و دجله بود. یک سال که قحطی بزرگ پدید آمد، تاج‌الدین با بهره‌گرفتن از قدرت اقتصادیش دارایی منقول و غیر منقول مردم تهیدست را به بهایی اندک خرید و بر فقر عمومی افزود. این سوء استفاده تا آنجا شهرت یافت که آن قحطی معروف به قحطی ابن طقطقی شد. این توانمندی اقتصادی، قدرت سیاسی و اجتماعی مهمی برای تاج الدین پدید آورده بود. از این رو او یک بار نامه‌ای به اباقاخان بن هولاکو نوشت و برکناری وزیر ایرانی او عطا ملک جوینی (۶۲۳ ـ ۶۸۱ ق/ ۱۲۲۶ ـ ۱۲۸۲م) را خواستار شد. این نامه به دست برادر عطا ملک، شمس الدین جوینی (مق ۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴م) افتاد و او آن را به برادرش داد. او نیز در خشم شد و به هراس افتاد، از این رو کسانی را وادار به کشتن تاج‌الدین ساخت و سپس کشندگان را قصاص و همهٔ دارایی او را مصادره کرد (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۸۰ ـ ۱۸۱). اینکه چرا او را ابن طقطقی نامیده‌اند دقیقاً معلوم نیست (زبیدی، ذیل طق).

صفی‌الدین محمد، که او نیز به ابن طقطقی شهرت یافت، ابتدا در حله می‌زیست و پس از قتل پدر در ۶۸۰ ق / ۱۲۸۱ م (یا ۶۷۲ ق / ۱۲۷۳ م) مقام نقابت علویان کوفه، بغداد، کربلا و نجف را به دست آورد. او نسبت به پدر از نفوذ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی کمتری برخوردار بود و غالباً به سفر می‌پرداخت. از اربل، بصره، کوفه و اصفهان دیدار کرد و در ۶۹۶ ق / ۱۲۹۷ م به ایران آمد و به مراغه رفت و در ۷۰۰ ق / ۱۳۰۱ م وارد تبریز شد. در ۷۰۱ ق / ۱۳۰۲ م به موصل رفت و در این شهر کتاب مشهورش *الفخری* یا *الآداب السلطانیة* (ه م) را نوشت و آن را به فخرالدین بن عیسی حاکم مغولی موصل تقدیم کرد. او همسری خراسانی برگزید. ابن طقطقی با ایران و فرهنگ و ادب پارسی آشنایی و بدانها دلبستگی داشت. وی را کتاب دیگری به نام *الغایات* است. از او فرزندی به نام علی ماند. برای اینکه نام او با جدّش اشتباه نشود او را «علی صغیر» می‌گفتند.

۴. سید علی بن محمد علی طباطبایی معروف به صاحب ریاض (۱۱۶۱ ـ ۱۲۳۱ ق / ۱۷۴۸ ـ ۱۸۱۶ م)، فقیه، اصولی، محدث، محقق و نویسنده. او در کاظمین زاده شد و در کربلا زیست. وی از نبیرگان ملاصالح مازندرانی است. از عالمان و فقیهان عراق از جمله شیخ یوسف بحرانی (۱۱۰۷ ـ ۱۱۸۶ ق / ۱۶۹۵ ـ ۱۷۷۲ م) صاحب *حدائق* بهره برد و خود از عالمان بنام گردید. عالمان چندی از حوزهٔ درس او بهره بردند و از او به اخذ اجازهٔ حدیث نایل آمدند که از آن میان می‌توان به شیخ احمد احسایی (۱۱۶۶ ـ ۱۲۴۱ ق/ ۱۷۵۳ ـ ۱۸۲۶ م) اشاره کرد. در ۱۲۱۵ ق / ۱۸۰۰ م که وهابیان به عتبات عالیات هجوم آوردند، سید خانواده‌اش را به یمن فرستاد و خود در خانه باقی ماند،

اما آسیبی به او نرسید. او را تألیفاتی است، از آن میان: شرح مختصر نافع علامهٔ حلّی زیر عنوان *ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالدّلایل*، *الاستصحاب و الاجماع*، *حجیّة مفهوم الموافقة*، *منجزات المریض*، *حجیة الشهرة*، و *حجیة ظواهر الکتاب* (آقا بزرگ، ۶/ ۲۷۴).

۵. سید مهدی بن سید علی طباطبایی (د ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴ م)، عالم و فقیه. در کربلا زیست و در همان جا در گذشت. وی از استادان شیخ مرتضی انصاری بود.

۶. سید ابراهیم طباطبایی (۱۲۴۸ ـ ۱۳۱۹ ق/ ۱۸۳۲ ـ ۱۹۰۱ م)، ادیب و شاعر. او در نجف‌زاده شد و در همین شهر زیست و درگذشت. در ادب عربی و انواع شعر توانا بود. از او دیوان شعری برجای مانده که در ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م در شهر صیدا چاپ شده است (سرکیس، ۱۲۲۶/۲).

عالمان و امیران طباطبایی در ایران: از اواخر سدهٔ ۲ ق/ ۸ م گروهی از علویان حجاز و عراق براثر شرایط نامساعد سیاسی در قلمرو خلافت عباسیان و آزار امیران ترک نژاد آنان، به ایران که در آن روزگار گردن فرازیهای عباسیان را برنمی‌تافت، پناه آوردند و در این سرزمین یا به جنگ سیاسی و قهرآمیز خود بر ضد عباسیان ادامه دادند و یا به زندگی آرام و بی‌دغدغهٔ خویش پرداختند. یکی از این کسان که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق/ ۹ م از کوفه به ایران آمد و در اصفهان ساکن شد، احمدبن محمدبن احمد بن ابراهیم طباطبا بود. وی که دقیقاً روشن نیست در چه سالی وارد اصفهان شد، در این شهر زیست و در همان جا درگذشت. فرزندان او در اصفهان ماندگار شدند و در سده‌های بعد به سراسر ایران راه یافتند. شاخه‌هایی از آن بار دیگر به عراق رفتند و در عتبات ساکن شدند، مانند آل بحرالعلوم (ه م) و حکیم (ه م). از نسل احمد عالمان، شاعران، ادیبان، فقیهان و امیران ناموری در ایران و عراق پدید آمدند که برخی از آنان اینانند:

۱. ابوالحسن محمدبن‌احمد معروف به‌ابن طباطبا (د ۳۲۲ق/۹۳۴م)، عالم، ادیب، شاعر، محقق و نویسنده. گفته شده است که وی در اصفهان پا به جهان نهاد و در همان جا رشد یافت و تا پایان عمر در این شهر زیست و در همان جا درگذشت. از این رو به ابن طباطبای اصفهانی شهرت یافت (محیط، ۴۰). ابوالحسن به گرفتگی زبان دچار بود. گرچه وی در دوران ناتوانی سیاسی عباسیان می‌زیست و در آن روزگار بازار سیاست و مبارزه گرم بود، اما او یکسره به کارهای علمی و ادبی و شعر و شاعری پرداخت و عمری را به آسودگی به سر آورد. از رفاه و دارایی بسیار نیز بهره‌مند بود. بیش‌ترین شهرت او توجه به شعر و شاعری به زبان عربی است. شعرهای او را متوسط دانسته‌اند، اما وی را در نقد ادبی توانا خوانده‌اند (امین، محسن، ۷۳/۹ ـ ۷۴). برخی از آثار او که باقی مانده در این فن است. او از شاعرانی است که در بیان واقعهٔ غدیر خم اشعاری دارد (امینی، ۳۴۰/۳؛ ابن معصوم، ۲۵۶/۱). گفته‌اند که ابوالحسن همواره آرزوی دیدار عبدالله بن معتز (د ۲۹۶ ق/ ۹۰۹ م) شاعر معروف و ساکن بغداد را داشت، اما هرگز او را ندید. در اواخر زندگی معتز اشعاری از او به دستش رسید. گفته شده که ابوالحسن ۶۴ سال زندگی کرد. برخی از آثار او بدین قرار است: *المدخل فی معرفة المعمّیٰ من الشعر*، *الشعر و الشّعراء*، *تهذیب الطبع*، *فرائد الدّرّ* (امینی، ۳/ ۳۴۰، ۳۴۱)، دیوان شعرکه‌در ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴م در صیدا چاپ شده است (بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، ۱۰۰/۲)، *عیار الشعر* که در ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م به کوشش طه حاجری و محمد زغلول سلاّم در قاهره چاپ شده است، *العروض*، *سنام المعالی*، *فی تقریظ الدفاتر* (بستانی‌ف، ذیل ابن طباطبا).

۲. ابوالحسین علی بن محمد بن احمد ملقب به شهاب، ادیب و شاعر. از تولد، زندگی و مرگ او اطلاع دقیقی دردست نیست. او در اصفهان زاده شد و مانند پدر در ادبیات عرب مهارت یافت و در شعر و شاعری بلند آوازه گشت و در اصفهان درگذشت. سادات طباطبایی آل بحرالعلوم که در سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷ م از ایران به نجف هجرت کردند، با ۱۸ نسل به علی شاعر(شهاب) اصفهانی می‌رسند.

۳. حسین بن محمدبن ابی طالب بن قاسم بن محمد، نسب شناس و از عالمان طباطبایی ایران (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۱۷۳، ۱۷۴).

۴. محمدبن محمدبن حسن بن ابی البرکات، چیزی از احوال او روشن نیست. به گفتهٔ ابن عنبه از عالمان این خاندان و از نبیرگان محمد شاعر(ابن طباطبا) اصفهانی بود (همانجا).

۵. ابواسماعیل ناصر الخراسانی، از نسل محمد شاعر اصفهانی بود و در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م به روزگار طغرل سلجوقی (د ۴۵۵ ق/ ۱۰۶۳ م) می‌زیست. کتاب *منتقلة الطّالبیین* نوشتهٔ اوست. این کتاب به کوشش محمد مهدی سیّد حسن خرسان در ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م در نجف چاپ شده است (شامی، ۳۶۷).

۶. امیر عبدالغفار بن عمادالدین، فقیه، عارف، سیاستمدار و شیخ‌الاسلام، از سادات طباطبایی است و نسبش با ۸ واسطه به علی شاعر اصفهانی می‌رسد. روشن نیست که خود و یا نیاکانش در چه زمانی و چرا به آذربایجان کوچیده‌اند. او در سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م در روزگار فرمانروایی آق قویونلو در آذربایجان می‌زیسته و از سوی حسن‌بیک که از ۸۷۲ تا ۸۸۲ ق/ ۱۴۶۷ تا ۱۴۷۷ م در تبریز حکمرانی داشته، به سمت شیخ‌الاسلام آذربایجان گمارده شده است. او عنوان «امیر» نیز داشته است. وی را به علم و عرفان و پارسایی ستوده‌اند. گفته شده که او در حکومت حسن بیک درگذشته است. از این رو مرگ او را باید قبل از ۸۸۲ ق/ ۱۴۷۷ م دانست. گفته‌اند که فرزندان میرانشاه گورکانی که در آن روزگار در آذربایجان بودند و خود را از مریدان و پیروان عبدالغفار می‌دانستند، جنازهٔ سید را با احترام در مزار خانوادگیشان درسرخاب تبریز به خاک سپردند. (کربلایی‌تبریزی، ۲۱۴/۱).

۷. امیرسراج‌الدین عبدالوهاب‌بن‌امیرعبدالغفار (د ۹۲۷ ق/ ۱۵۲۱م)، عالم، عارف، فقیه و شیخ‌الاسلام. او در اواخر سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م و اوایل سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م می‌زیسته است. گفته‌اند که در سمرقند زاده شده و

سالها در آن شهر به سر برده است. پدرش در واپسین روزهای زندگی او را به تبریز فرا خواند، اما هنگامی که به این شهر رسید پدر درگذشته بود. وی از سوی فرمانروایان تبریز به سمت شیخ‌الاسلام آذربایجان گماشته شد. در همین مقام بود تا شاه اسماعیل صفوی (۸۹۱-۹۳۰ ق / ۱۴۸۶-۱۵۲۴ م) به قدرت رسید و با سرعت قدرتهای محلی را برانداخت و سلطنت صفوی را بنیاد نهاد. گرچه او نسبت به خاندان عبدالوهاب خوشبین نبود، در ۹۲۰ ق / ۱۵۱۴ م که از عثمانیان شکست خورد، سید را به عنوان فرستادهٔ ویژه خود نـزد سلطان سلیم عثمانی (د ۹۲۶ ق / ۱۵۲۰ م) فرستاد. سلیم او را به زندان انداخت. او همچنان در زندان ماند تا سلیم درگذشت و فرزندش سلطان سلیمان (د ۹۷۴ ق / ۱۵۶۶ م) به جای پدر نشست و عبدالوهاب را آزاد کرد و گرامی داشت. او یک سال پس از آن دراستانبول درگذشت و در همان‌جا به خاک سپرده شد (همو، ۲۱۶/۱).

۸. امیر فیض الله بن غیاث الدین محمد طباطبایی قهپایی، از عالمان امامی سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م است. در نجف دانش آموخت و از عالمانی چون مقدس اردبیلی (د ۹۹۳ ق / ۱۵۸۵ م) فقه و حدیث را فرا گرفت و از مقدس و سیدحسن بن قمر کرکی اجازهٔ روایت یافت. ملامحمد تقی مجلسی (د ۱۰۷۰ ق / ۱۶۶۰ م) نزد او دانش آموخت و از او اجازهٔ نقل حدیث گرفت. وی‌حاشیه‌ای برمبحث‌الهیات شرح‌تجرید ملاعبدالرزاق لاهیجی (د ۱۰۵۱ ق / ۱۶۴۱ م) نوشت (آقا بزرگ، ۱۱۵/۶).

۹. سید قاسم بن محمد حسن حسینی طباطبایی قهپایی، عالم، محدث و رجالی. او در سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م می‌زیست. نزد شیخ بهایی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ ق / ۱۵۴۶-۱۶۲۲ م) درس خواند و از وی اجازهٔ روایت یافت. ملامحمد باقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱ ق / ۱۶۲۸-۱۶۹۹ م) از او روایت کرده است. ملامحمدعلی استرابادی نویسندهٔ مشترکات *الرجال* از او علم رجال آموخته است (مدرس، ۳۲۶/۳).

۱۰. میرفتاح طباطبایی (۱۲۰۹-۱۲۶۹ ق / ۱۷۹۴-۱۸۵۳ م). پدر او میرزا یوسف آقا مجتهد تبریزی (د ۱۲۴۲ ق / ۱۸۲۶ م) فرزند حاج میرزا عبدالفتاح طباطبایی بود. از زندگی میرفتاح چندان چیزی دانسته نیست. شهرت او بیش‌تر به این سبب است که در طی جنگهای ایران و روس (جنگ اول: ۱۲۱۸-۱۲۲۸ ق / ۱۸۰۳-۱۸۱۳ م، جنگ دوم: ۱۲۴۱-۱۲۴۳ ق / ۱۸۲۶-۱۸۲۷ م) همراه برخی خوانین ناراضی از حکومت قاجاریه، به سپاه روسیه در اشغال تبریز یاری رساند و در زمان چیرگی آنان بر تبریز، در این شهر زیست و پس از انعقاد عهدنامهٔ ترکمانچای (در ۱۲۴۳ ق / ۱۸۲۸م) به‌تفلیس گریخت وبعددر ۱۲۵۸ق / ۱۸۴۲ م به تبریز بازگشت و در همین شهر درگذشت (بامداد، ۵۱/۳).

۱۱. سید صادق بن سیدمهدی طباطبایی (۱۲۲۷-۱۳۰۰ ق / ۱۸۱۲-۱۸۸۳ م)، فقیه و مرجع تقلید مردم تهران. او در اصفهان زاده شد. پدرش که از عالمان صاحب نفوذ بود، از اصفهان به همدان کوچید و در آنجا ساکن شد. از این‌رو گاه او را همدانی خوانده‌اند. وی پس از فراغت از تحصیل به تهران سفر کرد و در این شهر ماندگار شد و بدین جهت به تهرانی نیز شهرت یافت. او سرانجام در تهران درگذشت و در شهر ری به خاک سپرده شد. میرزا یوسف آشتیانی (د ۱۳۰۳ ق / ۱۸۸۶ م) برقبر او بارگاه باشکوهی ساخت (بامداد، ۱۲۱/۶-۱۲۲).

افزون بر عالمان وامیران‌یادشده، کسان‌بسیاری‌از طباطباییان ایران در درازای ۱۲ سده به مراتب علمی، سیاسی و اجتماعی برآمده‌اند. به گفتهٔ محیط طباطبایی، از دورهٔ صفویان تاکنون در ایران، عراق و هند بیش از ۱۰۰۰ تن شاعر، ادیب، فقیه، محدث، عالم دین، سیاستمدار، حاکم و عالم به علوم مختلف از همین دودمان برخاسته‌اند (ص ۴۲). فقیهان و عالمان برجسته‌ای چون سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (د ۱۳۳۷ ق/۱۹۱۸م)، سید محمد مجاهد (د ۱۲۴۲ ق/۱۸۲۶م)، میرزا ابوالحسن زواره‌ای نائینی معروف به میرزای جلوه (د ۱۳۱۴ ق /۱۸۹۶م)، سید محمد طباطبایی مجتهد (۱۲۵۷ - ۱۳۳۹ ق/۱۸۴۱ - ۱۹۲۱م)، سید حسن مدرس (۱۲۸۷ - ۱۳۵۷ ق/۱۸۷۰ - ۱۹۳۸م)، آیت‌الله سید حسین طباطبایی بروجردی (۱۲۹۲ - ۱۳۸۰ ق/۱۸۷۵ - ۱۹۶۰م)، آیت‌الله سید محسن طباطبایی حکیم (۱۳۰۶ - ۱۳۹۰ ق/۱۸۸۹م - ۱۹۷۰م)، علامه سید محمد حسین طباطبایی تبریزی (د ۱۳۶۲ش)، آیت‌الله حاج آقا حسین طباطبایی قمی (۱۲۸۲ - ۱۳۶۶ ق/۱۸۶۵ـ ۱۹۴۷م)، از بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین سادات آل طباطبا در ایران بودند.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ آیتی، محمد ابراهیم، *اندلس*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن‌اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن‌تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، مصر، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد، ۱۳۵۹ق؛ ابن‌خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن‌خلکان، *وفیات‌الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن‌دواداری، عبدالله‌بن ایبک، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح‌الدین المنجّد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۷م؛ ابن‌سمرة، عمربن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ابن‌عنبه، احمدبن علی، *عمدة‌الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الفصول الفخریة*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م، ۲۷۰؛ ابن‌ماکولا، علی‌بن هبةالله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن‌بن یحیی، حیدرآباد، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابن‌معصوم، علی، *انوارالربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن‌ندیم، محمدبن اسحاق، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن‌نظیف، محمدبن علی، *تاریخ المنصوری*، به کوشش پطرس گریازنیویچ، مسکو، ۱۹۶۳م؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق؛ اصفهانی، ابوالفرج، *مقاتل‌الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ امین، حسن، *دائرةالمعارف الاسلامیة الشیعیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۰م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ـ۱۳۵۳ش؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، ترجمهٔ نبیه امین فارس و منیر البعلبکی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *تاریخ‌الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم النّجار، قاهره، ۱۹۷۴م؛ بستانی، ف ذیل ابن‌طباطبا؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۷م؛ همو، *هدیة‌العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ تشیّد، علی‌اکبر، *قیام سادات علوی*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ حمیری، نشوان بن سعید، *الحورالعین*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات‌الجنات*، بیروت، ۱۳۹۰ق؛ رابینو، هـ ل.، *سفرنامهٔ مازندران و استراباد*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، *فرمانروایان گیلان*، ترجمهٔ م. پ. جکتاجی و رضا مدنی، رشت، ۱۳۶۴ش؛ زبیدی، *تاج‌العروس*، ذیل طق؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۶۹ و

۱۹۸۴م؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سیوطی، عبدالرّحمن، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ شامی، عبدالامیر، *تاریخ الفرقة‌الزیدیة*، نجف، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ شرف‌الدین، احمد حسین، *تاریخ الیمن الثقافی*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دیدرینگ و محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۰ـ۱۳۹۱ق/۱۹۷۰ـ۱۹۷۱م؛ صنعانی، محمدبن احمد، *ائمةالیمن*، تعز، ۱۳۷۲ق؛ عرشی، حسین بن احمد، *بلوغ‌الحرام*، بیروت؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، بریل، ۱۸۶۹م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *قاموس المحیط*، ذیل طب؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۱م؛ کاتب اصفهانی، عمادالدین، *خریدةالقصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۹۶۴م؛ کربلایی تبریزی، حافظ حسین، *روضات‌الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ گردیزی، عبدالحی‌بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لین پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو و بارتولد، ولادیمیر، *تاریخ دولتهای اسلامی*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مادلونگ، و.، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، به کوشش ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مامقانی، عبدالله‌بن حسن، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ق؛ محیط طباطبایی، محمد، «شوخی و جدی»، یغما، س۱۸، شم ۱، (فروردین ۱۳۴۴ش)؛ مدرس، محمد علی، *ریحانةالادب*، تبریز، شفق، ۱۳۴۶ش؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج‌الذهب*، بیروت، ۱۹۶۶؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مقریزی، احمدبن علی، *اتّعاظ‌الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین الشیّال، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ یاقوت حموی، ابوعبدالله، *معجم‌الادباء*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.

حسن یوسفی اشکوری

آلِ عَبا، یا پنج تن، عنوانی است که در فرهنگ اسلامی برای حضرت محمد (ص)، حضرت علی (ع)، حضرت فاطمه (ع) و دو فرزند آنان حسن (ع) و حسین (ع) به کار می‌رود و از آنان به آل کساء و اصحاب کساء نیز تعبیر می‌شود. مأخذ این عنوان روایتی است که به حدیث کساء معروف است و در منابع حدیث فریقین از طرق بسیار نقل شده است (احمد بن حنبل، ۱۰۷/۴، ۲۹۲/۶، ۲۹۸؛ طبرسی، ۱۳۸/۵ـ ۱۳۹). طبق این روایت، روزی در خانهٔ امیر المؤمنین علی (ع) (یا خانه امسلمه) این پنج تن در زیر عبای رسول اکرم، یا پوشش (کساء) دیگری گرد آمدند. رسول اکرم دست به دعا برداشت و فرمود: اَللّٰهُمَّ هٰؤُلاءِ اَهْلُ بَیْتی فَاَذْهِبْ عَنْهُمُ الرِجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهیراً (طبرسی، ۱۳۸/۵). پس از دعای رسول اکرم آیهٔ تطهیر نازل گشت: اِنَّما یُریدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً: خداوند می‌خواهد پلیدی را از شما خاندان بزداید و شما را از همهٔ آلودگیها پاک گرداند (احزاب/ ۳۳/۳۳). مطابق برخی روایات، رسول اکرم پس از نزول آیهٔ تطهیر، اهل بیت خود را به شرحی که گذشت، در زیر کساء گرد آورده و دعا کرده است (طبری، ۱۰(۲۲)/۶؛ حاکم، ۱۴۸/۳). در برخی دیگر از روایاتِ مربوط به نزول آیهٔ تطهیر از گرد آمدن اهل بیت در زیر کساء سخنی در میان نیست (همو، ۱۴۶/۳).

در بارهٔ مصادیق اهل بیت میان راویان اختلاف نظر هست. برخی از آنان همسران رسول اکرم (طبرسی، ۱۳۷/۵) و برخی دیگر همهٔ نزدیکان وی، از آل عباس و آل عقیل و آل جعفر و آل علی (ع) را مشمول این عنوان شمرده‌اند (مسلم، ۱۸۰/۱۵)، اما بیش‌تر ایشان اصطلاح اهل بیت را در این آیهٔ شریفه منحصر به پنج تن یاد شده دانسته‌اند. تعداد احادیث وارد شده توسط گروه اخیر از ۷۰ متجاوز است که از آن شمار نزدیک به ۴۰ حدیث به روایت اهل سنت و از طریق ام سلمه، عایشه، ابوسعید خدری، ابن عباس، عبدالله بن جعفر، علی بن ابی‌طالب (ع)، حسن بن علی (ع) و دیگران و بیش از ۳۰ حدیث از راویان امامی و از طریق علی بن ابی‌طالب (ع)، امام سجاد (ع)، امام باقر (ع)، امام صادق (ع)، امام رضا (ع)، ام سلمه، ابوذر غفاری و چند تن دیگر نقل شده است (احمد بن حنبل، ۲۹۸/۶، ۳۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷/۵؛ طباطبائی، ۳۱۰/۱۶).

دقت در آیهٔ شریفه نیز صحت همین روایات را ثابت می‌کند، روشن است که منظور از اراده در آیهٔ مورد بحث، اراده تکوینی است، از آنرو که ارادهٔ تشریعی خداوند در این باب همهٔ افراد بشر را شامل می‌شود و جای اختصاص در آن نیست (طبرسی، ۱۳۹/۵؛ طباطبایی، ۳۱۲/۱۶ـ ۳۱۳).

آنچه بیش از همه موجب شده است که برخی از مفسرین، اهل بیت را به همسران رسول اکرم تفسیر کنند (طبرسی، ۱۳۷/۵)، خطاب صدر آیهٔ به همسران رسول اکرم، و نیز وقوع آن در میان آیاتی است که طی آنها همسران رسول اکرم مخاطب واقع شده‌اند. اما روایات وارده در این باب حاکی از آنست که این آیه جداگانه نازل گشته، و به فرمان رسول اکرم، یا بعد از رحلت آن حضرت و در هنگام جمع قرآن، در میان آن آیات قرار داده شده است (طباطبائی، ۳۱۱/۱۶ـ ۳۱۲). تغییر صیغهٔ خطاب از مؤنث به مذکر نیز مؤید همین معناست.

مآخذ: ابن حنبل، احمد، *مسند*، مصر، ۱۳۱۳ ق؛ حاکم، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، مکتبة الحیاة؛ طبری، محمد بن جریر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، به کوشش محمد باقر بهبودی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۳ ق، ۷۲/۲؛ مسلم، ابوالحسین، *صحیح*، بیروت، ۱۳۹۲ ق.

محمدعلی مولوی

آلِ عَبْدُالْهادی، نک: آل قدامه.

آلِ عُثْمان، نک: عثمانی، خلافت.

آلِ عِراق، یا خوارزمشاهیان قدیم یا آلِ آفریغ یا آفریغیانِ کاث، خاندانی از پادشاهان قدیم خوارزم که افراد شناخته شدهٔ آن از حدود ۹۳ تا ۳۸۵ ق / ۷۱۲ تا ۹۹۵م به فرمانروایی رسیدند. مرکز حکومت آنان شهر کاث یا کات در خاور جیحون بود. اسناد و اطّلاعات تاریخی دربارهٔ این خاندان اندک و پراکنده است. نخستین نویسنده‌ای که نامی از آنان برده، اِبن فَضْلان است که در ۳۰۹ ق / ۹۲۱م به هنگام سفر به کشور اسلاوها، از کاث گذشته است؛ لیکن بیش از همه بیرونی (۳۶۲ ـ ۴۲۰ ق/ ۹۷۳ ـ ۱۰۲۹م) دربارهٔ آنان سخن گفته و کسانی دیگر مانند نظامی عروضی، عُتْبی، حمدالله مستوفی، ابن‌اثیر، گردیزی،

میرخواند و خواندمیر نیز مطالب اندکی دربارهٔ آنان بیان داشته‌اند. نویسندهٔ حدود *العالم* که آن را در ۳۷۲ ق / ۹۸۲م نوشته، ضمن گفت و گو از شهر کاث ــ که وی آن را کاژ خوانده ــ این شهر را مرکز پادشاهی خوارزم دانسته و دربارهٔ گرگانج گفته است که این شهر پیش‌تر، در قلمرو فرمانروایی خوارزمشاهیان آل عراق بوده و اکنون تحت حکومت امیر گرگانج است (صص ۱۲۲، ۱۲۳).

زمینهٔ تاریخی: به گفتهٔ بیرونی، نیاکان این خاندان از روزگار پیش از اسلام بر منطقهٔ خوارزم و حوالی آن فرمان می‌رانده‌اند. برپایهٔ پژوهشهای وی، آفریغ که از نژاد کیخسرو بود، نخست به پادشاهی خوارزم رسید. پس از او فرزندش فرمانروایی یافت و پادشاهی آنجا در دودمان وی ماند. فرزند آفریغ کاخ بزرگی به نام «فیر» در ۳۰۵م در نزدیکی شهر کاث بنا کرد. این کاخ از سه قلعهٔ تودرتو، هریک از دیگری بلندتر، تشکیل شده بود و بالای همهٔ این دژها کاخ فرمانروایی جای داشت (صص ۵۶، ۵۷). بیرونی که در تاریخ سرزمین خوارزم پژوهشهایی کرده و آگاهیهایی به دست آورده، می‌نویسد هنگامی که پیامبر اسلام (ص) به پیغمبری برانگیخته شد، اَرْتَموخ از این خاندان بر خوارزم فرمان می‌راند. بیرونی نژاد او را این گونه به آفریغ رسانده است: ارتموخ بن بوزْکار بن خامُکْری بن شاوُش سَخْر بن اَزْکاجَوار ابن اَسْکَجْموک بن سَخْسَک بن بَغْرَة بن آفریغ (ص ۵۷). گر چه تاکنون چنین پنداشته می‌شد که آگاهیهای بیرونی بیش‌تر متکی بر افسانه‌هاست، لیکن پژوهشهای تازه‌ای که از سوی باستان شناسان شوروی در پهنهٔ خوارزم انجام شده، درستی پاره‌ای از نوشته‌های وی را نشان داده است. دست کم یک یا دونام از اسامی پادشاهان یاد شده با نامهایی که بر روی اشیاء و سکه‌های به دست آمده ثبت شده است، مطابقت دارد، ولی ذکری از نام آفریغ که به گفتهٔ بیرونی، بنیان گذار این خاندان شمرده می‌شود، نیست.محتملاً برخی از پادشاهان خوارزم از نژاد آفریغ نبوده‌اند. به رغم گفتار بیرونی در *الآثار الباقیة*، بیهقی به هنگام بحث از خوارزم، نژاد فرمانروایان قدیم این شهر را به یکی از خویشاوندان بهرام گور که از سرداران این پادشاهان بوده است، می‌رساند. او از منابع خویش نقل می‌کند که این مرد به سرزمین خوارزم آمد و بر آن ولایت چیره شد و فرمانروایی آنجا در دست فرزندان او ماند (ص ۶۶۵).

به روایت ابن اثیر، در آغـــاز ۹۳ ق / ۷۱۲م، قُتیبة بن مسلم فرمانروای عرب خراسان (۴۹ ـ ۹۶ ق / ۶۶۹ ـ ۷۱۵م) نخست با پادشاه خوارزم از در آشتی در آمد، لیکن پس از مدتی آهنگ تسخیر آنجا را کرد. وی سپاهی به فرماندهی برادر خود عبدالرّحمن فرستاد که برادر خوارزمشاه را دستگیر کرد و کشت (۵۷۰/۴ ـ ۵۷۱)؛ لیکن چون بار دوم قتیبه خوارزم را گرفت، دریافت که مردمان آنجا از دین برگشته و آیین پیشین خود را برگزیده‌اند. پس فرمان داد هر کس را که خط خوارزمی می‌دانست، از دم شمشیر بگذرانند و آنان را که از اخبار خوارزمیان آگاه بودند و آن را میان خود آموزش می‌دادند، نابود کنند.

او پادشاهی را در دودمان افریغیان به جای گذاشت، لیکن تاریخ آنها را به هجری برگرداند (بیرونی، ۵۷ ـ ۵۸). طبق نوشتهٔ بیرونی فرمانروای خوارزم در این هنگام اسکجموک بود. نام این مرد بر روی سکه‌ای به صورت اسکتسور[1] (یعنی اسکاجور اول) آمده است. لیکن آن سان که از گفتار بیرونی برمی‌آید، نخستین پادشاهی که از میان این دودمان نام اسلامی برای خود برگزید، عبدالرحمن تُرْکَسْباثه بود. وی نسب نامهٔ افراد این دودمان را به هنگام شرح دوران آخرین فرد آنان یعنی ابوعبدالله محمد (مق ۳۸۵ق / ۹۹۵م) چنین بیان داشته است: ابوعبدالله محمدبن احمدبن محمد بن عراق بن منصور بن عبدالله بن ترکسباثه بن شاوشفربن اسکجموک بن ازکاجوار (صص ۵۷ ـ ۵۸).

آگاهیهای به دست آمده از افراد این سلسله در روزگار پیش از اسلام با افسانه‌ها آمیخته است و بعد از اسلام نیز نام فرمانروایان به طور مرتّب مشخص نشده است. افراد شناخته شدهٔ این سلسله به این شرحند:

۱. **اسکجموک بن ازکاجوار بن سبری بن سخر بن ارتموخ** (حک ح ۹۳ق/۷۱۲م). به نوشتهٔ بیرونی، قتیبة بن مسلم به هنگام گشودن خوارزم در ۹۳ق/۷۱۲م در دومین حملهٔ خود به این شهر، اسکجموک ابن‌ازکاجوار را که از دودمان پادشاهی خوارزم بود، شاه آن شهر کرد، لیکن اختیارات چندانی برای او به جای نگذاشت (ص ۵۷). ابن‌اثیر نیز در ضمن شرح رویدادهای این سال نوشته است که پادشاه خوارزم در این هنگام بسیار ناتوان بود و چون برادرش «خُرّزاد» براو چیرگی داشت، پنهانی به قتیبه پیام داد و او را به گرفتن خوارزم برانگیخت. قتیبه این دعوت را پذیرفت و آهنگ آن شهر کرد. خوارزمشاه سران لشکر را خواست و ظاهراً راه چاره را از آنان باز پرسید. سپس با لشکریان خود از شهر بیرون آمد و به آماده سازی فرماندهان سپاه خود برای پذیرفتن صلح پرداخت. چون به قتیبه رسید، با شرایطی پیمان صلح با وی بست و به خوارزم برگشت (۵۷۰/۴، ۵۷۱)؛ لیکن در اواخر همین سال قتیبه دوباره لشکری به فرماندهی مُغیرَة بن عبدالله به خوارزم فرستاد. اهالی خوارزم که از شاه خود ــ که دست نشاندهٔ مسلمانان شده بود ــ دلخوشی نداشتند، براو شوریدند و به ترکستانش گریزاندند (همو، ۵۷۵/۴ ـ ۵۷۶). فاصلهٔ او تا فرمانروای بعدی ۲۱۶ سال است که معلوم نیست چه کسانی در این مدت فرمان رانده‌اند.

۲. **محمدبن عراق** (حک ح ۳۰۹ق/۹۲۱م). ابن‌فضلان هنگامی که برای رساندن پیام خلیفهٔ عباسی با گروهی عازم پایتخت پادشاه اسلاوها (صقالبه) بود، در اواخر ۳۰۹ق/۹۲۱م به خوارزم رسید و در آنجا نزد محمدبن عراق پادشاه وقت خوارزم رفت. محمدبن عراق از او پیشواز کرد و پس از ۳ روز آنان را به نزد خود خواند و چون از هدفشان آگاه گشت، از این کار بازشان داشت و خطرهای احتمالی ورود به سرزمین اسلاوها را گوشزد کرد. ابن فضلان و همراهان وی

1. Askatsvar

پس از چندی اصرار توانستند از شاه خوارزم اجازهٔ ادامهٔ مسافرت بگیرند (ابن فضلان، ۶۴). از محمدبن عراق و دوران فرمانروایی وی غیر از نکاتی که در *سفرنامهٔ* ابن فضلان آمده، اطّلاع دیگری در دست نیست.

۳. **عبدالله بن اشکام** (حک‍ ح ۳۳۲ق / ۹۴۴م). نام این پادشاه در فهرست بیرونی نیامده است، لیکن ابن اثیر در ضمن بیان رویدادهای سال ۳۳۲ق/۹۴۴م اشاره می‌کند که عبدالله بن اشکام از خوارزم برضد نوح بن نصر سامانی قیام کرد و نوح برای سرکوبی وی از بخارا به مرو رفت و لشکری به فرماندهی ابراهیم بن بارس به جنگ او فرستاد. این سردار در میان راه درگذشت. عبدالله بن اشکام با پادشاه ترکستان مکاتبه کرد و حمایت او را خواست. پادشاه ترک فرزندی در زندان بخارا نزد نوح بن نصر داشت. در این هنگام، نوح به پادشاه ترکستان نامه‌ای نوشت و از او خواست که عبدالله بن اشکام را دستگیر کند و در برابر، فرزندش را باز گیرد. پادشاه ترک پذیرفت و چون عبدالله از این پیمان آگاه شد، پیشدستی کرد و با امیر نوح از درِ آشتی در آمد و دوباره سر برفرمان او نهاد. سپس از خوارزم بیرون شد و نزد نوح سامانی رفت. نوح او را پذیرفت و از گناهش درگذشت (۴۱۵/۸).

۴. **ابوسعید احمد بن محمد بن عراق** (حک از ۳۴۰ق/۹۵۱م)، فرمانروای ماقبل آخر این سلسله است (زامباور، ۳۱۶). وی اصلاحاتی در تقویم خوارزم کرد که ابوریحان بیرونی در *التفهیم* و *الآثار الباقیة* به تفصیل از آن یاد کرده است. ابوسعید مدّتی را در زندان سامانیان گذراند.

۵. **ابوعبدالله محمد بن احمد بن محمد بن عراق**، پس از پدر به فرمانروایی رسید. وی آخرین حکمران این سلسله است و بیرونی از وی به نام شهید یاد می‌کند (ص ۵۷). حکومت ابوعبدالله محمدبن احمد تا ۳۸۵ق/۹۹۵م به درازا کشید. در این سال وی ابوعلی سیمجوری را که آهنگ پناهنده شدن به دربار مأمون بن محمد فرمانروای گرگانج را داشت، دستگیر کرد و در پی آن مأمون بن محمد به شهر کاث حمله برد و آنجا را متصرف شد و ابوعبدالله محمدبن احمد را دستگیر کرد و پس از چندی او را کشت. تاریخ این رویداد را ابن‌اثیر (۱۰۸/۹ ـ ۱۰۹) و پژوهشگران متأخر ۳۸۵ق/۹۹۵م یاد کرده‌اند، لیکن جرفادقانی در *ترجمهٔ تاریخ یمینی* (ص ۱۲۹) ۳۸۶ق را یاد کرده است. با کشته شدنِ محمد بن احمد، آل عراق منقرض گردید و قلمرو حکومتی‌آنان‌به تصرف خوارزمشاهیان بعدی (آل مأمون) در آمد. برخلاف گفتار برخی از محققان معاصر، اینان نه به دست سلطان محمود غزنوی، بلکه به دست خوارزمشاهیان آل مأمون برافتادند.

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ ابن فضلان، احمدبن عباس، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ ابونصر عراق، *رسائل ابی نصرالی البیرونی*، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م، مقدمه؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش، صص ۱۶۷ ـ ۱۶۹؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۷۲ ـ ۳۷۴؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۱۰۳ به بعد؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفاو شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سُبکی، تاج الدین، *طبقات الشافعیه*، مصر، ۳۰۶/۴؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۵۴ ش، صص ۱۸۵ ـ ۱۸۸؛ گردیزی، عبدالحیّ بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحیّ حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۷۴؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۸۶؛ میرخواند، محمدبن خاوند شاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۸ ش، ۶۷/۴ ـ ۶۹؛ نظامی عروضی، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹م، صص ۷۶، ۲۴۶ ـ ۲۴۹.

سیدعلی آل داود

آلِ عُسَیْران، از خانواده‌های کهن بَعْلَبَک (لبنان) که به جبل‌عامل کوچیدند و در صیدا ثروت و شهرت یافتند. افراددرخور ذکر این خاندان بدین شرحند: ۱. نیای ایشان عسیران، با ثروتی که در بعلبک فراهم آورده بود، املاک بسیاری در صیدا خرید که هنوز بسیاری از آنها به نام او باقی است؛ ۲. فرزند او علی، گمنام بود؛ ۳. نواده‌اش عبید ظاهراً کاری جز ادارهٔ املاک نداشت (سند یکی از دعاوی ملکی او موجود است. نک‍: *اعیان‌الشیعة*)؛ ۴. حاج ابراهیم پسر عبید(د ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م)،مدفون درگورستان‌صیدا. او علاوه بر ثروت بسیار، قدرت و نفوذ سیاسی نیز کسب کرد و به دفاع از شیعیان جبل‌عامل شهرت یافت. از میان فرزندان حاج ابراهیم، دو تن قابل ذکرند: حاج حسین(د قبل از ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م)، و محمد؛ ۵. حاج حسین نفوذ سیاسی خاندان خویش را وسعت بسیار بخشید. چون در زمان او شیعیان جبل‌عامل از هر طرف آزار می‌دیدند، وی با عمهٔ ناصرالدین شاه که به حج می‌رفت، در شام دیدار کرد و او را از مظلومیت و تنگدستی شیعیان آگاه ساخت. عمهٔ شاه هنگام بازگشت از مکه، حسین را «شال ترمه» و «نشان شیر و خورشید» بخشید. پس از آن نیز به اشارت وی و تقاضای شاه ایران از عبدالمجید، سلطان عثمانی، حسین در ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م به عنوان «شهبندر» ایرانیان در صیدا انتخاب شد (اصل فرمان در آرشیوهای محکمهٔ شرعی صیدا موجود است). از آن پس وی، افزون بر ثروت شخصی و مال کلانی که از همسرش به ارث برده بود، از امتیازات خاص بیگانگان نیز برخوردار شد. پس از مرگ حاج حسین، سلطان عثمانی به بهانهٔ اینکه او اجنبی بود، املاکش را ضبط کرد، اما فرزندش علی به منظور استرداد دارایی پدر به قسطنطنیه شتافت. در همان سال (۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م) ناصرالدین شاه نیز به آستانه (استانبول) رفت و در آنجا به حاج علی و پسر عمش حاج احمد نشان شیر و خورشید داد و فرمان شهبندری صیدا را برای علی از سلطان عبدالحمید گرفت و بدین سان، همهٔ املاک آل عسیران آزاد گردید. کامل پاشا زمانی که والی بیروت شد (پیش از صدارت عظمی)، به سبب بی‌عنایتی با ایرانیان، از بازدید «کنسول صیدا» خودداری کرد. حاج علی از طریق سفارت ایران در آستانه، باب عالی را بر آن داشت که کامل پاشا را به مراعات آداب سیاسی فرمان دهد. فرزند او عبدالله نیز شهبندر صیدا بود. اعضای دیگر این خاندان

(فرزندان ابراهیم) به پارسایی و علم بیش‌تر از اخلاف خود شهرت یافته‌اند؛ ۶. حاج محمد پسر ابراهیم در پی تحصیل دانش به نجف اشرف رفت، اما به رغم پارسایی بسیار، بیش از ۲ سال در آنجا دوام نیاورد و به صیدا بازگشت و بازرگانی پیشه کرد. گفته‌اند که او ۳ ماه از هر سال را روزه می‌گرفت؛ ۷. فرزند او حاج حسن از راه بازرگانی بازهم بر ثروت پدر افزود (دارای ۲۰ دهکده در جبل‌عامل و باغها و دکانهای متعدد در صیدا بود)، اما به پارسایی نیز شهرت داشت و خانه‌اش پناهگاه شیعیان و محل نماز و مراسم روضه‌خوانی بود؛ ۸. فرزند او حاج احمد (د پس از ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م، نک‍: *اعلام‌الشیعة*) به‌دانش و ادب نیز روی آورد. وی در آستانه همراه پسر عمش علی به حضور ناصرالدین شاه رسید و از جانب وی و به فرمان سلطان عبدالحمید کنسول عکا شد، اما پس از چند سال از آن کار استعفا داد و به بازرگانی و جهانگردی پرداخت. ترکی و فارسی را آموخت و جُنگی به نام کشکول تألیف کرد که نسخهٔ آن در دست نوادگانش باقی است؛ ۹. شیخ محیی‌الدین فرزند حاج احمد مفتی جبل لبنان بود؛ ۱۰. شیخ منیر (ز۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م) برادر حاج احمد، بیش از دیگران به‌علم روی آورد. *اعیان الشیعة* از قول همو شرح احوال بزرگان آل عسیران را نقل کرده است (۴۹۷/۲). وی در نجف اشرف تحصیل کرد و سپس در بیروت قضاوت شیعیان را به عهده گرفت. دو کتاب از او به‌جای مانده است: *کشف‌الستار فی الرد علی ماکتبه صاحب‌المنار* (*الذریعة*، ۳۸/۱۸)؛ *تعدیل‌المیزان*، صیدا، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، که شیخ منیر کوشیده‌است که در آن نظرات جمال‌الدین قاسمی،محمدحسین آل کاشف‌الغطاء و محمد بهجت بیطار را هماهنگ سازد؛ ۱۱. توفیق (برادردیگرمنیرواحمد)؛ ۱۲. شریف‌عسیران (۱۳۰۸-۱۳۷۳ق/۱۸۹۱-۱۹۵۴)، آخرین فرد مشهوراین خاندان است که از دانشگاه آمریکایی بیروت دکترای پزشکی داشت.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۲۱۱/۴؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (القرن الرابع عشر)، بیروت، ۱۳۹۰ ق، صص ۹۳، ۹۴؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۴۹۸/۲؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق، ۱۹۷/۱، ۲۹۲/۴، ۲۴/۱۳؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۴۶۹/۸-۴۷۰.

صمد موحد

آلِ عُصفور، خاندانی از علمای روحانی شیعه در بحرین، قَطیف و نواحی جنوب ایران در سدهٔ ۱۲ و ۱۳ ق / ۱۸ و ۱۹ م. شخصیتهای بنام این خاندان، علاوه بر لقب آل عصفور، به ابن عصفور و یا عصفوری نیز شناخته شده‌اند. نیای این خاندان عصفوربن احمدبن عبدالحسین بن عطیة بن شیبهٔ درّازی شاخوری بَحرانی است که شرح احوال او دانسته نیست. اینان به دلیل اینکه عمدتاً در درّاز، از روستاهای بحرین در نزدیکی مَنامه، یا در شاخوره، از روستاهای همجوار آن، زاده شده و یا زندگی کرده‌اند به درّازی و شاخوری و بحرانی نیز شهرت یافته‌اند.

کسانی از آل عصفور که بیش و کم شناخته شده‌اند، اینانند:

۱. احمدبن صالح (۱۰۷۵-۱۱۲۴ ق / ۱۶۶۴ - ۱۷۱۲ م)، فقیه و نویسنده. او در شاخوره زاده شد و به فراگیری علوم دینی رایج پرداخت. سپس به شیراز آمد و پس از مدتی در جهرم ساکن شد و در آنجا به امور مذهبی مشغول شد. در کنار کارهای متداول دینی و اجتماعی، به تألیف کتاب در موضوعات فقهی و تاریخی همت گماشت. از میان آثار او *الطب الاحمدی* به صورت نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ آیت الله مرعشی (در قم) موجود است. فرزندش ابراهیم (د ۱۱۲۵ ق / ۱۷۱۳ م) نیز از عالمان دینی بوده است.

۲. احمدبن ابراهیم (۱۰۸۴ - ۱۱۳۱ ق / ۱۶۷۳ - ۱۷۱۸ م)، فقیه، متکلم، محقق و نویسنده. وی در شاخوره به دنیا آمد و در همان‌جا علوم مقدماتی را فرا گرفت و آنگاه نزد استادان بزرگ آن عصر مراتب عالی فقه و اصول را به پایان رساند و به درجهٔ اجتهاد نایل آمد. احمد از برجسته‌ترین شاگردان شیخ سلیمان ماحوزی است که نزد وی فقه و اصول و حکمت را آموخت. ریاضیات را نزد شیخ محمدبن یوسف بحرانی فرا گرفت. تألیفات او نشان می‌دهد که در بسیاری از دانشهای روزگار خود مهارت کافی داشته است. او به رغم دیگر عالمان عصفوری که اخباری بودند و از این رو با حکمت و فلسفه سرناسازگاری داشتند، به تعقل گرایش داشت و کتابهایی نیز در زمینهٔ علوم عقلی تألیف کرد. وی علاوه بر تبحر فراوان در علوم عقلی و نقلی، در فصاحت زبان و بلاغت سخن و حاضرجوابی نیز مشهور بود.

در روزگار او جزایر خلیج‌فارس آماج تاخت و تاز اعراب هوله گشت و بحرین نیز از این تهاجم وسیع بی‌نصیب نماند. در این آشوب افراد بسیاری کشته شدند و اموال مردم به غارت رفت و آبادیها ویران گردید. بسیاری ازمردم، شهرو دیار خود را رها کردند و به جاهای دیگر کوچیدند. احمدبن ابراهیم نیز زادگاهش را ترک گفت و به قطیف رفت. هر چند فرزندش یوسف در بحرین ماند تا اموال پدر و به خصوص کتابخانه‌اش را حفظ کند، اما پس از چندی همهٔ آنها به تاراج رفت و نابود شد. او از این حادثهٔ دردناک بیمار شد و در قطیف درگذشت. برای او ۲۳ تألیف معتبر برشمرده‌اند که گویا همگی با کتابخانهٔ وی در فتنهٔ بحرین از میان رفته است.

۳. یوسف بن احمد (۱۱۰۷ - ۱۱۸۶ ق / ۱۶۹۵ - ۱۷۷۲ م)، فقیه، متکلم، رجال‌شناس، محدث، محقق و نویسنده. از فرزندان احمدبن ابراهیم و از بنام‌ترین شخصیتهای روحانی و علمی آل عصفور است. وی از رجال شناسان نامور شیعی در سده‌های اخیر دانسته شده است. زندگی شخصی و اجتماعی و علمی پرماجرای او تا حدود زیادی روشن است. مستندترین و روشن‌ترین مأخذ احوال او مقدمهٔ کتاب *لؤلؤة البحرین* است که خود او نوشته است. براساس این نوشته او در شاخورهٔ بحرین زاده شد و در مکتب‌خانه و نیز نزد پدر خواندن و نوشتن و مقدمات علوم را آموخت.

هنگامی که پدر یوسف با افراد خانواده‌اش به قطیف رفت، او در شاخوره ماند و پس از چندی به پدر و خانواده‌اش در قطیف پیوست.

وی در آنجا نزد شیخ حسین ماحوزی و شیخ احمد بن عبدالله بِلادی و شیخ عبدالله بن علی به آموختن علوم دینی مشغول شد. پس از چندی پدرش را از دست داد و ناچار عهده‌دار مخارج سنگین عایلهٔ وی گردید و این مسئولیت که توأم با تنگدستی بود، مانع ادامهٔ تحصیل او شد. در این زمان به بحرین بازگشت و پس از چندی به سفر حج رفت و از آنجا بار دیگر به قطیف آمد تا به تحصیل نزد شیخ حسین ماحوزی ادامه دهد. اما پس از چندی به بحرین رفت. در آنجا نیز به دلیل بحرانی بودن اوضاع نتوانست بماند و ناگزیر به کرمان سفر کرد و در این شهر ساکن شد. سپس به شیراز و پس از مدتی به شهر فسا نقل‌مکان کرد. او شهر اخیر را محیط مساعدی برای سکونت خود یافت ، به ویژه که میرزا محمدعلی حاکم این شهر با او بر سر مهر بود و وجود او را گرامی می‌داشت و حتی از او مالیات نمی‌ستاند. وی برای تأمین نیازهای زندگیش به کار کشاورزی پرداخت. پس از چندی خانواده‌اش را به بحرین فرستاد و آسوده‌خاطر به کار تدریس و تحقیق و تألیف پرداخت. در چنین شرایط مساعدی او تألیف مشهورترین کتاب فقهی خود *الحدائق الناضرة* را آغاز کرد و بخشهایی از این کتاب را نوشت، اما از بدِ حادثه آشوب خونینی در این سامان روی داد و اموال مردم به تاراج رفت و حاکم آنجا کشته شد و مردم پراکنده گشتند. دارایی و کتابهای شیخ یوسف نیز به تاراج رفت و او اندوهگین و افسرده عازم اصطهبانات شد. سرانجام به عراق رفت و در کربلا اقامت گزید. او در این شهر به آرامش و امنیت و ثروت دست یافت و تاپایان زندگی در آنجا زیست و حیات خود را صرف تدریس و تعلیم و تحقیق و تألیف کتابهای فقهی، روایی و کلامی و عبادت کرد و سرانجام در همین شهر درگذشت و جنازه‌اش با شکوه فراوان تشییع شد و در کنار تربت امام حسین (ع) به خاک سپردند.

وی از نظر تفکر فقهی، مانند دیگر فقیهان آل عصفور، اخباری بود. برخی گفته‌اند که او در آغاز گرایش تند به مسلک اخباری داشت و سپس به اعتدال گرایید و حتی اخباریان افراطی را نکوهش کرد که به آنچه می‌گویند رفتار نمی‌کنند و با اینکه تقلید را منکرند، خود ناآگاهانه تقلید را پیشه می‌سازند (نک: اخباری).

شیخ یوسف بحرانی شاگردان متعددی داشت که بسیاری از آنان از او اجازهٔ نقل روایت گرفتند. یوسف بن احمد حدود ۳۲ کتاب تألیف کرده که برخی از آنها بدین قرار است: الف ـ *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*. این کتاب، مشهورترین اثر شیخ یوسف است که مجموعه‌ای از روایات و اخبار رسیده از امامان شیعی (ع) در ابواب گوناگون فقهی است. در این کتاب گرچه نویسنده کوشیده که فقه استدلالی بنویسد، اما به دلیل اخبارگرایی کتابش از استدلال و استحکام لازم عقلی و اصولی برخوردار نیست. در این کتاب مؤلف برخی از مباحث فقهی مانند جهاد را به خاطر اینکه در زمان غیبت امام (ع) کاربرد ندارد، حذف کرده است. این کتاب از ۱۳۱۵ تا ۱۳۸۱ ق / ۱۸۹۷ تا ۱۹۶۱ م در ۱۰ جزء در تبریز و نجف به چاپ رسیده است. ب ـ *سلاسل الحدید فی تقیید ابن ابی الحدید*. این اثر، نقد شرح *نهج‌البلاغه* ابن ابی الحدید (۵۸۶-۶۵۵ ق / ۱۱۹۰-۱۲۵۷ م) دانشمند معتزلی است. محمد امین سویدی براین نقد ردی نوشته و کتاب خود را *الصارم الحدید فی عُنُق صاحب سلاسل الحدید* نامیده است. ج ـ *الدرر النجفیة فی الملتقطات الیوسفیة*. این کتاب در ۱۳۰۷ و ۱۳۱۴ ق / ۱۸۸۹ و ۱۸۹۶ م در تهران چاپ شده است. د ـ *انیس المسافر وجلیس الخواطر*. این کتاب به صورت «کشکول» است و در ۱۲۹۱ ق / ۱۸۷۴ م در بمبئی و ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م در نجف چاپ شده است. هـ ـ *الحقائق الناضرة فی تتمة الحدائق الناضرة*. این کتاب در ۱۳۱۸ ق / ۱۹۰۰ م در تهران به چاپ رسیده است. و ـ *لؤلؤة البحرین فی الاجازة لقرتی العین*. این کتاب بارها در هند و ایران به چاپ رسیده است که از آن میان چاپ ۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۸م تهران را می‌توان نام برد.

۴. **عبدعلی بن احمد** (د ۱۱۷۷ ق / ۱۷۶۳ م)، عالم، فقیه و محدث. او از برادر خود شیخ یوسف و از شیخ حسین ماحوزی اجازهٔ روایت داشته است. از فتواهای شگفت او این بوده است که برخلاف رأی عموم فقهای شیعه، معتقد بود تسبیحات اربعهٔ نماز باید با صدای بلند خوانده شود. کتاب *احیاء علوم‌الدین* در فقه از اوست.

۵. **محمدبن احمد** (۱۱۱۲ ـ ۱۱۸۶ ق/ ۱۷۰۰ ـ ۱۷۷۲ م)، عالم، فقیه و محدث. او در ماحوز از شهرهای بحرین زاده شد. از احوال او همین اندازه دانسته است که در بحرین زیسته و در آن سامان عهده‌دار امور شرعی و فقهی بوده است و از شیخ حسین ماحوزی اجازهٔ روایت داشته است. او تألیفاتی در موضوعهای گوناگون دارد.

۶. **احمدبن محمد** (د ۱۲۲۱ ق/۱۸۰۶ م)، فقیه، محدث، شاعر و نویسنده. وی از پدر و برادرش حسین و عموهایش عبدعلی و شیخ یوسف اجازهٔ روایت داشته است. شیخ احمد احسایی (هم) (۱۱۶۶ ـ ۱۲۴۱ ق/۱۷۵۲ ـ ۱۸۲۵ م) از وی اجازهٔ روایت گرفته است. از او آثاری فقهی به جای مانده است.

۷. **حسین‌بن محمد** (د ۱۲۱۶ ق/۱۸۰۱ م)، فقیه، محدث، متکلم و شاعر. او علاوه بر پیوستگی به خاندان علمی آل عصفور، از سوی مادرنیز که دختر شیخ حسین ماحوزی بود، به سلسلهٔ عالمان دین و فقیهان پیوسته است. از زادگاه و حوادث زندگی و چگونگی تحصیلاتش آگاهی چندانی دردست نیست، همین قدر می‌دانیم که نزد عمویش یوسف درس خوانده و در شاخوره ماندگار بوده و به تدریس و مرجعیت دینی و تحقیق و تألیف اشتغال داشته است. او در شاخوره در گذشته و گویا توسط یکی از مخالفان عقیدتی خود کشته شده است و از این رو او را شهید نیز نامیده‌اند. اینکه در *فارسنامه* گفته شده است که شیخ حسین در ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳ م در اصطهبانات فوت کرده و در همان جا مدفون شده است، نادرست می‌نماید.

او را بزرگ ترین فقیه اخباری زمان خود دانسته‌اند. اینکه برخی او را مجدِّد دین در آغاز سدهٔ ۱۳ ق/پایان سدهٔ ۱۸ م دانسته‌اند گویای

موقعیت علمی و فقهی و نقش وی در ترویج دیانت است. وی بر بیش‌تر دانشهای متداول روزگار خود احاطهٔ کافی داشته است و تألیفات متنوع او بر این حقیقت گواهی می‌دهد. حوزهٔ درس او بسیار وسیع بوده است. طالبان علوم دینی از همه جا به ویژه از قطیف و احساء به حوزهٔ درس او روی می‌آوردند و از این رو شاگردان بسیاری در این حوزه پرورش یافتند و خود از عالمان بنام دین شدند.

از ویژگیهای برجستهٔ او داشتن حافظه‌ای بس نیرومند بود چنانکه می‌توانست آثار و کتابهای گوناگون را از آغاز تا انجام بی‌کم‌وکاست از برکند. بارها او را آزمودند و دیدند که حرف یا کلمه‌ای را از یاد نمی‌برد.

او در پارسایی شهره بود و به ویژه در ابراز اخلاص به امام حسین(ع) و شهیدان کربلا کوشش بسیار داشت و بیش‌تر اوقات در خانه‌اش مجلس سوگواری برگزار می‌کرد و از خود اشعار بسیاری در رثای امام حسین (ع) می‌خواند.

شیخ حسین کتابهای بسیاری در موضوعات مختلف روایی، کلامی و فقهی نوشته است که خود در اجازه‌ای که به شاگردانش، از جمله به شیخ فرزدق شویکی، نوشته از اکثر آنها نام برده است. تألیفات او را بیش از ۵۰ دانسته‌اند که جز معدودی از آنها در دست نیست. شیخ حسین دارای ۷ فرزند بوده است که ۵ تن آنان از عالمان دین و دارای مناصب فقهی، قضایی و امامت جمعه و جماعت بودند، از جمله عبدالله پس از پدر در بحرین امامت جمعه و جماعت و دیگر امور مذهبی را عهده دار بود و حسن پس از مرگ پدر به بوشهر مهاجرت کرد و در این شهر ساکن شد و به امور مذهبی مانند قضاوت و امامت جماعت پرداخت و در ۱۲۶۱ ق/۱۸۴۵ م در همین شهر در گذشت. او در میان فرزندان شیخ حسین از چهره‌های درخشان است و دارای تألیفاتی است.

۸. خلف بن عبدعلی (د ۱۲۰۸ ق/۱۷۹۳ م)، فقیه، محدث، متکلم، نویسنده و از عالمـــان اخبـــاری بود. در بحرین زاده شد و پس از فراگیری علوم به قطیف مهاجرت کرد و در آنجا ساکن شد سپس به دورق رفت و پس از چندی از آنجا به بوشهر آمد و تا زمان مرگ در این شهر بود. او نزد عمویش یوسف درس خواند. خلف به پیروی از اندیشه‌های اخباریان، تنها سنت (حدیث) را قابل استناد می‌دانست و معتقد بود که قرآن به دلیل اینکه فقط معصومان (ع) می‌توانند آن را دریابند، نمی‌تواند مورد استناد باشد. او شرحی مفصل بر *بحارالانوار* دارد.

۹. خلف بن عبدعلی بن حسین، از فقیهان و محدثان و عالمان آل عصفور است. چگونگی احوال او روشن نیست. همین اندازه گفته شده است که ساکن بوشهر بوده و حدود ۸۰ سال زیسته و در این شهر امامت جمعه و جماعت و نیز منصب قضا را به عهده داشته است. او تألیفاتی در فقه و اصول دارد.

۱۰. سلیمان بن عبدالله، عالم دینی، شاعر، محدث و متکلم. او مدتی ساکن بحرین بود و پس از آن به شیراز آمد و به امور دینی پرداخت. وی آثاری در اصول عقاید و اشعاری در مرثیه دارد.

۱۱. خلف بن احمد (ز ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸ م)، عالم، نویسنده، فقیه و محدث. در بوشهر زاده شد و پس از آموزشهای مقدماتی در ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۸ م به نجف مهاجرت کرد و در حوزهٔ علمیهٔ آنجا به آموختن سطوح عالی دانشهای متداول آن روزگار پرداخت. او در درس عالمان و فقیهان بلند پایهٔ حوزهٔ نجف از جمله آخوند ملا محمد کاظم خراسانی شرکت کرد و در ۱۳۱۴ ق/۱۸۹۶ م به بوشهر بازگشت. در ۱۳۱۵ ق/۱۸۹۷ م پس از درگذشت پدرش به جای وی به امامت جمعه و جماعت و دیگر امور شرعی پرداخت. او آثاری در فقه و کلام دارد.

۱۲. محمد بن علی از دیگر عالمان آل عصفور است. او در شاخوره دارای منصب قضاوت و امامت جمعه و جماعات بود و سپس به منامه آمد و در آنجا ساکن شد. او تألیفاتی در فقه و کلام دارد.

۱۳. محمد بن احمد خطیب، عالم، فقیه و محدث. وی مؤلف کتاب *استقلال الاب بالولایة علی الباکرة البالغة فی تزویجها* است.

۱۴. عبدعلی بن خلف (د ۱۳۰۳ ق/۱۸۸۵ م)، عالم و محدث. وی ساکن بوشهر بود و در همین شهر درگذشت. کتاب *تحفة الاریب فی ابطال العول و التعصیب* تألیف اوست. آقا بزرگ در *الذریعة* گوید که نسخه خطی آن را در کتابخانهٔ محمد علی خوانساری دیده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۱/۱۸۸، ۲/۱۰۲، ۳/۴۱۸، ۶/۲۸۹؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة فی القرن الثالث عشر*، مشهد، ۱۴۰۴ ق، صص ۸۶، ۱۰۶، ۱۰۷؛ همو، همان، فی القرن الرابع عشر)، ص ۷۰۱، همو، *مصفی المقال فی علم الرجال*، تهران، ۱۳۷۸ ق، ص ۵۰۵؛ امین، حسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۶/۱۴۰ ـ ۱۴۲؛ امینی، عبدالحسین، *شهداء الفضیلة*، قم، صص ۳۱۲ ـ ۳۱۸؛ بحرانی، علی، *انوار البدرین*، نجف، ۱۳۷۷ ق، صص ۱۹۲، ۲۱۶؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش سیدمحمد صادق بحرالعلوم، قم، صص ۱ ـ ۶، ۴۵۱ ـ ۴۶۴؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ ق، ۱/۱۰۳، ۱۴۶؛ همو، *هدیة العارفین*، تهران، ۱۳۸۷ ق، ۱/۳۳۰، ۲/۵۶۹؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ ق، ۸/۲۰۲ ـ ۲۰۸؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۳۸۹ ق، ۹/۲۸۶؛ سرکیس، *معجم المطبوعات*؛ قمی، عباس، *فوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ ش، صص ۷۱۳ ـ ۷۱۶؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق، ۲/۶۳، ۴/۱۰۴، ۵/۲۶۵، ۱۳/۲۶۸ ـ ۲۹۶؛ مامقانی، محمد حسن، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق، ۳/۳۳۴ ـ ۳۳۵؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۸/۴۷۰ ـ ۴۷۲؛ مشار، چاپی عربی، صص ۱۰۳، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۴۲، ۳۶۱، ۴۲۵، ۷۴۵، ۷۶۵؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۶۲ ش، ۱/۵۶۹ ـ ۵۷۳؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق، ۳/۲۸۷ ـ ۲۹۰، ۳۹۵.

حسن یوسفی اشکوری

آلِ عَطّار، از خاندانهای مشهور علمی و دینی شیعه در نجف، در سده‌های ۱۲ و ۱۳ ق /۱۸ و ۱۹ م. نیای بزرگ این خاندان، سید محمدبن علی‌بن سیف‌الدّین حسنی بغدادی به علت اقامت در محلهٔ عطاران (داروسازان و داروفروشان) بغداد، به عطار شهرت یافته است. پس از آنکه سید محمد با فرزندانش از بغداد به نجف کوچید، بیش‌تر افراد این خاندان در این شهر ساکن شدند. معروف‌ترین چهرهٔ آل عطار، سید احمدبن محمد (۱۱۲۸ـ۱۲۱۵ ق /۱۷۱۶ـ۱۸۰۰ م)

است. وی در بغداد زاده شد (روایت دیگری نیز وجود دارد که بر پایهٔ آن، سید احمد در نجف زاده شده است. نک: آقابزرگ، *طبقات اعلام‌الشیعه*، ۲۲۱/۱). در کودکی به نجف رفت و در حوزهٔ علمی این شهر ابتدا مقدمات علوم را فرا گرفت و سپس نزد علمای برجستهٔ آن روزگار، از جمله شیخ محمدتقی دورقی، آقا محمدباقر بهبهانی، شیخ مهدی فتونی، سید مهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء به کسب علم پرداخت و در فقه و اصول و نیز در ادبیات و حدیث و رجال تبحر یافت. همهٔ استادان سید احمد به سبب دانش و اخلاق و پارساییش به او علاقه داشتند، ولی او بیش‌تر با بحرالعلوم معاشر بود. کتابخانهٔ شخصی سید احمد از خزائن معتبر نجف شمرده می‌شد. برخی آثار او از این قرار است: *التحقیق فی غایة التحقیق* در اصول فقه (خطی)؛ *ارجوزة فی الرجال* (چاپ شده)؛ *ریاض‌الجنان فی اعمال شهر رمضان* (چاپ بغداد، ۱۳۳۲ ق)؛ *التحقیق فی الفقه* و یک دیوان شعر با حدود ۵۰۰۰ بیت. اشعار او بیش‌تر در مدح اهل‌بیت رسول و نیز در ستایش یا رثای استادان و شخصیتهای برجستهٔ عصر خویش است. اما از هیچ یک از نسخه‌های خطی تألیفات وی اطلاعی در دست نیست.

شخصیت مهم دیگر آل‌عطار، سید محمدتقی بن حسن بن هادی بن احمد (د ۱۳۴۶ ق /۱۹۲۸م) نبیرهٔ احمدبن محمد است. وی نخست عطاری می‌کرد، اما از این کار روی گرداند و در طلب دانشهای دینی به سامرا رفت و نزد میرزا محمد تهرانی عسکری به فرا گرفتن مقدمات و سطوح فقه و اصول پرداخت. پس از آن در دروس خارج اساتید دیگر حضور یافت و به رغم آنکه کار تحصیل علم را دیر آغاز کرده بود، بر بسیاری از فضلای مجتهدین تفوق یافت. چنانکه ممکن بود به مرجعیت عام نیز برسد، اما اجل مهلتش نداد و در پنجاه‌وچندسالگی در نجف درگذشت. سید محمدتقی کلیه ابواب اصول و بسیاری از ابواب فقه را بر پایه استنباط خویش به رشتهٔ تحریر درآورده است. از جمله آثار او، کتاب *الخاتمة فی خلل الصلاة* است که در ۱۳۴۴ ق تألیف شده و ۷۰۰ صفحهٔ بزرگ را دربر می‌گیرد. آقابزرگ تهرانی نسخهٔ دست‌نویس مؤلف را نزد فرزند وی سید جعفربن محمدتقی دیده است. جای کنونی این نسخه معلوم نیست.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۸۰/۳، ۱۳۱/۷، ۳۲۰/۱۱-۳۲۱؛ همو، طبقات اعلام الشیعة (القرن الثالث بعدالعشرة)، مشهد، ۱۴۰۴ ق، ۱۱۳/۱-۱۱۴، ۳۰۹-۳۱۰، ۱۳۰/۳-۱۳۵، ۲۶/۵؛ همان، القرن الرابع عشر، ۲۵۲/۱؛ امین، محسن، *اعیان‌الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۳۰/۳-۱۳۵، ۲۶/۵؛ حارثی، بهاءالدین، منن‌الرحمن، نجف، ۱۳۴۴ ق، صص ۱۲۹، ۱۳۴؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، ج ۲، ۲۳۲/۱؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، ۱۳۶/۲، ۳۴/۳، ۲۰۸، ۱۲۸/۹؛ مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانةالادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۵/۴، ۱۴۴، ۴۷۲/۸؛ موسوی اصفهانی، محمد مهدی، احسن الودیعة، بغداد، صص ۴،۶.
بخش معارف

آلِ عِمران، از اعلام قرآن کریم. این عنوان تنها یک‌بار در کلام خدا آمده است: إِنَّ اللهَ اصْطَفیٰ آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرٰهِیمَ وَآلَ عِمْرٰانَ عَلَی الْعٰالَمِینَ: خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید (آل عمران ۳۳/۳). مراد از عمران در این آیه به گفتهٔ برخی از مفسران، پدر حضرت موسی (ع) و به گفتهٔ برخی دیگر، پدر حضرت مریم (ع) است (طبرسی ۶۱/۲۰؛ طباطبائی، ۱۶۷/۳)، اما از آنجا که در آیهٔ ۳۵ همین سوره، از «امراة عمران» (همسر عمران) به عنوان مادر حضرت مریم (ع) سخن گفته می‌شود، و از آن پس نیز تا آیه ۶۰ سرگذشت حضرت مریم (ع) و عیسی (ع) بیان می‌گردد، و نیز در سراسر قرآن، هیچ‌گاه نام پدر حضرت موسی (ع) ذکر نشده است، قول دوم درست می‌نماید. بدین ترتیب مراد از آل‌عمران، حضرت مریم (ع) و حضرت عیسی (ع) و احتمالاً مادر مریم (ع) است (طباطبائی، همانجا). برخی نیز گفته‌اند مراد از آل عمران، خود عمران است (طبرسی، ۶۲/۲). در روایات مسیحیان برای پدر حضرت مریم، نام دیگری ذکر شده است، ولی این سخن نزد مفسرین مسلمان اعتباری ندارد.

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، به کوشش محمود موسوی زرندی، قم، ۱۳۷۵ ق، ۲۷۷/۱-۲۷۹؛ رازی، ابوالفتوح، تفسیر، قم، ۱۴۰۴ ق؛ زمخشری، جارالله، *الکشاف*، قم، ۱۳۶۶ ق، ۳۵۵/۱؛ طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، بیروت، ۶۱/۲؛ طبری، محمدبن جریر، تفسیر، بیروت، ۱۳۸۳ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، ۱۳۷۶ ق، ۴۴۰/۲؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع الاحکام القرآن*، به کوشش ابواسحاق ابراهیم اطفیش، بیروت، ۱۳۷۲ ق.
بخش معارف

آلِ عِمْران، نام سومین سورهٔ قرآن کریم. این سوره مدنی و دارای ۲۰۰ آیه است و به مناسبت بیان سرگذشت خاندان عمران در آن به این نام خوانده شده است. منظور از عمران مذکور در این سوره، پدر حضرت مریم (ع) و مراد از آل‌عمران، حضرت عیسی (ع) و حضرت مریم‌اند. مادر حضرت مریم نیز احتمالاً مشمول این عنوان است (طباطبائی، ۱۶۷/۳). آل عمران یکی از هفت سورهٔ بلند قرآن و بنا بر قول منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع)، ابن عباس و جابربن زید، هشتادوهفتمین سورهٔ نازل شدهٔ قرآن است (رامیار، ۶۷۰).

در این سورهٔ مبارکه خداوند مؤمنین را به توحید کلمه و صبر و ثبات در دفاع از اسلام و تقویت آن دعوت می‌کند و آنان را به حساسیت موقعیت ایشان در برابر دشمنانی مانند یهودیان و مسیحیان و مشرکان، که در آن زمان خود را بر مبارزه با اسلام جزم کرده بودند، متوجه می‌سازد حقایق دین را به ایشان تذکر می‌دهد و شبهات و وسوسه‌های منکران را از دلهای آنان می‌زداید. همچنین دربارهٔ مریم (ع) و عیسی (ع)، جریان مباهله، انبیای بنی‌اسرائیل، یهودیان، دعوت اهل کتاب به اسلام و ضرورت صبر و تلاش و اتحاد، کعبه، ربا و حرمت آن سخن گفته می‌شود. چنین می‌نماید که تمامی این سوره به یکباره نازل شده باشد، زیرا آیات آن از آغاز تا پایان با یکدیگر هماهنگی دارد (طباطبائی، ۶/۳). اگر این نظر درست باشد، باید سوره آل عمران در سال ۹ ق نازل شده باشد.

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح‌المعانی*، بیروت، ۱۳۷۲ ق، ۷۳/۳؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۵۸۳، ۵۹۴، ۶۷۰، ۶۷۱؛ سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۲ ش، ۴۱/۱، ۴۳، ۴۴، ۱۹۲، ۲۲۰، ۲۳۵؛ طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۹۷۲م، ۵/۳ـ۶؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، قم، ۱۴۰۳ ق، ۴۰۵/۱؛ طبری، محمدبن جریر، *تفسیر*، مصر، ۱۳۲۴ ق، ۱۰۷/۳ـ۱۰۸؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع الاحکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۲ ق، ۲/۴ـ۴؛ معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، ۱۳۹۶ ق، ۱۰۶/۱، ۱۰۷.

بخش معارف

آلِ فِرْعَون، از اعلام *قرآن* کریم. فرعون لقب حاکمان مصر در دورانهای پیش از بطالسه است (رضا، ۳۰۹/۱). آل فرعون ۱۴ بار در کلام خدا ذکر شده است. در یک مورد (القصص /۸/۲۸) این ترکیب به معنای محدودتری به کار رفته است و راویان اختلاف کرده‌اند که منظور از آن کنیزان همسر فرعونِ معاصر حضرت موسی، دختر او، یا یاران اویند (طبری، ۱۰ (۲۰)/۲۱). در دیگر موارد، همهٔ قوم فرعون، از خویشاوندان و پیروان و لشکریان او را دربر می‌گیرد (طبری، ۲۱۲/۱؛ رضا، ۳۰۹/۱؛ طباطبائی، ۲۲۶/۸؛ طنطاوی، ۶۰/۱).

آل فرعون بنی‌اسرائیل را مورد آزار و شکنجه قرار می‌دادند و مانند بسیاری دیگر از مردمان روزگاران کهن، آیات خداوند را انکار می‌کردند. خداوند آنان را به خاطر این گناه کیفر داد. آل فرعون چندین‌بار گرفتار قحطی و طوفان و حشرات زیان‌بخش شدند و آنگاه با حضرت موسی عهد کردند که اگر خداوند این بلاها را از ایشان رفع گرداند، به او ایمان آورند، ولی پس از رفع بلا، پیمان خود را شکستند. سرانجام خداوند ایشان را در دریا غرق ساخت و بنی‌اسرائیل را نجات بخشید (بقره /۲/۴۹ـ۵۰؛ اعراف /۷/۱۳۰ـ۱۳۶؛ انفال /۸/۵۲، ۵۴).

مآخذ: رضا، محمد رشید، *المنار*، بیروت، ۱۳۹۳ ق؛ طباطبائی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ طبری، محمدبن جریر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ طنطاوی، *الجواهر*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ *قرآن کریم*.

محمدعلی مولوی

آلِ فَریغون[1]، سلسلهٔ کوچکی از فرمانروایان ایرانی نژاد که از حدود ۲۷۹ ق / ۸۹۲م تا ۴۰۱ ق / ۱۰۱۰م بر گوزگان یا جوزجان (اینک در شمال افغانستان) و پیرامون آن فرمان راندند. این فرمانروایان در بیش‌تر دوران حکومت خود دست نشاندهٔ سامانیان بودند و سرانجام به دست سلطان محمود غزنوی بر افتادند.

زمینهٔ تاریخی: واژهٔ فریغون آن سان که از اسناد تاریخی بر می‌آید، در حوزهٔ جغرافیایی شمال افغانستان کنونی تا خوارزم و ماوراءالنهر رواج داشته است. نویسندهٔ *حدود العالم* که اثر خود را در ۳۷۲ ق / ۹۸۲م نوشته و آن را به ابوالحارث محمدبن احمد مشهورترین فرمانروای این سلسله تقدیم داشته، می‌گوید که پادشاهان کنونی گوزگانان از اولاد فریدون (پادشاه افسانه‌ای ایران باستان)اند. تشابه نام فریغون با فریدون و گفتار نویسندهٔ *حدود العالم* مایهٔ آن شده که برخی از خاورشناسان گفته‌اند اگر پیوندی میان فریغونیان و خوارزمیان در کار باشد، می‌توان سلسلهٔ نسب آنها را به فریدون پیشدادی یا سیاوش کیانی رساند (مینورسکی، 174). باسورث پادشاهان افریغی را که در خوارزم حکومت می‌کرده‌اند، با فریغونیان گوزگان مرتبط می‌داند (*ایرانیکا*، ذیل آل فریغون). اینکه در پاره‌ای از متون نام افریغیان خوارزم به صورت آل فریغون کاث درآمده، می‌تواند تأییدی بر نظریهٔ مذکور باشد (نک: آل عراق). شواهد دیگری در دست است که افراد برجستهٔ دیگری نیز به نام فریغون یا ابن فریغون مشهور بوده‌اند. به گمان مینورسکی، نویسندهٔ *حدود العالم* همان کسی است که اثر دایرة المعارف مانندِ *جوامع العلوم* را در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ ق / ۱۰م به زبان عربی نگاشته است. نام این مرد، ابن فریغون یا شعیابن فریغون بوده است. او به گفتهٔ مینورسکی نوهٔ یکی از فرمانروایان فریغونی بوده یا با آنان نسبتی داشته است (خدیو جم، ۱۵۲). گرچه از مطالب یاد شده نمی‌توان به نتیجهٔ مشخّصی رسید، لیکن می‌توان این نکته را دریافت که پس از اسلام تا سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱ م در پاره‌ای از نواحی خراسان و ماوراءالنهر دودمانهایی از فرمانروایان محلی ایرانی بوده‌اند که با پذیرش آیین تازه به حکومت خود ادامه می‌داده‌اند. فرمانروایان گوزگان و خوارزم از این میان بوده‌اند که ظاهراً پیوند خانوادگی نیز با هم داشته‌اند. از کسان دیگری که به این نام شهرت داشته‌اند، باید از افریغون بن محمد جوالیقی نسفی (زنده در ۴۳۸ ق / ۱۰۴۶م) نام برد که از او در کتاب *منتخب القند فی تاریخ سمرقند* اثر محمدبن عبدالجلیل سمرقندی یاد شده است (قزوینی، ۱۱۱/۶).

انتساب دسته‌ای از فرمانروایان قدیم خوارزم (افریغیان کاث) به فریغون و نامیده شدن آنان به «آل فریغون کاث» این گمان را برای برخی از مورخان قدیم و پژوهشگران معاصر پدید آورده که فریغونیان گوزگان همان فرمانروایان آل مأمونند که پس از خوارزمشاهیان قدیم (آل عراق) حکومت خوارزم را در دست گرفته‌اند. حمدالله مستوفی هنگام سخن گفتن از پادشاهیِ نوح بن نصر سامانی از مأمون فریغون یعنی کسی که ابوعبدالله خوارزمشاه را کشت و سراسر خوارزم را به تصرف خود در آورد، یاد کرده است (ص ۳۸۶). بی‌گمان منظور وی از این شخص ابوالعباس مأمون بن محمد از تبار آل مأمون خوارزم بوده است. همچنین قاضی احمد غفاری نویسندهٔ *جهان‌آرا* به طور کلی آل مأمون و فریغونیان را یکی پنداشته است. این اشتباه در پاره‌ای از کتب مرجع و مورد استفادهٔ متأخر نیز راه یافته است.

از آغاز پادشاهی این سلسله اطلاع درستی در دست نیست. طبری هنگام نقل رویدادهای سال ۹۰ ق / ۷۰۹م ازگوزگانی، شاهِ گوزگان، نام برده و همکاری او را با طَرخان نیزک در برابر قُتَیبة بن مسلم، فرمانده سپاهیان عرب، یاد کرده است (۱۲۰۶/۸). در ذکر رویدادهای ۱۱۹ ق / ۷۳۷م نیز نامی از گوزگان در ارتباط با همین وقایع برده است

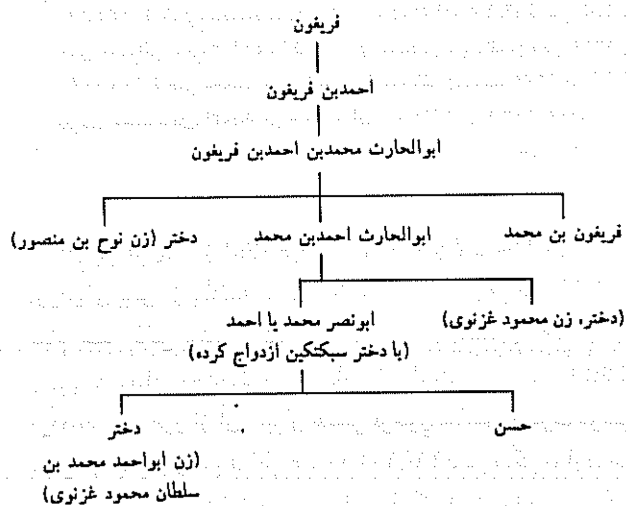
1. Al-e Farigun

(۴۲۰۱/۱۰). ابن خردادبه به حاکم گوزگان لقب «گوزگان خدا» داده است. احتمال دارد که این فرد از نیاکان سلسلهٔ فریغونیان باشد. نخستین نویسنده‌ای که فصل جداگانه‌ای از کتاب خود را به این خاندان اختصاص داده، ابو نصر عُتْبی است. وی تنها نام ۲ تن از فرمانروایان این سلسله را آورده و گفته است که در سراسر روزگار فرمانروایی سامانیان، ولایت گوزگان در دست فریغونیان بوده است (صص ۲۹۴، ۲۹۵).

گوزگـان و محـدودهٔ جغرافیایی آن: در بیش‌تـر کتابهـای جغرافیایی که در جهان اسلام نوشته شده، نامی از آن برده شده یا بخش جداگانه‌ای بدان اختصاص یافته است. ابن واضح یعقوبی که اثر خود را در حدود ۲۷۹ ق / ۸۹۲م نوشته، مرکز گوزگان را شهر «اَنبار» دانسته و گفته است که والیان در آنجا هستند. او جایگاه پادشاهان جوزجان را شهرهای «کندرم» و «قرزمان» دانسته است (ص ۶۳). مؤلف حدود *العالم* حدود آن را چنین بیان می‌کند: از مشرق به بلخ و تُخارستان تا حدود بامیان، از جنوب به آخر حدود غور و مرز بُست، از مغرب به غَرْجِستان و قصبهٔ بشین تا حدود مرو و از شمال تا حدود جیحون (ص ۹۵). وی از نواحی و شهرهای زیر نیز در این ولایت نام برده است: ربوشاران، درمشان، تمران، تمازان، ساروان، مانشان، طالقان، جهودان، باریاب (پاریاب)، نریان، کرزوان، کندرم، ابنیر (صص ۹۵ ـ ۹۷). طبق نوشتهٔ این کتاب، شهر جهودان (یهودیه) پایتخت فرمانروایان آل فریغون بوده است (ص ۹۷)؛ لیکن ابن حوقل که اثر خود را پیش از حدود *العالم* نوشته، شهر «اَنبار» را بزرگ‌ترین شهر این ناحیه دانسته و گفته است که آل فریغون زمستانها در این شهر اقامت می‌کنند (ص ۱۷۷). مقدسی همانند نویسندهٔ حدود*العالم* یهودیه را مرکز ولایت گوزگان دانسته، ولی شهرهای آنجا را کم جمعیت یا باجمعیت اندک توصیف کرده است (ص ۴۳۳). وی بجز یهودیه، از شهرهای انبار، برزوز، فاریاب، کلان و شورقان نام برده است. مقدسی در جای دیگر کتاب خود ضمن توصیف راههای آنجا، راه یهودیه (پایتخت آل فریغون) تا رباط افریغون را دارای ۴ مرحله دانسته است (ص ۵۰۸). رباط یاد شده ظاهراً از بناهای یکی از فرمانروایان نخستین این خاندان بوده است. اصطخری ضمن اینکه از یهودیه به سان مرکز گوزگان یاد کرده، شهر انبار را بزرگ‌ترین شهر و اقامتگاه پادشاهان این سرزمین به شمار آورده است (صص ۲۱۳ ـ ۲۱۴). در افغانستان کنونی، در این حدود، استانهای جوزجان و فاریاب وجود دارد که مرکز استان جوزجان شهر شِبُرغان و مرکز فاریاب شهر میمنه است.

فرمانروایان شناخته شده: از آغاز فرمانروایی این سلسله و زمان تأسیس آن اطلاع قطعی در دست نیست. عتبی تنها از فرمانروایان پایانی این خاندان نام برده و اندکی از احوال آنها را به دست داده است. لیکن با بهره‌وری از دیگر مآخذ به ویژه نوشته‌های نرشخی، گردیزی و بیهقی و نیز پژوهشهای خاورشناسان به ویژه مینورسکی و باسورث می‌توان نسب‌نامهٔ زیر را برای آنها پیشنهاد کرد.

نسب‌نامهٔ فرمانروایان آل فریغون



۱. احمد بن فریغون (حک‍ ح ۲۷۹ ق/ ۸۹۲م)، نخستین فرمانروایی است که نام او در منابع یاد شده است. نرشخی که اثر خود را در همین روزگار نوشته، پاره‌ای از رویدادهای روزگار فرمانروایی وی را در ارتباط با قدرت یافتن سلسلهٔ سامانیان یاد کرده است. طبق نوشتهٔ او، هنگامی که ماوراءالنهـر به تصرف امیر اسماعیل سامانی درآمد و حکومت او از جانب معتضد خلیفهٔ عباسی تنفیذ شد، عمرولیث نامه‌هایی به ابوداوود فرمانروای بلخ، احمد بن فریغون فرمانروای گوزگان و امیر اسماعیل سامانی فرمانروای ماوراءالنهر نوشت و همگی را به فرمانبری خواند. احمد بن فریغون و ابو داوود فرمان وی را گردن نهادند، لیکن امیر اسماعیل سامانی زیر بار او نرفت و آمادهٔ کارزار شد (صص ۱۱۹، ۱۲۰). در نبردی که روی داد، عمرولیث شکست خورد و از همین زمان گوزگان همراه با برخی از ناحیه‌های شمالی خراسان به زیر نفوذ سامانیان درآمد.

احمدبن فریغون ظاهراً دارای ثروت هنگفتی بوده است،چنانکه نوشته‌اند در شب نوروز در طویلهٔ اسبان او هزار کرهٔ زاغ چشم زاده شده است. (عنصرالمعالی۹۰۰). از پایان زندگانی این فرمانروا اطلاعی در دست نیست.

۲. ابوالحارث محمد بن‌احمد بن‌فریغون (حک در نیمهٔ سدهٔ ۴ ق / ۱۰م). در ترتیب و نام افرادی که پس از احمدبن فریغون به فرمانروایی گـوزگـان نشسته‌اند، تردیدهایی است. بـر حسب اطلاعاتی که از حدود*العالم* برمی‌آید و گردیزی نیز به گونهٔ ضمنی آن را تأیید کرده (ص ۳۶)، پس از احمد، فرزند او ابوالحارث محمدبن احمدبن فریغون به قـدرت رسیده است. لیکن عتبی نامـی از این مـرد نبرده است. مینورسکی با اندکی مسامحه، به استناد نظر بارتولد و مارکوارت، وی را با ابوالحارث احمدبن محمد (فرمانروای بعدی) یکی انگاشته و تلویحاً اشتباه را از سوی عتبی دانسته است (حدودالعالم، ۷؛

مینورسکی، 176). ابونصر عتبی در جای دیگرِ کتاب خود از ابوالحارث فریغونی نام برده، لیکن مشخصات بیش‌تری از او به دست نداده است (صص ۱۰۴ ـ ۱۰۶). برخی از پژوهشگران ایرانی و نیز باسورث، همراه با تردید در گفته‌های عتبی، این دو را دوحکمران مستقل از هم دانسته‌اند.

۳. ابوالحارث احمد بن محمد. عتبی در فصلی از کتاب خود که آن را به فریغونیان اختصاص داده، تنها از این مرد نام برده و او را برجسته‌ترین فرمانروای این خاندان به شمار آورده است (ص ۲۹۴). به استناد نوشته‌های عتبی که مورخان بعدی همچون ابن اثیر و رشیدالدین فضل‌الله همدانی آن را عیناً بازگو کرده‌اند، ابوالحارث احمد بن محمد به هنگام سلطنت نوح بن منصور سامانی در گوزگان حکومت داشت و دوران فرمانروایی او مقارن با قدرت گیری غزنویان گردید. وی بدین لحاظ برای تثبیت موقعیت خود ضمن اینکه از سامانیان فرمان می‌برد، با سبکتکین غزنوی و فرزند او محمود ــ که هنوز در زیر فرمان امیران سامانی بودند ــ نیز نزدیک شد و در اثر همین ارتباطها دختر خود را به فرزند سبکتکین داد و یکی از دختران او را به ازدواج فرزندش ابونصر درآورد (صص ۲۹۴، ۲۹۵). در ۳۸۳ق/ ۹۹۳ م فایق، فرمانده شورشی لشکر سامانیان، به سوی بلخ و ترمذ گریخت و درصدد برآمد که لشکری فراهم آورد و بر ضد نوح بن منصور قیام کند. نوح به ابوالحارث فریغونی مأموریت داد که به جنگ فایق برود، لیکن لشکریان وی از فایق شکست خوردند و فایق بعد از این پیروزی به بلخ رفت (عتبی، ۹۳؛ ابن اثیر، ۹۹/۹). سرانجام فایق با ابوعلی سیمجوری ــ شورشي دیگر ــ پیمان اتحاد بست. این بار نوح ابن منصور شخصاً از بخارا بیرون آمد و لشکری انبوه گرد آورد و امیران محلی خراسان همچون ابوالحارث فریغونی به او پیوستند. در جنگی که روز سه‌شنبه نیمهٔ رمضان ۳۸۴ق/ ۲۳ اکتبر ۹۹۴ م روی داد، سرداران مذکور شکست خوردند و گریختند (عتبی، ۱۰۴، ۱۰۵؛ گردیزی، ۳۷۲، ۳۷۳؛ بیهقی، ۲۰۰؛ خواندمیر، ۳۶۷/۲). درگذشت او را احتمالاً می‌توان میان ۳۸۵ ـ ۳۹۰ ق/۹۹۵ ـ ۱۰۰۰ م دانست.

۴. ابونصر احمد یا محمد (د ۴۰۱ ق/ ۱۰۱۰ م). پس از درگذشت ابوالحارث احمد بن محمد، فرزندش ابونصر برجای پدر نشست (عتبی، ۲۹۵). تاریخ جلوس او مشخص نیست. ابن اثیر در ذکر رویدادهای ۳۸۹ ق/۹۹۹ م دربارهٔ سلطان محمود غزنوی و آل فریغون مطالبی بیان داشته، لیکن نام فرمانروایان را معلوم نکرده است و ازاین‌رو نمی‌توان فردی را که در آن سال فرمان می‌رانده به درستی باز شناخت. حدس باسورث مبنی بر اینکه احتمالاً پیش از ابونصر یکی دیگر از افراد این خاندان به نام فریغون بن محمد از سوی سلطان محمود در ۳۹۴ ق/۱۰۰۴ م در گوزگان فرمانروایی داشته، با گفته‌های عتبی نمی‌خواند، چه وی صریحاً جانشینی ابونصر را به جای پدرش ابوالحارث احمد گزارش کرده است. ابونصر در دوران حکومت خود مورد اعتماد سلطان محمود بود. در جنگی که میان محمود و ایلک خان رخ داد، سلطان غزنوی قلب لشکر را به ابونصر بن احمد و امیر نصر برادرش سپرد. این جنگ با شکست ایلک خان پایان پذیرفت (همو، ۲۸۶ ـ ۲۸۷). ابونصردر۴۰۱ ق/ ۱۰۱۰م درگذشت (همو،۲۹۵؛ابن اثیر، ۲۲۵/۹).ازسرنوشت افراد این‌خاندان پس‌ازدرگذشت ابونصر، خبر دقیقی دردست نیست. با مرگ وی باید دوران فرمانروایی این دودمان را پایان یافته دانست. بیهقی در ضمن شرح رویدادهای ۴۰۱ ق/۱۰۱۰ م از فریغونی دیگر به نام حسن یاد می‌کند که همنشین فرزندان سلطان محمود یعنی محمد و مسعود بوده است (ص ۱۱۲). ظاهراً این فرد باید فرزند ابونصر باشد. اگر او پس از پدر ادعای جانشینی وی را داشته، نبایست به جایی رسیده باشد.

از دیگر افراد وابسته به این خاندان باید از فریغون بن محمد نام برد. به نوشتهٔ عتبی (ص ۱۹۷) سلطان محمود غزنوی اورادر۳۹۴ ق /۱۰۰۴، م به جنگ آخرین بازماندهٔ سامانیان، اسماعیل بن نوح، فرستاد. این مرد را، برخلاف پندار پاره‌ای از پژوهشگران، نمی‌توان در جدول فرمانروایان فریغونی جای داد. سلطان محمود پس از درگذشت ابونصر فریغونی، فرزند خود ابو احمد محمد بن یمین الدوله را ــ که داماد ابونصر نیز بود ــ به جای او به فرمانروایی گوزگان برگماشت (همو، ۳۶۸ ـ ۳۶۹). باری، تاریخ واقعی برافتادن فریغونیان همان ۴۰۱ ق/۱۰۱۰ م است. محمد بن محمود نیز تا پایان عمر پدر در گوزگان فرمان راند.

اوضاع اجتماعی و اقتصادی: گوزگان در دوران فرمانروایی آل فریغون ولایتی آباد و پررونق بود. مؤلف *حدود العالم* در میان صادرات آنجا از نمد، حَقیبه، تنگِ اسب، زیلو و پلاس یاد کرده است (ص ۹۵). وی در شهرها و روستاهای کوچک این ولایت نشانی از کانهای زر، سیم، آهن، سرب، مس و سنگ سرمه را نیز به دست داده است (ص ۹۶). ابن حوقل در توصیف شهر شبورقان، ازجمله شهرهای گوزگان، می‌گوید که میوه‌هایش به جاهای دیگر برده می‌شود. وی می‌افزاید که این ولایت ناحیه‌ای فراخ نعمت با کالاهای تجارتی ازجمله پوست دباغی شده است که آن را به خراسان و ماوراءالنهر می‌برند (ص ۱۷۷). از گوزگان به دلیل اهمیت بازرگانی که پیدا کرده بود، راههایی به دیگر شهرها و ولایات ایجاد شده بود. ابن واضح یعقوبی از راه بلخ به گوزگان و گوزگان به فاریاب نام می‌برد که ۵ منزل بوده است (ص ۶۳). اصطخری نیز برخی از راههایی را که از گوزگان به دیگر جاها می‌رفته، وصف کرده و نکته‌هایی نیز دربارهٔ کشاورزی و صنایع دستی در این ولایت بیان داشته است (صص ۱۲۹، ۲۱۳ ـ ۲۱۴).

هنر و فرهنگ: فرمانروایان فریغونی توجه بسیاری به گسترش دانش و فرهنگ می‌کردند و دانشمندان را می‌نواختند. نخستین کتاب جغرافیا به زبان پارسی، *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، به تشویق یکی از افراد این سلسله، ابوالحارث محمد، و هم به نام او نوشته شد. نام مؤلف این کتاب معلوم نیست، اما مینورسکی در تعلیقاتی که بر ترجمهٔ همین کتاب نوشته نام او را، به احتمال، ابن فریغون و از

افراد همین خاندان دانسته است. این کتاب در ۳۷۲ ق/۹۸۲ م نوشته شده و یکی از نخستین آثار برجای ماندهٔ زبان پارسی است. تألیف این کتاب در دورانی که زبان پارسی رونق چندانی نداشته، نشانه‌ای از میهن دوستی امیران فریغونی است. از دانشمندان دیگری که با آل فریغون پیوند داشته‌اند، می‌توان ابوالفضل احمد بن حسین بدیع الزمان همدانی را نام برد که مدتی را در دربار آنان گذراند و نامه‌هایی به برخی از فرمانروایان فریغونی نوشت (عتبی، ۲۹۵؛ ثعالبی، ۲۷۵/۴). همچنین ابوالفتح بُستی چکامه‌هایی در ستایش این امیران سروده است (عتبی، ۲۹۷). ابن اثیر نیز از توجه این خاندان به دانشمندان و بزرگان یاد کرده است (۲۲۶/۹).

چنانکه یاد شد مینورسکی، شعیا بن فریغون، مؤلف کتاب *جوامع العلوم* را که دائرة‌المعارف مختصری به زبان عربی است نیز از وابستگان به این خاندان دانسته است. لیکن پژوهشهای تازه این نظر را رد می‌کند. بر پایهٔ این پژوهشها، *جوامع العلوم* برای امیر ابوعلی احمد بن محمد بن مظفر از امرای آل محتاج تالیف شده است (*ایرانیکا*، ذیل آل فریغون). وابستگان این خاندان به پیروی از امیران خود، حامی دانشمندان بودند. اصطخری از جعفر بن سهل بن مرزبان دبیر و نویسندهٔ ابوالحارث بن فریغون که از خاندان آل مرزبان شیراز بوده، نام برده است (ص ۱۲۹). ابن حوقل نیز صفحه‌ای از کتاب خود را به او اختصاص داده و از دانایی و کرامت و بزرگواریهای او توصیف شایسته‌ای کرده است. وی می‌گوید که جعفر بن سهل، افزون بر اینکه نیازمندان را می‌نواخت، با نامه نوشتن و دلجویی از دیگران نیز جمعی را خشنود نگه می‌داشت. او با ساختن رباطها و وقف کردن املاکی بر آن، از رهگذران پذیرایی می‌کرد (صص ۲۵۶، ۲۵۷). این جعفر بن سهل در زمانی که ابن حوقل کتاب خود را می‌نوشته (ح ۳۳۱ ق/۹۴۲ م) زنده و بر سر کار بوده و احتمالاً وی را نواخته است.

مآخذ: آریانا، ۴۵۰/۱ ـ ۴۵۱؛ ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۹۸/۹، ۱۴۶ ـ ۱۴۸؛ ابن حوقل، ابوالقاسم، *صورت الارض*، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۳۷۰؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک والممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بارتولد، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، تهران، ۱۳۵۸ ش، ص ۷۱؛ همو، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص ۵۴۱، ۵۴۲؛ باسورث، کلیفورد ادموند، «دورهٔ اول غزنوی»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، به کوشش ر.ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۴۳، ۱۵۰ ـ ۱۵۲؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ثعالبی، ابومنصور، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالفکر، ص ۲۷۷؛ حبیبی، عبدالحی، *افغانستان بعد از اسلام*، کابل، ۱۳۵۷ ش، صص ۱۴۳ ـ ۱۴۴، ۴۴۰؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خدیو جم، حسین، «کتاب جوامع العلوم»، *نامهٔ مینوی*، تهران، ۱۳۵۰ ش، صص ۱۴۸ ـ ۱۵۵؛ خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، ترجمهٔ حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۷ ش، ص ۲۱، مقدمه؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش، ۳۶۴/۲؛ رشیدالدین، فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۵۷؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۱۱؛ طبری، محمد بن جریر، *تاریخ*، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱ م، ۱۲۰۴/۸ به بعد، ۱۶۲۱/۹ به بعد؛ عتبی، ابونصر، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۹۷، ۱۱۸، ۱۵۴ ـ ۱۵۵؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، *قابوس نامه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۲۵۵ ـ ۲۵۹؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون و محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۴ ق، ص ۲۵؛ غبار، م.، «آل فریغون، گوزگانان»، *آریانا*، س ۱، شم ۱۱ (قوس ۱۳۲۲ ش)؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش، ص ۱۰۵؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گردیزی عبدالحی، *تاریخ* به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۶۱؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مقدسی، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ٤٤٠ ـ ٤٤١؛ نرشخی، محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمد بن محمد قباوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۱۸، ۳۰۰ ـ ۳۰۲؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۰ م، صص ۲۴۱ ـ ۲۴۴؛ یعقوبی، ابن واضح، *البلدان*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ نیز:
Iranica; Minorsky. V. , Comm., Hudud Al-Alam, London, 1937.

سیدعلی آل داود

آلِ فَضْلویه، نک: اتابکان شبانکاره

آلفونسو،[1] نام شماری از امیران و شاهان مسیحی اسپانیا و پرتغال، که بیش‌تر در روزگار فرمانروایی امیران مسلمان اندلس می‌زیستند و بر سر چیرگی بر شهرهای آن سرزمین با آنها در جدال بودند. آلفونسو در منابع اسلامی به شکلهای الفنش، الفنس، ادفونش، اذفونش، الفونش و اذفنش آمده است. برخی از آنان که از جهات نظامی و سیاسی یا فرهنگی اهمیّت بیش‌تری دارند، اینانند:

۱. آلفونسوی اوّل (حک ۱۲۲ یا ۱۳۵ـ۱۴۰ یا ۱۴۲ق/۷۴۰ یا ۷۵۲ـ۷۵۷ یا ۷۵۹م)، در سلسله شاهان اسپانیا معروف به کاتولیک است. هنوز دیر زمانی از چیرگی طارق‌بن زیاد بر طُلَیْطُله[2] و تسلّط مسلمانان بر شبه‌جزیرهٔ ایبری سپری نشده بود که به سبب رقابتهای سخت میان فاتحان، نیروی مسلمانان به ویژه در شمال غربی اندلس به سستی گرایید و امیران محلّی از این فرصت برای ستیز با فرمانروایان جدید سود بردند. نخستین ضربه‌ها را پلایو[3] که پیش از آن از مقابل مسلمانان گریخته و در گوشه‌ای از جلیقیه[4] با اندکی از یارانش پناه گرفته بود (*اخبار مجموعه*، ۲۸)، وارد ساخت و مسلمانان را در کوبادونگا[5] نزدیک اوئیدو[6] در آستوریاس[7] شکست داد (وات، 42) و در همین شهر حکومتی بنیاد گذاشت. وی پس از آن چندان نزیست و پسرش فافیلا[8] نیز دو سال پس از او درگذشت و نوبت به آلفونسو دامادِ پلایو و حاکم کانتابریا[9] (دوزی، 411) رسید که حکومت قلمرو خود و آستوریاس را در دست گرفت.

1. Alfonso 2. Toleda 3. Pelayo 4. Goalicia 5. Covadonga 6. Oviedo 7. Astorias 8. Fafila 9. Cantabria

در این میان، گذشته از نابسامانیهای ناشی از جنگهای درونی میان امیران مسلمان و شورش بربرها در ایالتهای شمالی اسپانیا، قحطی ویرانگر سال ۱۳۳ق/۷۵۱م (ابن‌عذاری، ۳۹/۲) که موجب مهاجرت مسلمانان از سرزمینهای شمال رود دوئرو[1] به سوی جنوب (سامرایی، ۱۱۱) یا آفریقا شد، آلفونسو را که از سوی بومیان جلیقیه نیز به شاهی برگزیده شده بود (دوزی، 411)، بر آن داشت که برای توسعهٔ قلمرو خود دست به حمله زند. وی به سرعت تا لئون[2] پیش رفت و بر چند شهر و دژ دست یافت و تقریباً $\frac{1}{4}$ شبه‌جزیره را از دست مسلمانان بیرون کشید (سامرایی، ۱۱۳). از این پس حملات امیران مسیحی اسپانیا اندک اندک شکل جدّی و سازمان‌یافته‌ای به خود گرفت. دربارهٔ آغاز حکومت و تاریخ درگذشت آلفونسو اختلاف بسیار هست. این اختلافها ناشی از تناقضهایی است که در منابع مختلف دربارهٔ مدت حکومت پلایو دیده می‌شود. ابن‌خلدون (۳۸۶/۴) مدت حکومت پلایو را ۱۹ سال و تاریخ درگذشت او را ۱۳۳ق/۷۵۱م دانسته و نوشته است که آلفونسو پس از مرگ پسر پلایو در ۱۳۵ق/۷۵۲م، زمام امور را در دست گرفت و در ۱۴۲ق/۷۵۹م درگذشت. بنابراین آلفونسو می‌بایست حدود ۸ سال حکومت کرده باشد، امّا همو در همان‌جا آشکارا حکومت او را ۱۸ سال دانسته است. نیز ابن‌اثیر مدت حکومت آلفونسو را ۱۸ سال و تاریخ مرگ او را ۱۴۰ق/۷۵۷م یاد کرده است (۵۰۰/۵). پس می‌بایست در ۱۲۲ق/۷۴۰م، بر تخت نشسته باشد. از سوی دیگر مؤلف ناشناختهٔ *اخبار مجموعه* (ص ۶۲) بر آن است که پلایو در سال ۱۳۳ق/۷۵۱م، بر مسلمانان تاخت؛ و اگر گزارش ابن‌خلدون درست باشد، او می‌بایست اندکی پس از این درگذشته باشد. با اینهمه، وات (ص 42) روایت ابن‌اثیر را پذیرفته و حایک (ص ۸۴) نیز حکومت پلایو را میان سالهای ۹۹تا۱۲۰ق/۷۱۸ تا ۷۳۸م، دانسته که با توجه به ۲ سال حکومت فافیلا، آلفونسو می‌بایست از سال ۱۲۲ق/۷۴۰م، رشتهٔ کارها را به دست گرفته باشد. اختلاف روایتها در این باره شاید ناشی از آن باشد که وی مدتی پیش از آنکه حکومت آستوریاس و سپس جلیقیه را در دست گیرد، در کانتابریا فرمان می‌رانده است. احتمال دارد مقصود ابن‌خلدون که حکومت او را پس از سال ۱۳۵ق/۷۵۲م دانسته (و روایت نویسندهٔ *اخبار مجموعه* از قیام پلایو در سال ۱۳۳ق/۷۵۱م، می‌تواند مؤیّد آن باشد)، حکومت او بر آستوریاس بوده است.

آلفونسو به سبب ساختن کلیساها و دیرهایی در متصرفات خویش، مشهور گشت و از همین رو لقب کاتولیک یافت. آلفونسوی یکم در سلسلهٔ شاهان آستوریاس و لئون و کاستیل هموست.

۲. آلفونسوی دوم (حک ۱۷۵-۲۲۷ق/۷۹۱-۸۴۲م)، در سلسله شاهان اسپانیا معروف به پارسا، پسر فروئلا[3] و نوادهٔ آلفونسوی اوّل. وی پس از کناره‌گیری برمودو[4] امیر لئون، افزون بر آستوریاس و جلیقیه، امارت آنجا را نیز در دست گرفت (عنان، *دولة الاسلام*، ۲۲۳/۱) و در پی تحریکات فرانسویان که از سالها پیش مسیحیانِ باسک[5] و جلیقیه را بر مسلمانان می‌شوراندند (همانجا)، با قبایل باسک متحد شد. در ۱۷۸ق/۷۹۴م هشام‌بن عبدالرحمن، خلیفهٔ اموی اندلس، سپاهی با عبدالملک‌بن عبدالواحدبن مغیث به تصرف جلیقیه فرستاد. وی به سرعت دست به پیشروی زد و به داخل شهر نفوذ کرد و پس از ویران کردن کاخ آلفونسو و کلیساهای آن دیار، غنیمت بسیار برگرفت (ابن‌اثیر، ۱۴۴/۶). سال بعد خلیفه همین عبدالملک و به قولی برادرش عبدالکریم (ابن‌عذاری، ۶۶/۲) را به جلیقیه روانه کرد. آلفونسو با برخورداری از کمکهای امیر باسک و همسایگانش به مقابله برخاست. عبدالملک به اَستُرقه در داخل خاک جلیقیه رسید و آمادهٔ جنگ با آلفونسو شد، ولی آلفونسو از برابر او گریخت و عبدالملک با تعقیب او بسیاری از مردانش را کشت و دست به چپاول و ویرانگری زد (ابن‌اثیر، ۱۴۶/۶). با اینهمه، آلفونسو دست از حملات پراکندهٔ خویش برنداشت تا سرانجام در ۱۸۵ق/۸۰۱م بَرشلونه[6] را از قلمرو الحکم پسر هشام جدا ساخت و حتی یک چند لِشبونه[7] را هم تصرف کرد (بروکلمان، 182). در ۲۰۰ق/۸۱۶م خلیفهٔ اموی، عبدالکریم‌بن عبدالواحد را به جنگ با ارتش متّحد باسک و لئون فرستاد. عبدالکریم آنها را درهم شکست و گارسیا دایی آلفونسو در این جنگ کشته شد (سامرایی، ۱۶۷). آلفونسو تا پایان زندگی همچنان با امیران مسیحی بر ضدّ دشمنان خویش ائتلاف داشت و با امیران مسلمان در جنگ بود.

۳. آلفونسوی سوم (حک ۲۵۴ - ۲۹۶ ق/ ۸۶۸ - ۹۰۹م)، در سلسلهٔ شاهان اسپانیا ملقّب به کبیر. وی چون به فرمانروایی نشست، بازماندهٔ مسلمانان لئون را از میان برداشت و متصرّفات خود را به سوی جنوب تا رود دوئرو گسترش داد و در آنجا چند دژ استوار برآورد که مرکز حملات مسیحیان به قلمرو مسلمانان شد (عنان، *تراجم اسلامیة*، ۱۷۱، ۱۷۲). از سوی شمال نیز به رود تاجُه[8] رسید. و بخشی از پرتغال و کاستیل قدیمی را بر متصرّفات خود افزود. جنگهای پیوستهٔ وی با مسلمانان به ناچار موجب افزایش مالیاتها شد. از این رو مردم قلمرو آلفونسو به رهبری پسر او موسوم به گارسیا سر به شورش برداشتند (۲۷۴ ق/ ۸۸۷م)، اما آلفونسو شورش را سرکوب کرد و گارسیا را به زندان افکند. در ۲۸۸ ق/ ۹۰۱م، احمدبن معاویه، پسر خلیفهٔ اموی به قصد ایجاد جبههٔ نیرومندی در برابر آلفونسو که به موازات ضعف روزافزون امویان نیرو یافته بود، خود را مهدی موعود خواند و بربرها را به گرد خویش فراهم آورد و به سُموره تاخت. آنگاه آلفونسو را بیم داد که اگر اسلام نیاورد، شهر را ویران خواهد کرد. آلفونسو برای پیکار از شهر بیرون آمد، ولی گرفتار طغیان رود شد و مسلمانان بر آنها حمله بردند و آلفونسو به ناچار واپس نشست (دوزی،

1. Duero 2. Leon 3. Fruela 4. Vermudo 5. Basque (Navarra) 6. Barcelona 7. Lisbon 8. Tagus

413) و ابن‌معاویه از آنجا برخاست. در روزگار آلفونسو مردی به نام عبدالرحمن بن مروان جلیقی، در بخشی از جلیقیه به پشتیبانی آلفونسو امارتی بنیاد کرد و برضد امیران مسلمان اندلس به فعالیت پرداخت (حتی، ۶۶۳/۲). آلفونسو در ۲۹۶ ق/ ۹۰۹م، به سبب نابسامانیهای ناشی از جنگهای پیوسته در قلمرو خود، به ناچار از تخت کناره گرفت و متصرفاتش را میان ۳ پسر خویش بخش کرد و چندی بعد در ۲۹۹ ق/ ۹۱۲م، درگذشت (ابن عذاری ۱۵۴/۲). آلفونسوی سوم در سلسلهٔ شاهان آلتوریاس و لئون و کاستیل هموست.

۴. آلفونسوی ششم (حک ۴۵۷ ـ ۵۰۱ ق/ ۱۰۶۵ ـ ۱۱۰۸م)، در سلسلهٔ شاهان اسپانیا و آلفونسوی یکم در سلسلهٔ شاهان کاستیل، ملقّب به دلاور و یکی از مشهورترین شاهان اسپانیا در دورهٔ اسلامی. وی پس از مرگ فردیناند، لئون را از او به ارث برد، ولی برادرش سانچو امیر قشتاله یا کاستیل بر او شورید و آلفونسو که شکست خورده بود، به طلیطله نزد مأمون بن اسماعیل، امیر بنی ذی‌النّون پناه برد (ابن ابار، ۱۴۲/۲، حاشیه؛ قس: ابن اثیر، ۱۴۲/۱۰) و پس از قتل سانچو (۴۶۴ق/۱۰۷۲م) شاه کاستیل شد و در ۴۶۵ ق/ ۱۰۷۳م، جلیقیه را از برادر دیگرش گارسیا گرفت و چون نیرویش افزون‌تر شد، با تأیید پاپ و کمکهای هوگ اول، دوک بورگاندی شوهر خواهر خود (رانسیمان، ۱۲۰/۱)، به دست‌اندازی بر قلمرو ملوک‌الطوایف مسلمانان که سخت با یکدیگر در نزاع بودند، پرداخت و برخی از آنها را به فرمان خویش در آورد (مقری، ۴۳۸/۱). این کامیابیها سبب شد که آلفونسو برای تسخیر شهرهای بزرگ اندلس که در دست امیران مسلمان بود، دست یازد. در نخستین گام به طلیطله پایتخت بنی‌ذی النّون تاخت که روزگاری از بیم برادر خود به آنان پناه برده و پذیرفته شده بود. وی مدتی پس از محاصرهٔ شهر، سرانجام در صفر ۴۷۸ ق/ ژوئن ۱۰۸۵م (قس: حمیری ۸۳)، القادر یحیی بن اسماعیل ذی‌النون را مجبور به تسلیم کرد و بر طلیطله، شهری که ۳۷۲ سال در دست مسلمانان بود و استوارترین دژ اندلس شمالی به شمار می‌رفت، چیره گشت (ابن خلکان، ۲۷/۵). برخی گفته‌اند که محاصرهٔ طلیطله ۷ سال به طول کشید (ابن اثیر، ۱۴۲/۱۰؛ مقری، ۳۵۲/۴). بر اساس روایتی دیگر، مردم طلیطله از بیداد القادر سر به شورش برداشتند و او ناچار شد به یکی از دژهایش بگریزد. سپس عمربن مظفّربن افطس شهر را تسخیر کرد. القادر از آلفونسو یاری خواست و چون شهر را به قهر گشود، آن را به آلفونسو واگذاشت (ابن بسّام، ۱(۴)/۱۲۶ ـ ۱۲۷؛ ابن سعید، ۱۳/۲).

در این روزگار المعتمدعلی‌الله ابوعبدالله محمد بن عباد از بزرگ‌ترین امیران اندلس، شهرهایی چون قُرطبه[1] و اِشبیلیّه[2] را در اختیار داشت و هر ساله به آلفونسو خراج می‌داد. پس از آنکه آلفونسو طلیطله را تسخیر کرد، معتمد خراج فرستاد، ولی آلفونسو از پذیرفتن آن سرباز زد و کس فرستاد و بیم داد که اگر معتمد همهٔ دژهای خود را در ارتفاعات قلمروش به آلفونسو تسلیم نکند، قرطبه را تصرف خواهد کرد. معتمد فرستادهٔ آلفونسو را کور کرد و همراهانش را کشت. از آن سوی آلفونسو که آهنگ قرطبه کرده بود، چون طغیان معتمد را دانست، به طلیطله بازگشت تا ساز و برگ جنگ آماده سازد، و معتمد نیز به اشبیلیه رفت (ابن اثیر، ۱۴۲/۱۰، ۱۴۳). بزرگان قرطبه که از حملهٔ آلفونسو سخت بیمناک شده بودند، با تأیید معتمد، کس به نزد یوسف ابن تاشفین امیر مرابطین فرستادند و او را به اندلس خواندند. ابن تاشفین در ۴۷۹ ق/ ۱۰۸۶م وارد اندلس شد و معتمد به او پیوست (همو، ۱۵۲/۱۰). سپاه مشترک مرابطین و بنی عباد به سرکردگی ابن تاشفین، بی‌درنگ به‌نبرد باآلفونسو شتافت و او را در رجب ۴۷۹ق /اکتبر ۱۰۸۶م، در زلاّقه[3] به سختی درهم شکست (ابن خلکان، ۱۱۵/۷ ـ ۱۱۷؛ قس: ابن خلدون، ۳۹۱/۴، ۳۹۲) و جلو پیشروی او را گرفت. با اینهمه به دلیل رقابتها و جدالهای سخت میان ملوک‌الطوایف و توقف ابن تاشفین از پیشروی و بازگشت به مغرب، تغییر عمده‌ای در اوضاع پدید نیامد، زیرا هنوز مناطق ساحلی شرقی از بلنسیه[4] تا لورقه[5] در دست آلفونسو بود و پادگان دژ لبیط[6] میان لورقه و مرسیه[7] تسلط او را بر این مناطق تضمین می‌کرد؛ خاصه که پس از نبرد زلاقه، جنگجویان صلیبی برای یاری آلفونسو و سرکوب مسلمانان پیوسته وارد اسپانیا می‌شدند (رانسیمان، ۱۲۱/۱). چنین بود که ابن تاشفین برای بار دوم به دعوت امرای اندلس به ویژه المعتمد وارد آن سامان شد (۴۸۱ ق/۱۰۸۸م) و دژ لبیط را محاصره کرد. آلفونسو برای جلوگیری از چیرگی وی به آن سوی تاخت. و ابن تاشفین که اینک از پراکندگی سخت امیران مسلمان از نزدیک آگاه شده بود، واپس نشست (عنان، *عصرالمرابطین*، ۴۱/۱؛ وات، *اسپانیای اسلامی*، ۱۱۶) و چندی بعد خود به تسخیر شهرهای اندلس و سرکوب ملوک الطوایف پرداخت. شگفت اینجاست که پاره‌ای از امرای مسلمان که از او بر ضدّ آلفونسو یاری خواسته بودند، اینک به آلفونسو پیوستند، چنانکه وقتی ابن تاشفین خواست اشبیلیه را تصرف کند، المعتمد با آلفونسو برضد مرابطین همداستان شد (عنان، *تراجم اسلامیة*، ۲۱۶).

آلفونسو به رغم پیکار سخت مرابطین با او، دست از توسعهٔ قلمرو خود برنداشت. دو پیکار مهم دیگر از او یاد شده است: در ۴۸۵ ق/ ۱۰۹۲م به قلمرو مسلمانان تاخت، ولی به سختی شکست خورد (ابن اثیر، ۲۰۲/۱۰)؛ در اواخر عمر نیز به پیکار دیگری دست زد، ولی این بار نیز مرابطین او را درهم شکستند و پسرش سانچو کشته شد. این پیکار اخیر به نبرد اقلیش مشهور است و پس از زلاقه، معروف‌ترین پیکار میان دو طرف در اندلس به شمار رفته است. آلفونسو سرانجام در ۵۰۱ ق/ ۱۱۰۸م (ابن خلدون، ۳۹۲/۴) و به قولی ۵۰۲ ق/ ۱۱۰۹م (دوزی، 724) درگذشت و چون پسر نداشت، دختر خود اوراکا[8] همسر کنت ریموند را به جانشینی برگزید (عنان، *عصرالمرابطین*، ۴۷۸/۱).

---

1. Cordova 2. Sevilla Zallaga 4. Valencia 5. Lorca 6. Aledo 7. Murca 8. Urraca

۵. آلفونسوی هفتم (حک ۵۲۰ ـ ۵۵۲ ق/ ۱۱۲۶ ـ ۱۱۵۷م)، در سلسلهٔ شاهان اسپانیا و آلفونسوی دوم در سلسلهٔ شاهان کاستیل، ملقب به امپراتور. او پسر ریموند، کنتِ بورگاندی و اوراکا دختر آلفونسوی ششم اسپانیا بود. نخست در جلیقیه فرمان می‌راند و چون در خردسالی به حکومت نشسته بود، در پاره‌ای از منابع کهن از او، با عنوان السُّلَیطین (یا شاه خردسال[1]) یاد شده است (ابن ابار ۲۴۹/۲). در همین روزگار میان وی از یک سو و مادرش ملکه اوراکا که در کاستیل فرمان می‌راند و شوهر دوم او آلفونسوی یکم آراگون که داعیهٔ سلطنت اسپانیا داشت از سوی دیگر، رقابتهای سخت پدید آمد. سرانجام در میانه صلح شد و مقرّر گشت که مادر و پسر به اشتراک در جلیقیه و آستوریاس ولئون فرمان برانند و کاستیل از آنِ اوراکا باشد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۴۸۴/۱). وی پس از مرگ اوراکا به گستردن قلمرو خود در اراضی امرای مسیحی پرداخت و سرقسطه[2] و بخشهایی از کاستیل را تصرف کرد و پس از مرگ آلفونسوی یکم آراگون، از سوی مجلس شورای لئون به سال ۵۲۹ق/ ۱۱۳۵م امپراتور خوانده شد. چندی بعد حملات خود را به قلمرو مسلمانان آغاز کرد. اگرچه به سال ۵۳۲ ق/ ۱۱۳۸م از مرابطین شکست خورد، ولی سال بعد توانست بر دژ استوار ارنبه یا اوریخا[3] نزدیک طلیطله چیره شود و با پاره‌ای از امیران مسلمان برای مقابله با موحدین و دفع مرابطین همداستان گردد. در ۵۳۴ ق/ ۱۱۴۰م سیف‌الدوله احمد آخرین امیر بنی هود، دژ روطه[4] را که از ارزش نظامی ویژه‌ای برخوردار بود، در ازای بخشی از طلیطله به آلفونسو واگذاشت و مقرر شد که در مقابل حمایت آلفونسو از او در برابر مرابطین خراج بپردازد (پالنسیا، ۲۳). نیز پس ازقتل تاشفین بن علی بن یوسف و آغاز شورش بر ضد مرابطین، سیف‌الدوله به یاری آلفونسو قرطبه را اشغال کرد (ابن ابار، ۲۴۹/۲، ۲۵۰)، اما آلفونسو به صلاح‌دید امیران دولت، به سبب حمله موحدین به جزیرة الخضراء[5] (۵۳۹ ق/۱۱۴۴م) از آنجا واپس نشست و یحیی ابن غانیه را بر قرطبه گمارد (ضبی، ۴۵). وی که به دلیل ضعف مرابطین، نیروی بازدارنده‌ای در برابر خویش نمی‌دید، به حملات خود ادامه داد تا در ۵۴۲ ق/ ۱۱۴۷م بر دژ بسیار مهم المریه[6] چیره شد. در ۵۴۵ق/ ۱۱۵۰م به قرطبه که موحدین آن را از ابن غانیه گرفته بودند، حمله برد. امیر عبدالمؤمن موحدی لشکری به مقابله فرستاد و امیر شهر به نام ابوالغمر سائب، قرطبه را به یحیی بن میمون سپهسالار لشکر موحدین تسلیم کرد. از این رو آلفونسو دست از محاصره برداشت و بازگشت (مقری ۳۷۸/۴؛ قس: ضبی، ۴۵). آلفونسو دژ المریه را ۱۰ سال در دست داشت تا سرانجام عبدالمؤمن موحدی در ۵۵۲ ق/۱۱۵۷م آن را بازستاند (ابن خطیب، ۲۷۹) و کوششهای آلفونسو و هم پیمانش محمدبن سعدبن مردنیش، امیر اندلس خاوری، برای رویارویی با موحدین به جایی نرسید (عنان، *عصرالمرابطین*، ۵۱۱/۱). آنگاه یحیی بن علی بن غانیه را یاری کرد تا بر جزیرةالخضراء چیره گشت (ابن ابار، ۲۰۵/۲، حاشیه). با اینهمه، به سبب نیروی روزافزون موحدین که شهرهای المریه و بیاسه و اُبَّذه را اشغال کرده بودند (پرووِنسال، ۷۱ ـ ۷۶)، نتوانست پیشروی چندانی در قلمرو مسلمانان بکند، تا سرانجام در ۵۵۲ ق/ ۱۱۵۷م درگذشت.

۶. آلفونسوی هشتم (حک ۵۵۳ـ۶۱۱ ق/ ۱۱۵۸ـ۱۲۱۴م)، در سلسله شاهان اسپانیا و آلفونسوی سوم در سلسله شاهان کاستیل، ملقب به شریف. وی نوادهٔ آلفونسوی هفتم و پسر سانچوی سوم است. پدرش قبل از مرگ سرپرستی او را به کنت گوتیرو فرناندز از خانوادهٔ کاسترو واگذاشت و به همین سبب رقابت میان این خاندان و خانوادهٔ رقیب آن، موسوم به لارا سخت بالا گرفت و سرپرستی او دست به دست گشت تا سرانجام به ۱۱ سالگی رسید و به درخواست امرای دولت در کاستیل زمام امور را در دست گرفت. در این روزگار ابویعقوب یوسف اول موحدی در اندلس که می‌کوشید ویرانیهای ناشی از جنگهای مستمر میان مسیحیان و مسلمانان را ترمیم کند، با امیران مسیحی و از جمله آلفونسو صلح کرد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۹۰/۲) و به مراکش بازگشت (۵۷۱ ق/ ۱۱۷۵م)، اما آلفونسو چندی بعد صلح را نقض کرد و بر قلمرو مسلمانان تاخت. ابوعلی حسین امیر اشبیلیه و ابوالحسن علی امیر قرطبه، پسران ابویعقوب به فرمان پدر بر اراضی طلیطله وطلبیره[7] تاختند و آلفونسو به ناچار واپس نشست (۵۷۳ ق/۱۱۷۷م)، اما مدتی بعد دوباره به تکاپو پرداخت و دسته‌هایی را به مالقه[8] و غرناطه[9] روانه کرد و سرزمینهای میان قرطبه و اشبیلیه را به تصرف خود درآورد. سپس به شهر استجه[10] تاخت، ولی ابومحمدبن طاع الله الکومی امیر آنجا حملهٔ او را دفع کرد. آنگاه آلفونسو دژ شنتفیله[11] واقع در میان قرطبه و اشبیلیه را تصرف کرد (همو، ۱۰۲/۲، ۱۰۳). وی همچنان به پیشروی خود ادامه می‌داد تا در ۵۸۶ ق/ ۱۱۹۰م ابویعقوب یوسف المنصور موحدی وارد اندلس شد. آلفونسو که تاب پایداری در برابر سپاه تازه نفس موحدین را در خود نمی‌دید، صلحی به مدت ۵ سال با المنصور منعقد ساخت، اما مدتی به پایان دورهٔ صلح باقی مانده بود که آلفونسو به تعرض گسترده‌ای دست زد. المنصور به اندلس بازگشت و آمادهٔ جنگ شد، اما در بستر بیماری افتاد و ناچار به مراکش رفت (ابن خلکان، ۴/۷ ـ ۸). آلفونسو که بعید می‌دانست امیر موحدی، بار دیگر برای نبرد به اندلس باز گردد، او را به جنگ برانگیخت (ابن عبری، ۲۲۴)، المنصور که از یک سوی از سستی امیران مسلمان اندلس آگاه بود و از سوی دیگر می‌اندیشید که اگر آلفونسو به پیشروی ادامه دهد، در اندک مدتی سراسر اسپانیا را زیر نگین در خواهد آورد، آهنگ جنگ کرد و به اندلس آمد و در اشبیلیه

1. Rex Parvus 2. Zaragoza 3. Oreja 4. Rueda 5. Algeciras 6. Almeria 7. Talavera 8. Malaga 9. Granada 10. Ecija 11. Santafila

مستقر شد (حمیری، ۱۳). در شعبان ۵۹۱ ق/ اوت ۱۱۹۵م در محلّی به نام الارک[1] در کنار دژ رباح واقع در شمال قرطبه میان دو سپاه جنگ شد و آلفونسو به سختی شکست خورد (ابن اثیر، ۱۱۵/۱۲) و به طلیطله گریخت و سر تراشید و سوگند یاد کرد که انتقام گیرد. در جنگ دیگر هم المنصور پیروز شد و به پیشروی خود به سوی شمال ادامه داد. از سوی دیگر آلفونسوی نهم برای گستردن قلمرو خود با المنصور همداستان شد و به اراضی کاستیل تاخت (عنان، *عصر المرابطین*، ۲۱۹/۲). المنصور نیز در مسیر خود طلیطله را به محاصره گرفت. مادر و دختران آلفونسو به شفاعت از شهر خارج شدند و المنصور دست از محاصره برداشت و شهر را به آنها باز نهاد (مقری، ۴۴۳/۱، ۴۴۴). سپس آلفونسوکس در طلب صلح فرستاد و برای مدت ۵ سال دیگر در میانه صلح شد (ابن خلکان، ۹/۷). از آن پس، اگرچه آلفونسو گه‌گاه دست به حملاتی می‌زد، ولی نبردی جدّی میان وی و موحدین در نگرفت تا آنکه در ۶۰۸ ق/ ۱۲۱۱م محمدالنّاصر موحدی دژ شَلْبَطَرّه و به قولی دژ رباح را تسخیر کرد (حمیری، ۱۰۹) و همین معنی باعث اتحاد سران کاستیل، لئون، ناوار و آراگون به رهبری آلفونسو شد و به جنگی بزرگ در محلی معروف به حصن العقاب یا ناواس دِتولوسا (صفر ۶۰۹ ق/ ژوئیهٔ ۱۲۱۲م) و شکست امیر موحدی انجامید (مقری، ۴۴۶/۱). این شکست سرآغازِ عقب‌نشینی تدریجی مسلمانان و گسترش نفوذ و سلطهٔ واقعی شاهان مسیحی اسپانیا بود. پس از مرگ الناصر (۶۱۰ ق/ ۱۲۱۳م)، نیروی موحدین سخت رو به سستی نهاد و آلفونسو بر بسیاری از دژهای آنان چیره گشت (ابن خلدون، ۳۹۲/۴)، اما خود نیز پس از او چندان نماند و در ۶۱۱ ق/۱۲۱۴م درگذشت. آلفونسوی هشتم در ۶۰۶ ق/۱۲۰۹م نخستین مدرسهٔ اسپانیایی را در بلنسیه تأسیس کرد.

۷. آلفونسوی نهم (حک ۵۸۴ ـ ۶۲۷ ق/ ۱۱۸۸ ـ ۱۲۳۰م)، در سلسله شاهان اسپانیا. در یورش ابویعقوب یوسف المنصور به قلمرو آلفونسوی هشتم پس از نبرد الارک، با امیر موحدی همداستان شد و بر اراضی کاستیل تاخت. پس از آن آلفونسوی هشتم به انتقام این حملات، به یاری امیر آراگون به لئون حمله برد و غنایم بسیار به چنگ آورد. آلفونسوی نهم به رغم آنکه پاره‌ای اوقات با امیران مسلمان بر ضدّ رقیبان مسیحی خویش عقد اتحاد می‌بست، از یورش به قلمرو مسلمانان خودداری نمی‌کرد، چنانکه در ۶۱۶ ق/ ۱۲۱۹م به قاصرش[2] از معتبرترین دژهای مسلمانان تاخت و آنجا را محاصره کرد، اما به سبب دفاع محافظان دژ واپس نشست. با اینهمه، از جنگ بازننشست تا سرانجام ۶ سال بعد آنجا را به کمک کاستیلیها تصرف کرد (۶۲۲ ق/ ۱۲۲۵م). سپس به غرب اندلس راند و بر دژ منتانجش[3] چیره شد و سرانجام با شکستن سپاهِ ابن هود، یکی از بزرگ‌ترین مواضع مسلمانان یعنی مارده (عنان، *عصر المرابطین*، ۳۴۰/۲، ۳۹۹) را تسخیر کرد (۶۲۷ ق/ ۱۲۳۰م). آلفونسو اندکی پس از این پیروزی درگذشت. آلفونسوی نهم در سلسله شاهان لئون و کاستیل همو‌ست.

۸. آلفونسوی دهم (حک ۶۵۰ ـ ۶۸۳ ق/ ۱۲۵۲ ـ ۱۲۸۴م)، در سلسله شاهان اسپانیا و سلسله شاهان لئون و کاستیل، ملقب به خردمند و منجم، پسر و جانشین فردیناند سوم. در روزگار پدر در طلیطله می‌زیست. آنگاه که اهالی مرسیه به فرمان فردیناند گردن نهادند، آلفونسو به دستور پدر، همراه با احمدبن محمد بن هود وارد مرسیه شد. در ۶۴۲ ق/ ۱۲۴۴م به دستور پدر به منطقهٔ جیان[4] تاخت و بر دژ ارجونه موطن بنی نصر مستولی شد و سپس به سوی جنوب رفت و غرناطه را محاصره کرد، ولی چون دچار خسارتی سنگین شد، واپس نشست (عنان، *عصر المرابطین*، ۴۳۲/۲). در ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸م بر اشبیلیه حمله برد (حمیری، ۲۲). مردم شهر که از هرگونه کمکی نومید شده بودند، شهر را تسلیم کردند. آلفونسو پس از مرگ پدر در لئون بر تخت نشست (۶۵۰ ق/ ۱۲۵۲م). وی که از سوی مادر نسب به خاندان هوهنشتاین مدعی تاج و تخت آلمان می‌برد، با صرف مبلغ گزافی امیران آن کشور را واداشت تا او را نامزد مقام فرمانروایی آلمان کردند، ولی بر آن دست نیافت. آلفونسو کار پدر را در فتح اراضی اسلامی پی گرفت و در طول سالیان، به رغم توجه بسیاری که به رواج دانش و نواخت دانشمندان داشت، میان وی و مسلمانان جنگهایی روی داد. با اینهمه نمی‌توان او را از این لحاظ با اسلافش مقایسه کرد، زیرا پیروزیهای چندانی به دست نیاورد. در این ایام بود که دولت موحدی به شدت رو به سستی نهاد و ملوک‌الطوایف باز نیرو یافتند. المرتضی لأمرالله آخرین خلیفهٔ موحدی کشته شد (۶۶۵ ق/ ۱۲۶۷م) و فرزندان او توسط پسر عمویشان ابودبوس الواثق بالله به زندان افکنده شدند، اما ابویوسف مرینی آنان را در اوایل ۶۶۸ ق/ ۱۲۶۹م آزاد ساخت و آنان به آلفونسوی دهم پناه بردند و سالها در اشبیلیه تحت حمایت او زیستند. در ۶۸۱ ق/۱۲۸۲م اوضاع قلمرو آلفونسو به دلیل سیاستهای مالی نابخردانه‌اش، سخت رو به پریشانی نهاد و به شورش پسرش سانچو بر ضدّ او (ابن‌خطیب، ۵۷۲) و بر کناری وی انجامید. آلفونسو سرانجام در اشبیلیه درگذشت و پیکرش را در سمت قبلهٔ جامع اعظم آن شهر (حمیری، ۲۲) که ظاهراً در روزگار او به کلیسا تبدیل شده بود، به خاک سپردند. شهرت آلفونسوی دهم بیش‌تر به سبب فعالیتهایی است که در نقل و ترجمهٔ دانشها از شرق اسلامی به اروپا کرد، ولی در کار حکومت و سیاست توفیقی نیافت. او به پژوهش در علوم ریاضی و نجوم و پزشکی اسلامی سخت اهتمام می‌ورزید و به همین سبب او را پادشاه ۳ ملت نصارا و مسلمان و یهود خواندند (زرین‌کوب، ۳۸۷/۱). وی که خود شاعر و مورخ بود و به نجوم علاقه داشت، دانشمندان را بسیار بنواخت و مراکز علمی معتبری در اسپانیا پدید آورد. پیش از آنکه به جای پدر بر تخت نشیند، بیش از ۵۰ تن از دانشمندان مسلمان و مسیحی را گردآورد، و آنان از ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸م تا ۶۵۰ ق/ ۱۲۵۲م جداول آلفونسی را ترتیب دادند (روسو، ۱۳۳). این زیج در حقیقت به

1. Alarcos 2. Caceres 3. Montanchez 4. Jaen

جای زیج طلیطلی که در فعالیتهای علمی آلفونسو نقش بس مهمی داشت (کراچوفسکی، ۱۱۱/۱) و زرقالی در ۲ قرن پیش آن را در طلیطله تحریر کرده بود، تدوین شد. زیج یاد شده اکنون در دست نیست، ولی مقدمهٔ آن باقی است (سارتن، ۲۰۸۲/۲، ۲۰۸۳). به دستور همو، قرآن را به اسپانیایی ترجمه کردند (پالنسیا، ۲۸) و برخی از آثار نجومی بتّانی و ابن ابی الرّجا و ابن هیثم و زرقالی و عبدالرّحمن صوفی را نیز به این زبان برگرداندند و خود او بر برخی از آنها مقدمه نوشت.

در میان کتابهای دیگری که به دستور آلفونسو به زبان اسپانیایی ترجمه شد، می‌توان از *کلیله و دمنه*، *سرّ الأسرار* و *قانون* نام برد. او خود نیز در ترجمه دست داشت و زیج بتّانی را به اسپانیایی ترجمه کرد (حتی، ۷۳۱/۲). نیز نخستین تاریخ اسپانیا را نوشت که توسط ابن الخطیب تلخیص شد (پالنسیا، ۲۵۸). زمانی که در مرسیه بود، برای ابوبکر محمدبن احمد رقوطی مدرسه‌ای در آنجا بنیاد نهاد (همو، ۴۵۷). سپس در اشبیلیه یک مدرسهٔ عربی و لاتینی پدید آورد (۶۵۲ ق/ ۱۲۵۴م) که در آن، پزشکان مسلمان با مسیحیان همکاری می‌کردند (سارتن، ۲۰۷۸/۲) و دانشمندان بزرگی در آنجا گرد آمدند (پالنسیا، ۲۸). به سبب همین کارهای علمی بود که آلفونسوی دانا[1] و منجّم لقب گرفت.

چنین می‌نماید که وی به رغم جنگهایی که با امیران مسلمان اندلس می‌داشت، با دولتهای مسلمان خارج از اسپانیا روابط حسنه‌ای برقرار ساخته بود. چنانکه گفته‌اند پس از آنکه سیف‌الدّین قلاوون در مصر بر تخت نشست، آلفونسو هدایایی برای او فرستاد (مقریزی، ۶۶۶/۱). نیز با بایبرس‌بندقداری پیمان بازرگانی بست (حتی، ۸۵۵/۲)، اگرچه وجود این رابطه سخت مورد تردید قرار گرفته است (مقریزی، ۵۴۳/۱، حاشیه).

۹. آلفونسوی اوّل (حک ۴۹۷ ـ ۵۲۹ ق / ۱۱۰۴ ـ ۱۱۳۵م)، در آراگون[2] و ناوار، ملقب به جنگجو که در منابع اسلامی به ابن‌ردمیر هم مشهور است. پس از پدرش سانچو رامیرز در آراگون بر تخت نشست و از همان آغاز چون امیران مسیحی دیگر، به جنگهای گسترده برضدمسلمانان دست زد. ظاهراً نخستین حملهٔ جدّی خود را در۴۹۸ق / ۱۱۰۵م آغاز کرد. در این سال بر اشبیلیه تاخت، ولی از محمدبن الحاج سپهسالار مرابطین به سختی شکست خورد (حرکات، ۱۶۱). در ۵۰۲ ق / ۱۱۰۹م بنا بر وصیت آلفونسوی ششم، شاه اسپانیا، با دختراو موسوم به اوراکا، ملکهٔ کاستیل، ازدواج کرد. در۵۰۴ ق/۱۱۱۰م همراه عمادالدّوله عبدالملک‌بن مستعین‌بن هود، که اندکی پیش علی‌بن یوسف مرابطی سرقسطه را از او گرفته بود، به آن دیار تاخت، ولی کاری از پیش نبرد و عقب نشست (عنان، *عصرالمرابطین*، ۷۴/۱). در این میان، با بلند پروازی اوراکا که می‌کوشید به استقلال فرمان براند و نیز با مخالفت روحانیان و امرایی که ازدواج او را با اوراکا، موجب از دست رفتن حقوق آلفونسو (آلفونسوی هفتم، شاه آیندهٔ اسپانیا، پسر اوراکا از نخستین شوی وی) می‌دانستند، روبه‌رو شد. مجادلات وسیعی که پیامد این اختلافها بود، سرانجام به جدایی اوراکا و آلفونسو انجامید. وی که مدتی از هدف اصلی خویش یعنی تصرف قلمرو امرای مسلمان بازمانده بود، پس از آن، حملات خود را از سر گرفت. در ۵۱۲ ق / ۱۱۱۸م مدتی پس از پایان جنگ اول صلیبی، احساسات ضدّاسلامی در اروپا به اوج خود رسید و حتی کنگرهٔ اسقفان در شهر تولوز فرانسه مقرر داشت که جنگی صلیبی با مسلمانان اسپانیا برپا شود. از این رو امرای بَشْکُنِش[3] و قطلونیه[4] و آراگون گرد آمدند و با یاری جنگجویان فرانسوی که از شام باز می‌گشتند، به سرکردگی آلفونسو بر سرقسطه حمله بردند. عبداللهبن مزدلی امیر آن سامان به مقابله برخاست، اما پس از جنگهایی که روی داد، سرانجام آلفونسو شهر را تصرف کرد (سامرایی ۷۲؛ بروکلمان، ۲۰۶؛ قس: پالنسیا، ۴۹۸). در این ایام، علی‌بن یوسف مرابطی که پی‌درپی اخبار پیشروی آلفونسو در اراضی اسلامی اندلس را دریافت می‌کرد، به برادر خود ابراهیم‌بن یوسف امیر اشبیلیه نوشت که به جنگ امیر آراگون برود و نیز طیّ نامه‌هایی از امرای مسلمان اندلس خواست که ابراهیم را یاری رسانند.

نیروهای مشترک ابراهیم بن یوسف، ابن زیاد امیر قرطبه، محمدبن تینغمر امیر غرناطه و ابویعقوب ینتان‌بن علی، امیر مرسیه و تنی دیگر از سرکردگان به شمال تاختند و با آلفونسو که در کار تسخیر دژ ایّوب بود و به روایتی آن را تسخیر کرده بود (عنان، *عصرالمرابطین*، ۱۰۳/۱)، در محلی به نام کتنده یا قتنده نزدیک دورقه روبه‌رو شدند (۵۱۴ ق / ۱۱۲۰م). پس از جنگی سخت، نیروی مسلمانان به سختی شکست خورد و کشتهٔ بسیار بر جای نهاد (ابن‌اثیر، ۵۸۶/۱۰). عامل دیگری که پیروزیهای آلفونسو را تسریع می‌کرد و بلکه انگیزهٔ حملات او را به شهرهای زیر فرمان امرای مسلمان به شمار می‌رفت، آن بود که مسیحیان این شهرها، آلفونسو را به حمله و تسخیر موطن خود تشویق می‌کردند و از یاری وی دریغ نمی‌ورزیدند، چنانکه در ۵۲۰ ق/ ۱۱۲۶م به تشویق و پشتیبانی نظامی مسیحیان غرناطه، به جنوب غربی اندلس تاخت و در خاور غرناطه در محلی به نام القصر[5] اردو زد (حرکات، ۱۵۱؛ قس: ابن‌اثیر، ۶۳۱/۱۰، که ظاهراً غرناطه را با قرطبه اشتباه کرده است). با اینهمه، چون با مقاومت سختی روبه‌رو شد، عقب نشست و به دژ آرنِسول[6] رفت (ابن‌اثیر، ۶۳۱/۱۰). ابوطاهر تمیم، برادر علیّ‌بن یوسف مرابطی، برای سرکوب آلفونسو لشکر به آنجا برد، ولی در نزدیکی شهر یهودی‌نشین لوسنا از او شکست خورد (بروکلمان، ۲۰۶). آلفونسو در پی این پیروزی به غرناطه تاخت، اما این‌بار نیز چون سپاهی از مغرب برای جلوگیری از پیشروی او وارد

---

1. El Sabio 2. Aragon 3. Basque 4. Catalonia 5. Alcazar 6. Arinsol

اندلس شده بود، واپس نشست (حرکات، ۱۶۶). آخرین جنگ معروف آلفونسو در ۵۲۸ ق / ۱۱۳۴م رخ داد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۱۲۴/۱). او در این سال به اندلس تاخت و شهر افراغه[1] را به محاصره گرفت. علی‌بن یوسف‌بن تاشفین، امیر مرابطین، زبیربن عمرو لمتونی را از قرطبه مأمور جنگ با آلفونسو کرد. از سوی دیگر یحیی‌بن غانیه امیر مرسیه و بلنسیه و نیز عبدالله‌بن عیاض امیر مارده با سپاه خویش به زبیر پیوستند. در جنگی که در گرفت، آلفونسو شکست خورد و به سرقسطه گریخت و ۲۰ روز بعد درگذشت (ابن‌اثیر، ۳۳/۱۱، ۳۴). این نبرد پس از زلاقه و اقلیش، یکی از معروف‌ترین جنگها میان مسیحیان و مسلمانان اسپانیاست.

۱۰. آلفونسوی اول (حک ۵۲۲ - ۵۸۱ ق / ۱۱۲۸ - ۱۱۸۵م)، در پرتقال و نخستین شاه آن، مشهور به آلفونسو هنریکو، و در منابع اسلامی معروف به ابن‌الرّنق یا ابن‌الرّنک. ۳ سال بیش‌تر نداشت که پدرش کنت هانری دو بورگونی، که امیر نامستقلِ پرتقال از سوی آلفونسوی هفتم اسپانیا بود، درگذشت (۵۰۶ ق / ۱۱۱۲م) و مادرش تریسا به نیابت از فرزند خردسال خود، زمام امور را در دست گرفت تا آنکه آلفونسو به ۱۸ سالگی رسید و خود را مستقل خواند (۵۲۲ ق / ۱۱۲۸م)، اما آلفونسوی هفتم که پرتقال را یکی از ایالتهای قلمرو خود می‌شمرد، لشکر به آنجا فرستاد. به این طریق میان پرتقال و کاستیل جنگ دراز مدتی، به ویژه در جنوب جلیقیه در گرفت. پس از تاجگذاری آلفونسوی هفتم در ۵۲۹ ق / ۱۱۳۵م و اطلاق امپراتور بر او، پرتقال آن را به رسمیت نشناخت و حتی آلفونسو هنریکو به جلیقیه تاخت و بخشی از آن را اشغال کرد، اما چون مرابطین به قلمرو او تاخته بودند، جلیقیه را رها ساخت. پس از عقب‌نشینی مرابطین، دوباره دست به جنگ زد، ولی این بار به سختی شکست خورد و سرانجام به صلح با آلفونسوی هفتم گردن نهاد. (عنان، *عصرالمرابطین*، ۵۲۶/۱). آلفونسو هنریکو سپس به تثبیت نفوذ و گسترش متصرّفات خویش در اراضی اسلامی پرداخت. در ۵۳۳ ق / ۱۱۳۹م در اوریکه[2] به ساحل رود تاجُه، امرای بطلیوس و باجه و اشبیلیه را درهم شکست. در ۵۳۷ ق / ۱۱۴۳م مجلس ملی شهر لامیگو[3] او را به نام شاه پرتقال خواند و آلفونسو تاجگذاری کرد. در ۵۴۲ ق / ۱۱۴۷م تعرضات خود را به سوی رود تاجه از سر گرفت و شهر شنترین[4] را به اطاعت آورد. سپس عدّه‌ای از جنگجویان صلیبی را که از انگلستان به قصد فلسطین به راه افتاده و در سواحل پرتقال لنگر انداخته بودند، تحریک کرد که وی را در تسخیر لشبونه[5] که زیدبن ابی‌بکر آن را در ۵۰۳ ق / ۱۱۰۹م از مسیحیان گرفته بود (بروکلمان، ۲۰۹)، یاری دهند. مسلمانان به دفاع در- ایستادند. محاصره ۴ ماه به درازا کشید و سرانجام مردم به شرط امان داشتن بر مال و جان خود شهر را تسلیم کردند، اما فاتحان عهد شکستند و بی‌امان دست به کشتار زدند (رانسیمان، ۲۹۸/۲، ۲۹۹).

بدین‌سان، آلفونسو حملات خود را به قلمرو مسلمانان شدت بخشید و این معنی باعث شد که ابن‌وزیر، امیر باجه برای مقابله با تجاوزهای او از عبدالمؤمن موحدی یاری خواهد (۵۴۹ ق / ۱۱۵۴م). اندکی بعد، ابومحمد عبدالله‌بن ابی‌حفص امیر اشبیلیه و ابن الحجّام امیر بطلیوس و براز امیرالمخزن، به اشارهٔ ابوزید عبدالرحمن‌بن بکیت امیر قرطبه از سوی عبدالمؤمن موحدی، به جنگ آلفونسو رفتند و دژ اطرونکس[6] را تصرف کردند و سپاهی را که برای مقابله آمده بود، درهم شکستند (عنان، *عصرالمرابطین*، ۳۴۵/۱). چندی بعد نیز امیر موحدی خود برای مقابله با آلفونسو به اندلس آمد، اما اندکی بعد سخت بیمار شد و درگذشت (۵۵۸ ق / ۱۱۶۳م). آلفونسو اینک راه را بر خود هموارتر می‌دید، اما ابویعقوب یوسف موحدی حملات جدیدی را برضد امرای مسیحی اسپانیا تدارک دید. وی پس از ارسال نامه‌ای به سران موحدین و بزرگان دولت درسبته مبنی بر عزم جنگ با مسیحیان (پرووانسال، ۲۱۸ - ۲۲۸)، سپاه خود را در شعبان ۵۶۸ ق / مارس ۱۱۷۳م از اشبیلیه خارج ساخت و پس از وارد کردن چند شکست بر ارتش متحد امرای مسیحی، آنها و از جمله آلفونسو هنریکو را به صلح وا داشت. آلفونسو هنریکو سرانجام در اواخر ۵۸۱ ق / ۱۱۸۵م درگذشت. وی به جنگجویان مذهبی که در پیکار با مسلمانان شرکت می‌جستند، بسیار ارج می‌نهاد. خود نیز در ۱۱۵۸م، گروهی تازه از این گونه جنگجویان پدید آورد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۵۲۸/۱). آلفونسو هنریکو را، پایه‌گذار کشور پرتقال به شمار آورده‌اند.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *الحلّة السّیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌اثیر، عزّالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن‌بسام، ابوالحسن علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره؛ ابن‌خطیب، لسان‌الدّین، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ابن‌خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۸م، ص ۳۹۶؛ ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۷م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*؛ ابن عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب فی‌اخبارالمغرب*، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸م، ص ۱۴۲، حاشیه؛ *اخبار مجموعه*، به کوشش امیلیا لافونته الکانترا، مادرید، ۱۸۶۷م؛ بالنسیا، آنجلر گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ پرووانسال، لوی، *مجموع رسائل الموحدیة*، رباط، ۱۹۴۱م؛ حایک، سیمون، *الناصر لدین الله*، مادرید، ۱۹۶۲م؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تبریز، ۱۳۴۴ ش؛ حرکات، ابراهیم، *النظام السیاسی والحربی فی عهد المرابطین*، مغرب، مکتبة الوحدة العربیة؛ حمیری، ابوعبدالله محمد، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ رانسیمان، استیون، *جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ روسو، پی‌یر، *تاریخ علوم*، ترجمهٔ حسن صفاری، تهران، ۱۳۴۴ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *نقد ادبی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سارتن، جرج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سامرایی، خلیل ابراهیم صالح، *الثغر الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عنان، محمدعبدالله، *تراجم اسلامیة*، قاهره، ۱۳۹۰ق؛ همو، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *عصرالمرابطین و الموحدین فی‌المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳ ق، فهرست؛ کراچوفسکی، ایگناتی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین

1. Fraga 2. Ourique 3. Lamigo 4. Santarem 5. Lisbon 6. Trancoso

عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ مقریزی، احمدبن علی، *السّلوک*، به کوشش محمد مصطفی‌زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمهٔ محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ نیز:
Brockelmann, Carl, *History of the Islamic People*, London, 1979; Dozy, Reinhart, *Spanish Islam*, London, 1913; Watt, W., Montgomery, *Islam*, London, 1974.

صادق سجادی

آلِ قارَن، نک: قارنوندان.

آلِ قاوُرْد، یا سلجوقیان کرمان، سلسله‌ای منسوب به قاوردبن چَغْری‌بیگ‌بن میکاییل بن سلجوق که حدود ۱۵۰ سال، از ۴۴۲ ق/ ۱۰۵۰م تا ۵۸۳ ق/ ۱۱۸۷م بر کرمان و سیستان و بلوچستان و گاه بر فارس و عُمان فرمان راندند.

سابقهٔ تاریخی: برخی از مورخان آغاز حکومت قاورد یا قاورت را ۴۳۳ ق/ ۱۰۴۲م وبرخی۴۴۲ ق/ ۱۰۵۰م دانسته‌اند.راوندی (ص‌ص ۱۰۴، ۱۰۵) می‌گوید: پس از آنکه طُغرلِ سلجوقی بر بغداد چیره شد، با بزرگان قوم به تقسیم متصرفات سلجوقیان پرداخت و قاورد، پسر بزرگ‌تر چغری‌بیگ (برادر طغرل)، حکومت طبس و نواحی کرمان یافت. با توجه به اینکه طغرل در۴۴۷ ق/۱۰۵۵م بر بغداد چیره شد، روایت راوندی خالی از تسامح نمی‌نماید؛ وانگهی چون ابوکالیجار دیلمی تا ۴۴۰ ق (ابن اثیر، ۵۴۷/۹) یا ۴۴۲ ق (بوسه،۲۵۹/۴؛ کرمانی، *بدایع*، ۴) زنده بود و کرمان را زیر نگین داشت، سال ۴۳۳ ق نمی‌تواند درست باشد. شاید بتوان گفت که قاورد پیش از استیلای طغرل بر بغداد و در اواخر زندگی ابوکالیجار، یعنی میان سالهای ۴۴۲ تا ۴۴۷ ق/ ۱۰۵۰ تا ۱۰۵۵م حکومت کرمان را در دست داشته و طغرل پس از فتح بغداد، فرمانروایی او را به رسمیت شناخته است؛ اختلافات بسیاری که در سنوات حکومت، تعداد و القاب فرمانروایان این سلسله در منابع مختلف هست، ذکر ارقام و نامهای صحیح را دشوار می‌کند، اما با توجه به قراین تاریخی، چون غالب روایات کرمانی در *بدائع‌الازمان* از اقوال دیگر در این‌باره صحیح‌تر به نظر می‌رسد، در مقالهٔ حاضر روایات او پایهٔ کار گشته، مگر آنجا که دلیلی قطعی و مستند خلاف آن را ثابت کند.

فرمانروایان: از خاندان قاورد ۱۲ تن به این شرح به حکومت رسیدند:

۱. عمادالدّین قرارسلان قاورد (حک‍ ۴۴۲ ـ ۴۶۶ ق/ ۱۰۵۰ ـ ۱۰۷۴م). وی در ۴۴۲ ق/ ۱۰۵۰م به کرمان رفت و بهرام بن لشکرستان را که از سوی ابوکالیجار بویه‌ای بر آنجا امارت داشت به محاصره گرفت. بهرام از ابوکالیجار که در شیراز بود، یاری خواست، اما پیش از رسیدن او میان بهرام و قاورد صلح برقرار شد و بهرام شهر را به او تسلیم کرد و کس فرستاد تا ابوکالیجار را در راه زهر خوراندند و کشتند و ملک کرمان قاورد را مسلّم شد و او در بردسیر، دارالملک آن ایالت، مُقام کرد. در ۴۵۵ ق/۱۰۶۳م فارس را از فضل‌بن حسن معروف به فضلویه گرفت (محمدبن ابراهیم، ۱۳). در ۴۵۹ ق/۱۰۶۷م بر برادر خود الب‌ارسلان سلجوقی شورید؛ و گفته‌اند که چون بی‌اجازت سلطان شیراز را گرفت، او را خوش نیامد و به کرمان تاخت و مقدّم سپاه قاورد را بشکست. قاورد به جیرفت گریخت و کس به شفاعت نزد سلطان فرستاد. سلطان او را ببخشید و به حکومتش بازگرداند و اقطاعات و اموال بسیار به دخترانش داد. قاورد پس از آن به عمان تاخت و بر آن دیار چیره شد و کسی به نیابت خود در آنجا گمارد. پس از مرگ الب‌ارسلان (۴۶۵ ق/۱۰۷۳م)، چون خود را سزاوار فرمانروایی می‌دانست، بر ملکشاه جوان تاخت. در کرج ۲ سپاه با هم جنگیدند و قاورد شکست خورد و سپس گرفتار شد و به فرمان نظام‌الملک یا ملکشاه خفه‌اش کردند (کرمانی، *بدایع*،۱۳؛ همو، *عقدالعلی*، ۴). به قولی، وی با زهر کشته شد (راوندی، ۱۲۷)، و چشمان ۲ پسرش سلطان شاه و ایرانشاه یا تورانشاه را میل کشیدند. گفته‌اند که ملکشاه پس از آن حکومت کرمان را به پسران قاورد داد و خلعت فرستاد. مورخان، فرمانروایی قاورد را ستوده و خوشدلی کرمانیان را از او و دادگستریش را یاد کرده‌اند (شبانکاره‌ای، ۱۸۸، ۱۸۹). به آثار عمرانی او در کرمان و سیستان نیز اشارت شده است (محمدبن ابراهیم، ۱۱؛ کرمانی، *بدایع*، ۱۰).

۲. کرمانشاه (حک‍ ۴۶۵ ـ ۴۶۶ ق/ ۱۰۷۳ ـ ۱۰۷۴م)، پسر قاورد. قاورد پیش از آنکه برای نبرد با ملکشاه روانه شود، پسرش کرمانشاه را به حکومت نشاند و وی سال بعد، پس از مرگ پدر درگذشت. برخی از مورخان، کرمانشاه را به عنوان فرمانروا یاد نکرده و در نسب‌نامهٔ این سلسله، پس از قاورد، سلطان شاه پسر دیگر او را آورده‌اند. لین‌پول پس از کرمانشاه، پسر دیگر قاورد، حسین نام را فرمانروا دانسته است، حال آنکه تواریخ دیگر او را به فرمانروایی یاد نکرده‌اند، زامباور، حسین را مدعی حکومت در روزگار سلطانشاه دانسته است. کرمانی در *بدایع‌الازمان* (ص ۱۶) می‌گوید پس از کرمانشاه، امیرحسین را که طفلی خردسال بود، به امارت برداشتند. کار بدین‌سان بود که گهوارهٔ او را بر تخت می‌نهادند و بار می‌دادند و دیگر پسران او، در قلاع بودند. مورخان یاد شده با استناد به همین معنی، حسین را پس از کرمانشاه در نسب‌نامهٔ فرمانروایان این سلسله یاد کرده‌اند.

۳. رکن‌الدّین سلطانشاه (حک‍ ۴۶۷ ـ ۴۷۷ ق/ ۱۰۷۴ ـ ۱۰۸۴م)، پسر قاورد. سلطانشاه در جنگ قاورد با ملکشاه در رکاب پدر بود و چون دستگیر شد، چشمان او را میل کشیدند، اما او نابینا نشد. مردی از حشم قاورد او را از اردوی ملکشاه دزدید و بر پشت خود به کرمان برد. چون کرمانشاه که به نیابت از پدر بر آنجا فرمان می‌راند، در آن وقت درگذشته بود،سلطانشاه به تخت نشست. به روایت دیگر، ملکشاه خود حکومت کرمان را به او داد، اما این قول با حملهٔ ملکشاه به کرمان سازگار نیست و همان روایت کرمانی صحیح‌تر می‌نماید. یک سال پس از آغاز حکومت سلطانشاه، ملکشاه به کرمان لشکر کشید و در بردسیر اردو زد. رسولان در میانه به آمدوشد پرداختند، تا صلح برقرار شد و

ملکشاه حکومت او را تأیید کرد و به اصفهان بازگشت. نیز گفته‌اند که مقرر شد نام ملکشاه را در خطبه مقدم بر نام سلطان شاه بخوانند. ابن‌اثیر و غفاری قزوینی حملهٔ ملکشاه را به کرمان در ۴۷۲ ق /۱۰۷۹م می‌دانند. سرانجام سلطان شاه پس از ۱۰ سال حکومت درگذشت.

۴. محیی‌الدّین عمادالدوله تورانشاه (حک ۴۷۷ ـ ۴۹۰ ق /۱۰۸۴ ـ ۱۰۹۷م)، پسر قاورد. وی به هنگام مرگ سلطان شاه در بم اقامت داشت. امرای دولت او را به دارالملک بردسیر آوردند و بر تخت نشاندند. وی ۲ نوبت به فارس لشکر کشید. در نوبت اول مغلوب شد و در نوبت دوم آنجا را تصرف کرد. در روزگار او عُمانیان شوریدند و شحنهٔ کرمان را بیرون راندند. تورانشاه سپاه فرستاد و عمان را دوباره مسخر ساخت. وی پس از ۱۳ سال حکومت درگذشت. ابن‌اثیر در شرح رویدادهای سال ۴۸۷ ق /۱۰۹۴م می‌گوید: ترکان خاتون زوجهٔ ملکشاه، امیری به نام اُنُر را به قصد ستاندن فارس (وزیری، ۸۸: کرمان) از تورانشاه روانه کرد. در اثنای جنگ تیری بر تن تورانشاه نشست، اما لشکریان او پایمردی کردند و انر را گریزاندند. یک ماه بعد تورانشاه در اثر همان زخم درگذشت. مستوفی مرگ او را در ۴۸۹ ق /۱۰۹۶م می‌داند. دربارهٔ او گفته‌اند: «بنیاد عدلی و انصافی نهاد که اهل کرمان را حیات تازه آمد... و چندان خیر و صدقات فرمود که درویش در کرمان نماند» (شبانکاره‌ای، ۱۸۹، ۱۹۰).

۵. بهاءالدّین ایرانشاه (حک ۴۹۰ـ۴۹۵ق/۱۰۹۷ـ۱۱۰۲م)، پسر تورانشاه. او مردی بیدادگر و بداعتقاد بود و به کار حکومت نپرداخت و قصد کشتن اتابک نصیرالدّوله کرد، زیرا وی او را از کارهای زشت بازمی‌داشت. چند قاضی و عالم را هلاک کرد و قصد داشت در روز آدینه‌ای در جامع شهر، عالمان بزرگوار را مقتول سازد که خبر به شیخ‌الاسلام قاضی جمال‌الدّین ابوالمعالی رسید و او به قتل ایرانشاه فتوا داد. مردم شوریدند ، و ایرانشاه کس به نزد قاضی فرستاد و توبه کرد، ولی توبه‌اش مقبول نیفتاد و گریخت و به بم رفت. مردم بم با او درآویختند و مردانش را بکشتند. از آنجا نیز گریخت، ولی در راه لشکریانی که از کرمان به قصد او آمده بودند، وی را گرفتند و هلاک کردند. او ۵ سال و به روایتی یک سال حکومت کرد.

۶. ارسلان شاه اوّل (حک ۴۹۵ـ۵۳۷ق/۱۱۰۲ـ۱۱۴۲م)، پسر کرمانشاه‌بن قاورد. پس از قتل ایرانشاه، ارسلان را که از بیم عموزاده‌اش ایرانشاه در دکان کفشگری پنهان شده بود، بیاوردند و بر تخت نشاندند. ارسلان شاه کیج و مکران و نیز بعضی از سرزمینهای هند را گرفت و سیطرهٔ خاندان خود را بر فارس و عمان تجدید کرد و عراق را هم تعرضی رسانید. او را به نیکی بسیار یاد کرده‌اند. وی مدارس و کاروانسراها و بقاع خیر در کرمان احداث کرد. زنی داشت ملقب به عصمت‌الدّین که در کرمان مدرسه و رباط بسیار ساخت و اوقاف او به اوقاف عصمتی معروف بود. وی ۴۲ سال فرمان راند. برخی او را پسر قاورد دانسته‌اند.

۷. مغیث‌الدّین ابوالفوارس محمد اول (حک ۵۳۷ـ۵۵۱ق/۱۱۴۲ـ ۱۱۵۶م)، پسر ارسلان شاه اول. او برخی از برادران و برادرزادگان خود را میل کشید و برخی را به قتل رساند یا به زندان افکند. مردی «به غایت خونریز بود، و گویند روزی که کسی را نکشتی، به شکار شدی و گور و آهو زدی و خون ایشان ریختی...»، اما زاهدی عمانی در خدمت او بود که محمد او را تعظیم بسیار کرده، بابا می‌خواند. این زاهد گوید: «یک روز با ملک در سرای او می‌گشتیم. به موضعی رسیدیم که چندِ یک خروار کاغذ همه رقعه برهم ریخته بود. پرسیدیم که این کاغذها چیست؟ ملک گفت فتوای ائمهٔ شرع. هرگز هیچ کس را نکشتم الاّ که ائمه فتوا دادند که او کشتنی است» (کرمانی، بدایع، ۲۸). با اینهمه، او به ترویج دانش رغبتی داشت (خواندمیر، ۵۳۷/۲) و کتابخانه‌ای در شهر بردسیر ساخت و ۵٬۰۰۰ کتاب در آنجا وقف کرد و مدارس و رباطات و مساجدی در بردسیر و بم و جیرفت بنیاد نهاد.

۸. محیی‌الدین طغرل شاه (حک ۵۵۱ـ۵۶۳ق/۱۱۵۶ـ۱۱۶۸م) پسر محمد اول. برخی او را با طغرل پسر ارسلان شاه اول اشتباه کرده‌اند (شبانکاره‌ای، ۱۹۱). وی نیز اهل علم را نیکو می‌داشت و کرمان در روزگار او آباد شد. ۱۲ سال حکمرانی کرد و در جیرفت درگذشت. تاریخ وفات او را ۵۶۴ق/۱۱۶۹م نیز گفته‌اند.

۹. بهرام شاه (حک ۵۶۳ـ۵۷۰ق/۱۱۶۸ـ۱۱۷۴م)، پسر طغرل شاه. در اواخر حکومت طغرل، زمام کار به دست مؤیدالدّین اتابک ریحان بود. او پس از مرگ طغرل، بهرام شاه را به حکومت نشاند. پس از آن میان وی و برادرانش، ارسلان دوم و تورانشاه دوم، بر سر حکومت منازعاتی شد که نزدیک ۸ سال به درازا کشید و هرچند گاهی یکی از آن میان بر تخت می‌نشست؛ چنانکه در آن باره کسی گفته است: «در عهد ما هر خوشهٔ گندم که می‌آید، پرچمی با خود می‌آورد» (کرمانی، *عقدالعلی*، ۶۸). پس از آنکه بهرام به حکومت نشست، ارسلان شاه که ارشد پسران و ولیعهد طغرل بود و امارت بم داشت، برادر را به اطاعت خواند، اما بهرام شاه وقعی ننهاد و تورانشاه برادر دیگر را نیز که مدعی حکومت بود، براند. تورانشاه به فارس رفت و لشکری از اتابک زنگی گرفت و به کرمان بازآمد. بهرام شاه گریخت و به خراسان رفت و تورانشاه بر تخت نشست؛ اما ارسلان از بم بر او تاخت و او را گریزاند و خود بر تخت چیره شد، ولی دیری نپایید که بهرام شاه از خراسان لشکر آورد و او را شکست داد و به عراق گریزاند. ارسلان شاه با سپاهی که از ارسلان‌بن طغرل سلطان سلجوقیِ عراق گرفته بود، بازگشت و بهرام شاه را محاصره کرد. بهرام به بم رفت، اما باز پیکار شد و بهرام بردسیر را به محاصره گرفت و ارسلان شاه را به یزد گریزاند و خود وارد شهر شد. او یک سال و نیم پس از این واقعه در بردسیر به بیماری استسقا درگذشت.

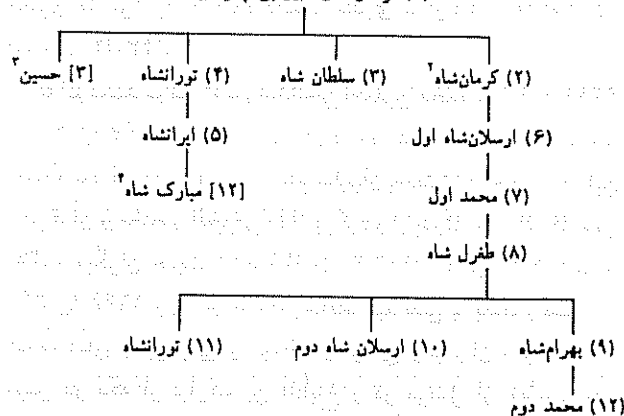
۱۰. ارسلان شاه دوم (حک ۵۷۰ـ۵۷۲ق/۱۱۷۴ـ۱۱۷۶م)، پسر طغرل. پس از ماجراهایی که میان وی و بهرام شاه رفت، چون خبر مرگ برادر را شنید، از یزد بیامد و وارد بردسیر شد؛ اما برادرش تورانشاه بر او شورید و او به سیرجان رفت. ارسلان شاه به مقابله

برخاست (۵۷۲ق/۱۱۷۶م) و در اثنای جنگ تیری به پهلویش نشست و از پای درآمد.

۱۱. تورانشاه دوم (حک ۵۷۲ـ۵۷۹ق/۱۱۷۶ـ۱۱۸۳م)، پسر طغرل. وی پس از قتل ارسلان شاه به سلطنت نشست. در روزگار او غُزها به کرمان و جیرفت حمله‌ور شدند و آنجا را غارت کردند و بر قلمرو آل قاورد چیره شدند. به روایت دیگر ملک دینار سرکردهٔ غزان، تورانشاه را فریب داد و رودبار را به اقطاع گرفت و به تدریج بر ملک چیرگی یافت، ولی تورانشاه همچنان بر تخت بود تا آنکه در ۵۷۹ق/۱۱۸۳م ظافر محمد امیرک و به قولی رفیع‌الدّین محمد از امرای دولت، او را به قتل رساند.

۱۲. محمد دوم (حک ۵۷۹ـ۵۸۳ق/۱۱۸۳ـ۱۱۸۷م)، پسر بهرام شاه. ظافر محمد امیرک پس از قتل تورانشاه، محمد دوم را که در زندان بود، بیرون آورد و بر تخت نشاند. اندکی بعد محمد که از او در بیم بود وی را بکشت. محمد شاه زیر نفوذ غزان بر رعیتی بی‌مال و ملکی خراب حکومت می‌کرد (کرمانی، *بدایع*، ۱۰۰). در ۵۸۰ق/۱۱۸۴م در بردسیر قحطی شد و محمد به بم رفت، ولی به والی آنجا سابق علی خیانت ورزید، و او مبارک شاه یکی از شاهزادگان سلجوقی را به پادشاهی برداشت؛ اما در میانه بددلی شد و مبارک شاه به سیستان گریخت و به خدمت غوریان پیوست. شبانکاره‌ای می‌گوید: محمد پیش از رفتن به بم، چون از نفوذ غزان به تنگ آمده بود، به اصفهان رفت و از سلطان ارسلان‌بن طغرل سپاه گرفت و به کرمان آمد. غزان چند روزی نهان شدند. چون لشکر سلطان بازگشت، غزان باز بر محمد چیره شدند و او این بار به بم رفت. سپاه گرفتن محمد از ارسلان‌بن طغرل (۵۵۷ـ۵۷۳ق/۱۱۶۲ـ۱۱۷۷م) نمی‌تواند درست باشد، زیرا اساساً در فاصلهٔ سالهای حکومت محمد، ارسلان‌بن طغرل

نسب‌نامهٔ آل قاورد[1]



۱. فقط فرمانروایان این سلسله در نسب‌نامه ذکر شده‌اند.
۲. برخی او را به عنوان فرمانروا ذکر نکرده‌اند.
۳. فقط لین پول او را به عنوان فرمانروا یاد کرده است.
۴. مدعی حکومت به روزگار محمد دوم.

در قید حیات نبوده است، مگر آنکه مقصود طغرل‌بن ارسلان باشد. مستوفی این واقعه را پس از گریز محمد از بم می‌داند و اشاره می‌کند که یک سال پس از ورود محمد ـ به مدد لشکر سلطان ـ به کرمان، ملک‌دینارِ غُز بر او تاخت و کرمان را تصرف کرد و حکومت آل قاورد را برانداخت. محمد شاه ابتدا به فارس و سپس به سیستان رفت و آنگاه به خوارزم نزد خوارزمشاه رفت و قول مساعدت گرفت، ولی توفیق نیافت و از آنجا به غزنین رفت و همان جا درگذشت. گفته‌اند که محمد ۲ بار به تخت نشست. بار اول در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م پس از وفات بهرام شاه، و بار دیگر در ۵۷۹ق/۱۱۸۳م پس از قتل تورانشاه.

مآخذ: ابن‌اثیر، عزّالدّین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق، ۶/۱۰، ۵۳، ۷۸، ۷۹، ۱۱۵، ۲۳۹؛ بوسه، هربرت، «ایران در عصر آل بویه»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، به کوشش ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة‌الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م، ص ۱۴۰؛ زامباور، ادوارد، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۳۳۵؛ شبانکاره‌ای، محمدبن علی، *مجمع‌الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۱۹۲ـ۱۹۳؛ غفاری قزوینی، قاضی احمد، *جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش، صص ۱۱۷، ۱۱۸؛ کرمانی، احمدبن حامد، *بدائع‌الازمان فی وقایع کرمان*، به کوشش مهدی بیانی، ۱۳۲۶ش، جم؛ همو، *عقدالعلی للموقف الاعلی*، به کوشش علی محمد عامری نایینی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لین پول و بارتولد، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش، ۲۶۵/۱، ۲۶۶؛ محمدبن ابراهیم، *سلجوقیان و غز در کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش، صص ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۱۵۲ـ۱۵۶؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۷۱ـ۴۷۳؛ وزیری کرمانی، احمد علی، *تاریخ کرمان (سالاریه)*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ش، صص ۸۰، ۸۳، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۱۷، ۱۲۳.

صادق سجادی

آلِ قُدامه، خاندانی فلسطینیّ الاصل و حنبلی مذهب که فقیهان، مُسندان، حافظان و قاضیان بسیاری از آن برخاستند و فعالیت علمی ـ دینی آنان در اندیشهٔ اسلامی آن روزگار و گسترش مذهب حنبلی تأثیر بزرگی به جای نهاد.

سابقهٔ تاریخی: نام این خاندان از نیای بزرگشان قدامة بن مقدام ابن نصربن عبدالله گرفته شده است. زادبوم او روستای جمّاعیل یا جمّاعین از توابع نابلس بود. محمدبن قدامه و سپس فرزندش احمد و نوه‌اش محمد ابوعمر ریاست مذهبی این روستا را به عهده داشتند. زندگی علمی و آوازهٔ آل قدامه پس از حملهٔ صلیبیان به فلسطین آغاز شد. به دنبال سقوط بیت‌المقدس در ۴۹۲ ق / ۱۰۹۹ م به دست صلیبیان، امیران صلیبی به صورت فئودال درآمدند و زندگی را بر مردم سخت گرفتند. کشاورزان جمّاعیل و روستاهای پیرامون آن که از فشارهای گوناگونی همچون بیگاری و پرداخت خراج و نیز از زندان و حتی بریدن پا رنج می‌کشیدند، تسلاّی خاطر خود را در سخنان شیخ احمد می‌یافتند. اهومن بن بارزان که در آن هنگام از سوی صلیبیان بر جماعیل فرمان می‌راند، به بهانهٔ آنکه گردآمدن کشاورزان پیرامون شیخ احمد آنان را از کار باز می‌دارد، در صدد کشتن وی برآمد. از این رو،

احمد در ۵۵۱ ق / ۱۱۵۶ م به دمشق که زیر فرمان نورالدّین محمودبن زنگی بود، مهاجرت کرد. این کوچ سرآغاز فعالیت علمی مداومی شد که در چند سدهٔ از اواسط سدهٔ ۶ تا ۱۱ ق/ ۱۲ تا ۱۷ م ادامه یافت. آل قدامه نخست در مسجد ابوصالح دمشق اقامت گزیدند و شیخ احمد در آنجا به امامت حنبلیان پرداخت، اما کوچیدن بسیاری از مردم جماعیل و روستاهای دیگر، جا را برآوارگان تنگ کرد و شیوع بیماری بسیاری از آنان را از میان برد. از سوی دیگر داشتن مذهب حنبلی گرفتاریهایی را برای آنان پیش آورد. سرانجام، حدود ۳ سال بعد، مسجد ابوصالح را ترک گفتند و به دامنهٔ کوه قاسیون که مردگان خود را از پیش در آن به خاک می‌سپردند، کوچیدند. از آن پس این منطقه به نام آنان صالحیه خوانده شد. شیخ احمد در آنجا دیرُ الْحَنابله را ساخت که اکنون جامعُ الْحنابله نام دارد و آثارش هنوز برجاست. سپس خانه‌ها، بازارها، مدارس و مساجد بیشماری ساخته شد و صالحیه به صورت یکی از کانونهای فعالیت علمی و دینی درآمد و نقش مهمی را در گسترش مذهب حنبلی در دمشق، مصر، بعلبک و بغداد به عهده گرفت.

آل قدامه گذشته از عالمان، قاضیان بزرگی پروراند که منصب قاضی القضاتی دمشق بارها به آنان رسید. همچنین توجه این خاندان به آموزش زنان، به رشد زنانی انجامید که در دانشهای دینی روزگار خویش صاحب نام بودند. آل قدامه با خاندانهای علمی سرشناسی همچون بنی‌سرور، بنی عبدالواحد، راجح و جماعه پیوندهای خویشاوندی داشتند که گاه افراد آنان را در شمار خاندان آل قدامه نام برده‌اند (ابن طولون، ۶۵/۱ ـ ۸۱؛ *الموسوعة الفلسطینیة*). در این مقاله گذشته از آل قدامه از فرزندان یوسف برادر شیخ احمد (نوادهٔ قدامه) که به آل عبدالهادی شهرت یافتند نیز یاد می‌کنیم. افراد سرشناس آل قدامه بدین قرارند:

۱. احمد بن محمدبن قدامه(۴۹۱ ـ ۵۵۸ ق / ۱۰۹۸ ـ ۱۱۶۳ م)، خطیب جماعیل. وی از روستاهای نابلس بود. در ۵۵۱ ق/ ۱۱۵۶ م پس از استیلای فرنگیان بر سرزمینهای بیت‌المقدس، با خانوادهٔ خود به دمشق کوچید و چنانکه اشاره شد در مسجد ابوصالح اقامت گزید. در ۵۵۴ ق / ۱۱۵۹ م به کوه قاسیون رخت کشید و دیر الحنابله را بنیاد گذاشت و به تدریس پرداخت. گفته‌اند در پارسایی بی‌مانند بود. مدفن او مانند اکثر افراد این خاندان در دامنهٔ کوه قاسیون است (ابن رجب، ۶۱/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۲۹/۳؛ ابن طولون، ۲۵۰/۱، ۲۵۲؛ نُعیمی، ۱۰۱/۲).

۲. ابوعمر محمد بن احمد بن محمدبن قدامه (۵۲۸ ـ ۶۰۷ ق / ۱۱۳۴ ـ ۱۲۱۰ م)، برادر بزرگ موفق الدّین عبدالله بن احمد. وی درروستای الساویا و به قولی در روستای جماعیل‌زاده شد. در ۵۵۱ ق / ۱۱۵۶ م به دمشق کوچید و در آنجا از پدرش و ابوالمکارم عبدالواحد ابن هلال و ابوتمیم سلمان بن علی رجبی و دیگران حدیث شنید. سپس به مصر رفت و از سعیدبن حسن مأمونی حدیث آموخت (ابوشامه، ۷۱؛ مُنذری، ۲۰۳/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۱۴۷/۴) و در همانجا از علی‌ابن بری نحو را فراگرفت. قرآن و نیز *مختصر الْخِرَقی*و احادیث بسیاری از برداشت و فقه و فرایض می‌دانست (ابن رجب، ۵۲/۲ ـ ۵۳؛ صفدی، ۱۱۶/۲). ابوعمر در حملات صلاح‌الدین ایوبی به سرزمینهای اشغالی صلیبیان شرکت کرد و در فتح قدس و سواحل شام و جاهای دیگر حضور داشت (ابوشامه، ۷۱؛ ابن‌کثیر، ۵۹/۱۳؛ ابن رجب، ۵۶/۲). در ۵۹۸ ق / ۱۲۰۲ م مدرسه‌ای را در دامنهٔ قاسیون بنیاد گذاشت که به نام مدرسة العمریه معروف شد. وی آن را وقف فقه و قرآن کرد (ابن کثیر، ۵۹/۱۳؛ نعیمی، ۴۳۵/۲). خط بسیار خوشی داشت و از قرآن و شماری از کتابهای تفسیر و فقه با خط خود نسخه‌برداری کرد. روزگارش را به پارسایی و عبادت می‌گذراند و در قاسیون خطبه می‌خواند. ضیاء (حافظ ابوعبدالله محمد مقدسی) و منذری از او حدیث شنیدند. مدفن او در مقبره‌ای در مقابل دیر حورانی است (ابوشامه، ۷۳). وی ۴ پسر به نامهای عمر، شرف الدین عبدالله پدر عزالّدین، احمد و عبدالرحمن داشت که در ۶۵۵ ق / ۱۲۵۷ م تنها کوچک‌ترین آنان یعنی عبدالرحمن زنده بود (ابوشامه، ۷۴؛ قس: یافعی، ۱۵/۴؛ ابن طولون، ۲۴۹/۱ ـ ۲۵۰؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ۲۰۲/۶؛ ابن عماد، ۲۷/۵ ـ ۳۰).

۳. شرف الدیّن ابوالحسن احمد بن عبیدالله بن احمدبن محمدبن قدامه (۵۷۳ ـ ۶۱۳ ق / ۱۱۷۷ ـ ۱۲۱۷ م). وی فقیهی فاضل بود. از ابوالفرج عبدالمنعم بن کُلَیب حرّانی و دیگران حدیث شنید و روایت کرد. (منذری، ۳۸۸/۲؛ صفدی، ۱۷۵/۷؛ ابن‌طولون، ۴۵۸/۲ ـ ۴۵۹؛ ابن عماد، ۵۴/۵).

۴. ابوالمجد عیسی بن عبدالله بن احمدبن محمدبن قدامه(د ۶۱۵ق /۱۲۱۸ م)، فرزند موفق‌الدین. وی در دمشق از گروه بسیاری حدیث شنید و در مصر از ابوطاهر اسماعیل بن صالح بن یاسین و ابوالقاسم هبةالله بوصیری و ابوعبدالله محمد اَرتاحی و فاطمه دختر سعدالخیر انصاری و دیگران حدیث شنید و روایت کرد. او خطابت و امامت جامع مظفری قاسیون را به عهده داشت. منذری با او دیدار داشته است. (منذری، ۴۳۰/۲).

۵. ابومحمد موفق الدّین عبدالله‌بن احمدبن محمدبن قدامه (۵۴۱ ـ ۶۲۰ ق/ ۱۱۴۷ ـ ۱۲۲۳ م). وی در روستای جماعیل به دنیا آمد. دهساله بود که خانواده‌اش از ستم صلیبیان به دمشق کوچید. او در این شهر قرآن و *مختصر الخِرَقی* را از بر کرد و از پدرش و ابوالمکارم بن هلال و دیگران حدیث شنید (یاقوت، ۱۱۴/۲؛ منذری، ۱۰۷/۳). در ۵۶۱ ق/ ۱۱۶۶ م با پسر خاله‌اش حافظ عبدالغنی به بغداد رفت و از هبةالله دقّاق و ابن بطّی و عبدالقادر گیلانی و دیگران حدیث شنید. سپس در مکه از مبارک بن الطّباخ و در موصل از خطیب شهر ابوالفضل حدیث شنید (ابوشامه، ۱۴۰؛ ابن رجب، ۱۳۳/۲). مدتی در مدرسهٔ عبدالقادر اقامت داشت و خرقی را نزد او خواند (ابن‌رجب، ۱۳۳/۲). پس از مرگ عبدالقادر از ابوالفتح بن منّی فقه آموخت (یاقوت، ۱۱۴/۲). ۴ سال در بغداد ماند و سپس به دمشق بازگشت و در

۵۶۷ ق/ ۱۱۷۲ م بار دیگر به بغداد رفت (ابوشامه، ۱۴۰). موفق‌الدّین در جنگهای صلاح‌الدّین ایوبی شرکت می‌جست (ابن‌کثیر، ۵۹/۱۳). در ۵۷۴ ق/ ۱۱۷۸ م به حج رفت و در بازگشت یک سال در بغداد ماند. سپس به دمشق بازگشت و در همین زمان به نوشتن کتاب *المغنی* در شرح *الخرقی* پرداخت (ابن رجب، ۱۳۴/۲). او در جامع مظفری دمشق امامت می‌کرد و حدیث می‌گفت و درس می‌داد و روزهای جمعه خطبه می‌خواند. منذری در دمشق با او دیدار کرده و از وی حدیث شنیده است. موفق‌الدّین در زمینه‌های گوناگونی همچون فقه، نحو، حساب، فرایض و نجوم دست داشت و کتابهای فراوانی به یادگار گذاشت که ازآن میان اینها رامی‌توان نام‌برد:*لمعةالاعتقاد*،چاپ‌دمشق،۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ *لمحة الاعتقاد*، دمشق، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ *التوّابین*، دمشق، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ *المغنی فی شرح مختصر الخرقی*، مصر، ۱۳۴۱ ق/ ۱۹۲۳ م؛ *المقنع*، مصر، ۱۳۴۱ ق/۱۹۲۳ م؛ *عمدة الاحکام عن سیدالانام*، نسخهٔ خطی در مدرسهٔ سپهسالار (سابق)؛ *العمدة*، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ *الکافی*؛ *التبیین فی انساب القرشیین*، نسخهٔ خطی در امیرنشین قطر؛ *ذم‌الموسوسین*، نسخهٔ خطی در آستان قدس؛ *اثبات صفة العلوّلله الواحد القهار*، نسخهٔ خطی در دارالکتب قاهره؛ *العقیدة*، در ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م ضمن یک مجموعهٔ ۹ کتابی در مطبعهٔ علمی کردستان به چاپ رسیده است؛ *ذمّ التأویل*، همراه *العقیدة* به چاپ رسیده است؛ *العقائد*، نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ عمومی اوقاف در بغداد؛ *التنزیه والتفویض*، نسخهٔ خطی در همان جا؛ *روضة النّاظر و جنّة المناظر*، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م. برای آشنایی با دیگر کتابهای موفق‌الدّین، نک:ابن رجب ۱۳۹/۲ ـ ۱۴۰؛ ابن طولون، ۴۶۸/۲ ـ ۴۶۹؛ بغدادی، *هدیة العارفین*، ۴۵۹/۱ ـ ۴۶۰. او ۲ دختر به نامهای صفیّه و فاطمه و ۳ پسر به نامهای ابوالفضل محمد، ابوالعزّ یحیی و ابوالمجد عیسی داشت. همهٔ پسرانش در زمان حیات وی در گذشتند و از این ۳ تن تنها عیسی ۲ پسر داشت که آن دو نیز نابه‌هنگام مردند و به این ترتیب از نسل موفق‌الدّین کسی نماند (ابوشامه، ۱۴۱؛ قس: ذهبی، *العبر*، ۱۸۰/۳ ـ ۱۸۱؛ همو، *دول‌الاسلام*، ۳۳۱ ـ ۳۳۲؛ ابن‌کثیر، ۹۹/۱۳ ـ ۱۰۰؛ کتبی، ۱۵۸/۲؛ ابن‌طولون، ۴۶۵/۲ ـ ۴۷۰؛ نعیمی، ۶۸۰/۲؛ ابن‌عماد، ۸۸/۵ ـ ۹۲).

۶. امّ محمد رابعه دختر احمد بن محمد بن قدامه (د ۶۲۰ ق/ ۱۲۲۳ م)، خواهر ابوعمر و موفق‌الدین.وی از ابوالفتح محمد بن عبدالباقی بن احمد و ابوالقاسم یحیی بن ثابت بن بُندار و ابوبکر احمد ابن مقرب کرخی و دیگران اجازهٔ روایت حدیث گرفت و به منذری اجازه داد. فخرالدین ابوالحسن علی بن احمد از او روایت کرده است. امّ‌محمد حافظ قرآن بود و به زنان درس می‌داد (منذری، ۱۰۹/۳).

۷. امّ احمد رقیه دختر احمدبن محمدبن قدامه (د ۶۲۱ ق / ۱۲۲۴م)، خواهر بزرگ امّ محمد رابعه و مادر حافظ ابوعبدالله محمدبن عبدالواحد مقدسی مشهور به ضیاء. ابوالفتح محمدبن عبدالباقی بن احمد و ابوبکر احمدبن مقرب کرخی و دیگران به او اجازه دادند و منذری از وی روایت کرده است (منذری، ۱۲۴/۳ ـ ۱۲۵).

۸. امّ احمد آمنه دختر ابوعمر محمدبن احمدبن محمد بن قدامه (د ۶۳۱ ق /۱۲۳۴م). وی از ابوالفتح محمدبن عبدالباقی بن احمد و ابوبکر احمدبن مقرب و دیگران اجازهٔ روایت حدیث گرفت. قرآن را از برداشت و به زنان و کنیزان درس می‌گفت. منذری از وی اجازهٔ نقل حدیث گرفت (منذری، ۳۷۱/۳).

۹. جمال الدّین ابوحمزه احمد بن عمر بن محمد بن احمد بن محمدبن قدامه (۵۶۹-۶۳۳ ق/ ۱۱۷۴ ـ ۱۲۳۵م) . وی در کودکی به بغداد رفت ومدت اندکی به شنیدن حدیث و تحصیل پرداخت. سپس وارد سپاه شد و در جنگ با صلیبیان از خود دلاوری نشان داد. وی مدتی والی جماعیل بود. ازنصرالله القزّاز و ابن‌شاتیل وابوالمعالی‌بن صابر حدیث شنید و روایت کرد. گروهی از جمله منذری از وی روایت کرده‌اند (منذری، ۴۰۶/۳؛ صفدی، ۲۶۴/۷؛ ابن عماد، ۱۵۹/۵).

۱۰. ساره دختر عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامه. وی از ابوطاهر سلفی روایت می‌کرد و ام احمد عایشه بنت عیسی از وی حدیث شنید. در حدود ۶۴۱ق/۱۲۴۳م زنده بود (کحاله، *اعلام النساء*، ۱۳۸/۲).

۱۱. شرف الدّین ابوبکر عبدالله بن محمد بن احمد بن محمدبن قدامه (۵۷۸ ـ ۶۴۳ق / ۱۱۸۳ ـ ۱۲۴۵م)، معروف به خطیب جبل. وی در دمشق به‌دنیا آمد و درهمان‌جا از یحیی ثقفی و دربغداد ازابوالفرج‌بن الجوزی و ابن المعطوس و ابن سکینه و در مصر از بوصیری و ارتاحی و فاطمه دختر سعدالخیر حدیث شنید. فقه را نزد پدر و عمویش آموخت و مدتی در جامع جبل خطبه خواند. (ابوشامه، ۱۷۷؛ ذهبی، *العبر*، ۲۴۶/۳؛ ابن کثیر، ۱۷۱/۱۳؛ ابن طولون، ۴۷۸/۲ ـ ۴۷۹؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ۳۵۵/۶؛ ابن عماد، ۲۱۸/۵ ـ ۲۱۹).

۱۲. سیف الدّین ابوعباس احمد بن عیسی بن عبدالله بن محمد (۶۰۵ ـ ۶۴۳ ق/۱۲۰۸ ـ ۱۲۴۵م) . وی در قاسیون به دنیا آمد. از نیای خود و ابوالقاسم حَرَستانی و ابوالیمن کندی و دیگران حدیث شنید. سپس به بغداد رفت و از ابوالفتح بن عبدالسلام و ابوعلی بن جوالیقی حدیث شنید. خطی خوش داشت و کتابهای بسیار نوشت و به تدوین حدیث پرداخت. سیف‌الدّین کتابی بزرگ در ردّ بر محمدبن طاهر مقدسی که در جاهایی از کتاب *صفوة اهل التّصوف* سماع را مباح شمرده بود، نوشت. ابن طولون این کتاب را به یک چهارم تلخیص کرد. وی همچنین کتابهای *الاعتقاد* و *الازهر فی ذکر آل جعفر* را نوشت و فضایل آل جعفر بن ابی طالب را برشمرد. (ابوشامه، ۱۷۷؛ ذهبی، *العبر*، ۲۴۴/۳؛ صفدی، ۲۷۳/۷؛ ابن طولون، ۴۳۵/۲ ـ ۴۳۶).

۱۳. عزالدّین ابواسحاق ابراهیم بن عبدالله بن محمد (۶۰۶ـ ۶۶۶ق/ ۱۲۱۰ ـ ۱۲۶۷م)، معروف به خطیب جبل. وی از موفق الدین عموی پدرش و شهاب بن راجح و قاضی ابوالقاسم حرستانی و ابن

مُلاعب و ابن عبدون بنّا و کندی و ابومحمدبن البُنّ و ابوالفتح محمدبن عبدالغنی و ابوالمجد قزوینی و دیگران حدیث شنید و ابن طبرزد و مؤید طوسی و دیگران به وی اجازه دادند. عزّالدّین فقیهی پارسا بود. دِمیاطی و قاضی تقی‌الدین سلیمان و ابن‌خبّاز و ابن زرّاد و دیگران از او حدیث روایت کرده‌اند. ابن خباز اخبار و مناقب وی را در چند دفتر گرد آورد.(ذهبی، *العبر*، ۳۱۵/۳؛ صفدی، ۳۵/۶؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، ۶۴/۱ ـ ۶۶؛ همو، *النجوم الزاهرة*، ۲۲۷/۷؛ ابن طولون، ۴۸۰/۲؛ ابن عماد، ۳۲۲/۵).

۱۴. شمس الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن محمدبن احمدبن محمد بن قدامه (۵۹۷ ـ ۶۸۲ق/ ۱۲۰۰ ـ ۱۲۸۳م). وی در دیر دامنهٔ کوه قاسیون به دنیا آمد (ابن رجب، ۳۰۴/۲). از پدر و عمویش موفق‌الدّین و بنت الطراح و ابن طبرزد و بعداً در مکه از ابوالمجد قزوینی و ابن باسویه، و در مدینه از ابوطالب عبدالمحسن حفیفی حدیث شنید (ذهبی، *العبر*، ۳۵۰/۳؛ کتبی، ۲۹۲/۲). صیدلانی و ابن جوزی و گروهی دیگر به وی اجازهٔ روایت حدیث دادند. شمس الدین اصول را نزد سیف آمِدی و فقه را نزد عمویش آموخت و کتاب *المقنع* را در ۱۰ جلد شرح کرد، اما بخش بزرگ این شرح را از کتاب دیگر عمویش *المغنی* گرفت (ابن رجب، ۳۰۴/۲). وی نخستین کس از آل قدامه است که در ۶۶۴ ق / ۱۲۶۶م قاضی القضاتی حنبلیان را در دمشق به عهده گرفت. شمس الدین برخلاف میل خود، ۱۲ سال در این سمت ماند، اما در برابر کار خود مزد دریافت نکرد و سپس کناره گرفت. مسند قضای حنبلیان همچنان بی‌قاضی ماند تا آنکه فرزندش نجم الدین عهده‌دار آن شد (ابن رجب، ۳۰۶/۲؛ کتبی، ۲۹۲/۲؛ ابن کثیر، ۳۰۲/۱۳). وی از دانشمندان با فضیلت روزگار خود به شمار می‌رفت و ریاست مذهبی حنبلیان و مشیخت مدرسهٔ دارالحدیث اشرفیّه را به عهده داشت و مدتها در قاسیون قضاوت کرد و خطبه خواند. تقی‌الدّین ابن تیمیّه و مجدالدّین اسماعیل و ابن محمد حرّانی از شاگردان وی بودند و ابو محمد حارثی و ابوالحسن بن عطّار و برزالی از او حدیث روایت کردند (ابن رجب، ۳۰۸/۲). اسماعیل بن خباز شرح حال وی را به گونه‌ای سخت مبالغه آمیز در ۱۵۰ جزء نوشته که تنها بخش کوچکی از آن به زندگی شمس‌الدین ارتباط دارد. از کتابهای وی می‌توان اینها را نام برد: *مختصر منهاج القاصدین*، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ *الشّافی*، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ (قس: ذهبی، *دول الاسلام*، ۳۸۱؛ صقاعی، ۱۰۶؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ۳۵۸/۷؛ یافعی، ۱۹۷/۴ ـ ۱۹۸؛ ذهبی، *تذکرة الحفّاظ*، ۱۴۹۲/۴؛ ابن طولون، ۱۵۷/۱ ـ ۱۵۸؛ ابن عماد، ۳۷۶/۵ ـ ۳۷۹).

۱۵. شرف‌الدّین ابوالعباس احمد بن احمد بن عبیدالله (۶۱۴ ـ ۶۸۷ ق / ۱۲۱۷ ـ ۱۲۸۸م). وی از عموی پدرش موفق‌الدّین و ابن ابی‌لقمهٔ قزوینی و ابوالقاسم صَصْریٰ و ابن صباح حدیث شنید و فقه را نزد تقی‌الدّین احمدبن العز آموخت. حَرَستانی و دیگران به وی اجازهٔ نقل حدیث دادند. حدیث بسیار روایت کرد و مِزّی و ابن‌خبّاز و برزالی از او روایت کردند. فرایض و جبر و مقابله می‌دانست و در جامع مظفری حلقهٔ درس می‌داشت اما مزدی نمی‌گرفت. روزگارش را در زهد گذراند. سرانجام در روضهٔ قاسیون در کنار موفق‌الدّین به خاک سپرده شد (ذهبی، *العبر*، ۳۶۳/۳؛ صفدی، ۲۳۰/۶ ـ ۲۳۱؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ۳۷۷/۷؛ ابن‌طولون، ۴۷۹/۲؛ ابن‌عماد، ۳۹۹/۵).

۱۶. نجم‌الدّین ابوالعباس احمدبن عبدالرحمن‌بن احمد (۶۵۱ ـ ۶۸۹ ق / ۱۲۵۳ ـ ۱۲۹۰ م). وی از خطیب مَرْدا ابوعبدالله محمدبن اسماعیل و ابراهیم‌بن خلیل و ابن‌عبدالدّائم حدیث شنید، اما روایت نکرد. فقه را از پدر آموخت و در دارالحدیث اشرفیّه در قاسیون درس می‌گفت. خطابت قاسیون و امامت حلقهٔ حنبلیان و سرپرستی اوقاف آنان را به عهده داشت. پس از آنکه پدرش از مقام قاضی‌القضاتی کناره گرفت، بر جای او نشست. در فتح طرابلس به دست سلطان ملک منصور حضور داشت. در قاسیون به خاک سپرده شد (ذهبی، *العبر*، ۳۶۸/۳؛ ابن‌رجب، ۳۲۲/۲؛ ابن‌تغری بردی، *المنهل الصافی*، ۳۱۰/۱ ـ ۳۱۱؛ صفدی، ۴۶/۷؛ ابن طولون، ۴۹۶/۲؛ ابن‌کثیر، ۳۱۹/۱۳؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم‌الزاهرة*، ۳۸۵/۷؛ ابن‌عماد، ۴۰۷/۵ ـ ۴۰۸).

۱۷. شرف‌الدّین ابوالفضل حسن‌بن عبدالله‌بن ابی‌عمر (۶۳۸ ـ ۶۹۵ ق / ۱۲۴۰ ـ ۱۲۹۶ م). ابن‌کثیر نام وی را حسین آورده که درست نمی‌نماید. شرف‌الدّین از ابن‌قُمیره و ابن‌مسلمة و مرسی و یلدانی و دیگران حدیث شنید. فقه را نزد عموی خود شمس‌الدّین آموخت و در لغت و فـروع چیره‌دست شد. در مدرسـهٔ نیای خویش ابوعمر و دارالحدیث اشرفیّه درس داد. برزالی و دیگران از وی حدیث شنیدند. پس از نجم‌الدّین قضا را به عهده گرفت (ابن‌کثیر، ۳۴۵/۱۳؛ ابن‌طولون، ۱۵۸/۱ ـ ۱۵۹؛ ابن عماد، ۴۳۰/۵).

۱۸. شمس‌الدّین ابو عبدالله محمدبن حمزة‌بن احمد (۶۳۱ ـ ۶۹۷ ق / ۱۲۳۳ ـ ۱۲۹۸ م). وی از ابن‌اللّتی و جعفر همدانی و کریمه و ضیاء و دیگران حدیث شنید. فقه آموخت و به تدریس و افتاء پرداخت. در مدرسهٔ اشرفیّهٔ قاسیون حدیث می‌گفت و با خطی خوش کتاب می‌نوشت. مدتی نیابت قضای برادرش را داشت (صفدی، ۲۶/۳؛ ابن طولون، ۴۰۰/۲). ابن طولون مرگ وی را در ۶۸۷ ق نوشته است.

۱۹. امّ احمد عایشه بنت عیسی‌بن عبدالله (۶۱۱ ـ ۶۹۷ ق / ۱۲۱۴ ـ ۱۲۹۸ م). وی از نیایش و ابن راجح حدیث روایت کرد. ابوالقاسم حرستانـــی به او اجازه داد. او در حدیث معتمد بود. ابن‌نابلسی و محب از او حدیث شنیدند. (ذهبی، *العبر*، ۳۸۹/۳؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ۱۱۲/۸؛ ابن‌طولون، ۴۲۷/۲ ـ ۴۲۸؛ ابن‌عماد، ۴۳۸/۵).

۲۰. ابوالحسن علی بن عبدالرّحمن بن ابی‌عمر (د ۶۹۹ ق / ۱۲۹۹م). وی در مدرسهٔ نیایش ابوعمر و نیز در جامع دمشق درس می‌داد و در جامع مظفری امامت می‌کرد. با جمعی از حنبلیان در ربیع‌الاول ۶۹۹ ق / نوامبر ۱۲۹۹م در ۲ منزلی بیره به دست تاتارها

کشته شد (ابن‌طولون، ۲۵۸/۱؛ ابن‌عماد، ۴۵۰/۵).

۲۱. **ناصرالدّین داوود بن حمزة بن عمر** (۶۲۹ ـ ۷۰۱ ق / ۱۲۳۲ ـ ۱۳۰۱م) برادر قاضی سلیمان. وی وقت خود را در تدریس می‌گذراند. در مسجد عتیق امامت می‌کرد. از ابن‌اللّتی و جعفر و ضیاء و کریمه حدیث روایت کرد (ابن حجر، ۲۲۲/۲).

۲۲. **شرف‌الدّین ابومحمد عبدالله‌بن عبدالرّحمن‌بن محمد** (۶۳۹ ـ ۷۰۸ ق / ۱۲۴۱ ـ ۱۳۰۸م). وی از ضیاء و مرسی و عبدالرحمن‌بن ابی‌الفهم و دیگران حدیث شنید. ابوالحسن‌بن صابونی و ابن‌رواح و دیگران به وی اجازه دادند. ابن‌رافع از او روایت کـــرده است (ابن‌حجر، ۴۵/۳ ـ ۴۶).

۲۳. **ساره دختر عمربن احمدبن عمر** (د پس از ۷۱۵ ق / ۱۳۱۵م). وی از ابن‌عبدالدّائم حدیث شنید و روایت کرد و به برخی اجازه داد (کحاله، *اعلام‌النساء*، ۱۳۸/۲).

۲۴. **تقی‌الدّین ابوالفضل سلیمان‌بن حمزة‌بن احمد** (۶۲۸ ـ ۷۱۵ ق / ۱۲۳۱ ـ ۱۳۱۶م). وی از ابن‌اللّتی و جعفر همدانی و ابن‌مقیّر و کریمه و ابن‌جمیزی و دیگران حدیث شنید. عمربن کرم و ابوالوفاء محمودبن منده و شهاب‌الدین سهروردی و گروه دیگری از اصفهان و بغداد به او «اجازه» دادند. فقه را از ابن ابی‌عمر آموخت و در چند مدرسه به تدریس پرداخت. حدیث بسیار گفت و ابیوردی و علاء‌الدین کندی از وی حدیث شنیدند. در ۶۹۵ ق / ۱۲۹۶ در روزگار عادل ایوبی قاضی القضاة دمشق شد. در ۶۹۹ ق / ۱۳۰۰م که تاتارها بر دمشق چیره شدند، سختیها کشید و برخی از افراد خانواده‌اش کشته شدند. در ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵م که واقعهٔ ابن‌تیمیّه پیش‌آمد و حنبلیان مجبور به برگشت از معتقدات خود شدند، قاضی تقی‌الدین مدارا پیشه کرد تا آنکه ماجرا فرو خفت. در ۷۰۹ ق / ۱۳۰۹م جاشنکیر او را عزل کرد و قاضی شهاب‌الدّین‌بن الشّرف حسین برای مدتی جای او را گرفت، اما سلطان ملک ناصر او را به قضا بازگرداند. وی معجمی در ۲ جلد نوشت. همچنین کتابی به نام *المائة العوالی* از وی به جای مانده است که نسخه‌ای خطی از آن در خزانهٔ تیموریّهٔ مصر موجود است. (ذهبی، *العبر*، ۴۲/۴؛ صقاعی ۸۹ ـ ۹۰؛ ابن‌کثیر، ۷۵/۱۴؛ ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۸۵/۲ ـ ۲۸۷).

۲۵. **تقی‌الدّین احمدبن ابراهیم بن عبدالله** (۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق / ۱۲۵۰ ـ ۱۳۲۶م). وی از محمدبن عبدالهادی، خطیب مَردا و دیگران حدیث شنید. گروهی به وی اجازه دادند. در جامع مظفری خطبه می‌خواند (ذهبی، *العبر*، ۷۷/۴ ـ ۷۸؛ ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۰۳/۱).

۲۶. **فخرالدّین علی بن احمد بن عبدالرحمن** (د ۷۲۷ ق / ۱۳۲۷م). وی از فخرعلی و دیگران حدیث شنید. خطابت جامع مظفری را به عهده داشت (ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۸/۴).

۲۷. **عزّالدّین محمدبن سلیمان‌بن حمزه** (۶۶۵ ـ ۷۳۱ ق / ۱۲۶۷ ـ ۱۳۳۰م). وی از شمس‌الدّین ابن‌ابی‌عمر و ابـــوبکـــر هروی و ابن‌عبدالدائم حدیث روایت کرد. در روزگار قضای پدرش نیابت وی را به عهده داشت و فتوا می‌نوشت. وقتی ابن‌مسلم قضا را به دست گرفت خانه‌نشین شد و در جوزیّه و دارالحدیث اشرفیّه به تدریس پرداخت. پس از مرگ ابن‌مسلم در ۷۲۷ ق / ۱۳۲۷م قضای حنبلیان را در دمشق عهده‌دار شد و ۴ سال بعد درگذشت و در آرامگاه نیایش ابوعمر به خاک سپرده شد (ذهبی، *العبر*، ۸۹/۴؛ ابن‌کثیر، ۱۵۴/۱۴ ـ ۱۵۵؛ ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۸۹/۵ ـ ۱۹۰؛ ابن‌تغری بردی، *النّجوم الزّاهرة*، ۲۸۶/۹؛ ابن‌طولون، ۱۶۰/۱؛ ابن‌عماد، ۹۶/۶).

۲۸. **شرف‌الدّین ابو محمد عبدالله‌بن ابراهیم‌بن عبدالله** (۶۳۳ ـ ۷۳۱ ق / ۱۲۳۶ ـ ۱۳۳۱ م). وی از علی کرمانی و احمدبن عبدالدائم و ابوبکر هروی و ابن‌ابی‌عمر و احمدبن شیبان و دیگران حدیث شنید. ابوشامه و حسن‌بن حسین‌بن المُهَیّر و دیگران به او اجازه دادند (ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۷/۳ ـ ۸).

۲۹. **فاطمه دختر عبیدالله بن محمد** (۶۶۰ ـ ۷۳۲ ق / ۱۲۶۲-۱۳۳۲ م). وی از ابن عبدالدائم و ابن زین و تقی واسطی و نجیب حدیث شنید. ابوشامه و ابن ابی الیسر و دیگران به او اجازه دادند. العزّ ابن جماعه و دیگران از او حدیث شنیدند(ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۶۳/۴).

۳۰. **عزّالدین عبدالرحمن بن ابراهیم بن عبدالله** (۶۵۶-۷۳۲ ق / ۱۲۵۸-۱۳۳۲ م). وی از ابن عبدالدائم و پدرش و عموی پدرش شمس‌الدّین و کرمانی و ابوبکر هروی حدیث شنید. در فرایض چیره‌دست و به تقسیم ارث عالم بود. (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۰۸/۳).

۳۱. **زینب دختر عبدالرحمن بن ابی عمر** (۶۵۹-۷۳۹ ق / ۱۲۶۱-۱۳۳۹ م). وی از احمدبن عبدالدائم و پدر خود و دیگران حدیث شنید و جمعی از وی روایت کردند (ابن رافع، ۲۷۳/۱؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۵۱/۲).

۳۲. **زینب دختر سلیمان بن حمزة بن احمد** (د ۷۳۹ ق / ۱۳۳۹ م). وی از شمس‌الدین عبدالرحمن حدیث شنید (۶۷۹ ق)، اما حدیثی روایت نکرد (ابن رافع، ۲۷۴/۱).

۳۳. **زینب دختر اسماعیل بن احمد بن عمر** (سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م). وی از قبیطی حدیث شنید. ابراهیم بن عثمان کاشغری و دیگران به وی اجازهٔ روایت حدیث دادند (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۵۰/۲؛ کحاله، ۵۶/۲).

۳۴. **زینب دختر عبدالرحمن بن ابراهیم بن عبدالله** (سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م). وی به شیخه فاطمهٔ حنبلیه اجازه داد (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۵۱/۲، حاشیه).

۳۵. **صفیّه دختر احمدبن احمدبن عبیدالله بن محمد** (۶۶۰-۷۴۱ ق / ۱۲۶۲-۱۳۴۱ م)، همسر ابوالحسن علی بن العزّ شیخ ابن رافع. وی از ابوالعباس احمدبن عبدالدائم و عمربن محمد کرمانی حدیث شنید و روایت کرد. (ابن رافع، ۳۸۶/۱-۳۸۷؛ ذهبی، *العبر*، ۱۲۳/۴؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۳۶۵/۲).

۳۶. **شهاب‌الدّین ابوالعباس احمد بن محمد بن احمد بن عمر** (۶۵۲-۷۴۲ ق / ۱۲۵۴-۱۳۴۲ م). وی برادر زادهٔ تقی‌الدّین سلیمان است. از ابوالعباس احمدبن عبدالدائم و عبدالوهاب بن ناصح و شمس‌الدّین عبدالرحمن حدیث شنید و روایت کرد. فقه آموخت و *المقنع* را از بر داشت. در ۷۲۶ ق / ۱۳۲۶ م در دمشق به خط خود به صفدی اجازه داد (ابن رافع، ۴۰۷/۱؛ صفدی، ۳۵۹/۷؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۹۰/۱).

۳۷. **عزّالدّین ابوالعباس احمدبن عبدالله بن عبدالرحمن** (۶۷۳-۷۴۳ ق / ۱۲۷۴-۱۳۴۲ م). وی از نیای خود و نیز از الفخر و دیگران حدیث شنید و روایت کرد. ابن رافع از وی حدیث شنید. (ابن رافع، ۴۲۴-۵/۱؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۱۳/۱).

۳۸. **حبیبه دختر ابراهیم بن عبدالله بن ابی عمر** (۶۵۴-۷۴۵ ق / ۱۲۵۶-۱۳۴۵ م). وی از ابن عبدالدائم و دیگران حدیث شنید و روایت کرد. محمدبن عبدالهادی و دیگران به او اجازه دادند (ابن رافع، ۵۰۳/۱؛ ذهبی، *العبر*، ۱۳۶/۴؛ حسینی، ۲۴۷-۲۴۸؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۰۳/۲).

۳۹. **زینب دختر محمد بن عبدالله بن ابی عمر** (۶۶۵-۷۴۶ ق / ۱۲۶۶-۱۳۴۵ م). وی از عموی پدرش شمس‌الدّین ابوالفرج و الفخر و کمال عبدالرحیم حدیث شنید و روایت کرد. ابن عبدالدائم و کرمانی به او اجازه دادند (ابن رافع، ۱۴/۲-۱۵؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۵۳/۲).

۴۰. **فاطمه دختر ابراهیم بن عبدالله بن ابی عمر** (۶۵۴-۷۴۷ ق / ۱۲۵۶-۱۳۴۷ م). ابن رافع وی را امّ عبدالله نامیده است. از ابراهیم ابن خلیل و ابن عبدالدائم و دیگران حدیث شنید. وی آخرین کسی بود که با اجازه از محمدبن عبدالقادر و ابن سروری و ابن عوّه و خطیب مردا روایت کرد (ابن رافع، ۳۶/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۴۳/۴؛ حسینی، ۲۵۹؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۵۸/۴).

۴۱. **عزّالدّین ابوعبدالله محمدبن ابراهیم بن عبدالله بن ابی عمر** (۶۶۳-۷۴۸ ق / ۱۲۶۵-۱۳۴۷ م). وی از ابن عبدالدائم و علی عمر کرمانی و دیگران حدیث شنید. در جامع مظفری خطبه می‌خواند. در چندین جا به تدریس پرداخت. در فقه چیره‌دست بود. اسماعیل بن درجی و دیگران به او اجازه دادند (ابن رافع، ۵۲/۲؛ حسینی ۲۶۶-۲۶۷؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۲/۵).

۴۲. **ستُّ‌العرب امّ محمد** (د ۷۴۹ ق / ۱۳۴۸ م)، دختر سلیمان بن حمزه. ظاهراً ابن رافع تنها کسی است که از او یاد کرده و نوشته است: گروهی به وی اجازه دادند، اما حدیثی به روایت از او ندیده‌ام (ابن رافع، ۶۲/۲).

۴۳. **محمود بن عبیدالله بن احمدبن عمر منجنیقی** (د ۷۵۴ ق / ۱۳۵۳ م)، از ابن بخاری حدیث شنید و روایت کرد و شریف حسینی از او حدیث شنید. وی که ادارهٔ منجنیق را به عهده داشت به هنگام اصلاح آن از حصار افتاد و درگذشت. (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۸۶/۶-۸۷).

۴۴. **نجم‌الدّین ابوالعباس احمدبن محمد بن سلیمان بن حمزه** (ح ۷۱۰-۷۵۵ ق / ۱۳۱۰-۱۳۵۴ م). وی از خطیبان زبان‌آور بود. مدتی در جامع مظفری خطبه خواند (ذهبی، *العبر*، ۱۶۴-۵/۴؛ حسینی، ۲۹۸؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۳۱۶/۱).

۴۵. **شمس‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن عبدالرحمن** (۶۸۹-۷۶۵ ق / ۱۲۹۰-۱۳۶۴ م)، امام و مسند و مفتی، معروف به تتری (زیرا تاتارها اسیرش کردند). وی از قاضی تقی‌الدین سلیمان و اسماعیل بن فرّاء و ابن عبدالدائم و عایشه بنت عیسی بن موفق حدیث شنید و روایت کرد. حسینی و ابن رجب از او حدیث روایت کرده‌اند. ابن کثیربه جای «تتری»، «بیری» آورده که ظاهراً مصحّف آن است (ابن رافع، ۲۸۶/۲-۲۸۷؛ ابن کثیر، ۳۰۷/۱۴؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۲۶/۳؛ ابن طولون، ۴۲۵/۲-۴۲۶).

۴۶. **حسن بن محمد بن سلیمان بن حمزه** (ح ۷۱۰-۷۷۰ ق / ۱۳۱۰-۱۳۶۸ م). وی از جدش و مطعّم و یحیی بن سعد و دیگران حدیث شنید و روایت کرد و در دارالحدیث اشرفیّه و جوزیّه درس گفت. در اواخر عمر نیابت قضای ابن قاضی الجبل را به عهده داشت. (ابن رافع، ۳۴۱/۲-۳۴۲؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۴۳/۲؛ ابن طولون، ۱۶۱/۱).

۴۷. **شرف‌الدّین ابوالعباس احمدبن حسن بن عبدالله** (۶۹۳-۷۷۱ ق / ۱۲۹۴-۱۳۷۰ م)، معروف به ابن قاضی الجبل. وی در کودکی از اسماعیل بن عبدالرحمن فرّاء و محمدبن علی واسطی وعبدالرحمن بن مؤمن حدیث شنید. از ۷۱۰ ق / ۱۳۱۰ م به بعد از قاضی تقی‌الدّین سلیمان و مطعّم و یحیی بن سعد و دیگران حدیث شنید و از پدر و تنوخی و ابن القوّاس و ابن عساکر اجازه گرفت. شرف‌الدّین نزد تقی‌الدّین بن تیمیّه به شاگردی پرداخت و ابن تیمیّه و قاضی تقی‌الدّین سلیمان به او اجازهٔ افتا دادند. او حدیث و نحو و لغت و اصول فقه و کلام و منطق می‌دانست (ابن رافع، ۳۵۴/۲؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۳۸-۹؛ ابن طولون، ۴۹۱/۲) و در چند مدرسه درس می‌داد. در اواخر عمر برای تدریس در مدرسهٔ سلطان حسن به مصر فراخوانده شد. سپس به شام بازگشت و به تدریس و افتا روی آورد. در ۷۶۷ ق / ۱۳۶۶ م به جای جلال‌الدین یوسف بن محمدبن عبدالله مرداوی قضای حنبلیان را در دمشق به عهده گرفت، اما رفتاری ناپسند پیشه کرد و به سبب جاه طلبی با قاضی القضاة تاج الدین شافعی و برخی از حنبلیان مرداوه اختلاف پیدا کرد (ابن کثیر، ۳۱۷/۱۴؛ ابن طولون، ۴۹۱/۲-۴۹۲). وی تا هنگام مرگ ریاست مذهب حنبلی و نیز قضا را به عهده داشت. از جمله کتابهای وی: *القصد المفید فی حکم التوکید*، *المناقلة فی الاوقاف ومافی ذلک من خلاف*، *مسألة رفع الیدین*، *الفائق فی المذهب* و *شرح المنتقی* را می‌توان نام برد. ۲ کتاب اخیر ناتمام مانده است (قس: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، ۲۶۸/۱-۲۷۰؛ همو، *النجوم الزّاهرة* ۱۰۸/۱۱؛ ابن عماد، ۲۱۹/۶-۲۲۰).

۴۸. سعدالدین محمد بن محمد بن احمد بن ابراهیم (د ۷۷۲ ق / ۱۳۷۰ م)، فرزند صلاح‌الدین ابوعبدالله محمد. وی بسیار حدیث شنید و روایت کرد. سعدالدین پیش از پدر درگذشته است (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۴۲۱/۵).

۴۹. نجم‌الدّین ابوالعباس احمدبن اسماعیل بن احمدبن عمر (۶۸۲-۷۷۳ ق / ۱۲۸۳-۱۳۷۱ م). ابن حجر در سال تولد وی اشتباه کرده است. نجم‌الدین در مجلس درس شمس‌الدین بن ابی عمر حضور داشت و *امالی* ابن سمعون را از ابن بخاری شنید و از تقی واسطی وابوالفضل بن عساکر و دیگران حدیث روایت کرد. در حدیث مسند بود. به ابوحامد بن ظهیره و عبدالله بن عمر بن جماعه اجازه داد (ابن رافع، ۳۸۷/۲؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۱۹/۱، ۱۲۰؛ ابن طولون، ۴۱۶/۲؛ ابن عماد، ۲۲۶/۶).

۵۰. شمس‌الدّین (خطیب) ابوالفرج عبدالرحمن بن محمد بن ابراهیم (۶۹۸ ـ ۷۷۳ق/۱۲۹۹ ـ ۱۳۷۱م). وی از حسن خلّال و عیسی ابن ابی محمد مغازی و سلیمان بن حمزه و ابن عبدالدائم و دیگران حدیث شنید. در فرایض چیره دست بود. حدیث روایت کرد و مدتی در جامع مظفری به تدریس پرداخت (ابن رافع، ۳۸۶/۲؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۳۰/۳ ـ ۱۳۱؛ ابن طولون، ۴۲۶/۲؛ ابن‌عماد، ۲۲۸/۶).

۵۱. صلاح الدّین ابوعبدالله محمدبن احمد بن ابراهیم (۶۸۴ ـ ۷۸۰ق/۱۲۸۵ ـ ۱۳۷۹م). وی از فخربن بخاری و اسماعیل بن فرّاء و سلیمان بن حمزه و عبدالله بن شمس الدین عبدالرحمن و دیگران حدیث شنید. ابوالفتح بن مجاور و زینب بنت مکی و عبدالرحمن بن زین احمدبن ملک و دیگران به او اجازه دادند. امامت مدرسهٔ جدش ابوعمر را داشت و حدیث می‌گفت. به گروهی از مصریان اجازه داد، ولی ابن حجر موفق به گرفتن اجازه از او نشد (ابن حجر، ۳۱/۵ ـ ۳۲؛ ابن طولون، ۴۰۷/۲ ـ ۴۰۸؛ ابن عماد، ۲۶۷/۶ ـ ۲۶۸).

۵۲. شمس الدّین ابوعبدالله محمدبن عبدالرحمن بن محمد (۷۰۸ ـ ۷۹۴ق/۱۳۰۸ ـ ۱۳۹۲م)، معروف به ابن رشید. وی از قاضی سلیمان و عیسی مطعم و یحیی بن سعد و محمدبن یعقوب الجرایدی و قاضی شرف‌الدین بن حافظ حدیث شنید و روایت کرد. ابن حجر سال مرگ وی را ۷۶۴ق/۱۳۶۳م نوشته است (*الدّرر الکامنة*، ۲۵۳/۵؛ ابن طولون، ۴۰۸/۲؛ ابن عماد، ۳۳۶/۶).

۵۳. علاء الدّین ابوالحسن علی بن عبدالرحمن بن محمد (۷۱۴ ـ ۷۹۴ق/۱۳۱۴ ـ ۱۳۹۲م). وی از نیایش قاضی سلیمان و حجّار و یحیی ابن سعد حدیث شنید و روایت کرد. شیخ شهاب بن حجی از او حدیث شنید. علاء الدین شیخ دارالحدیث نفیسیّه بود (ابن طولون، ۳۸۹/۲؛ ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۷۰/۴؛ ابن عماد، ۳۳۴/۶).

۵۴. ناصرالدّین ابوعبدالله محمدبن داوود (۷۰۸ ـ ۷۹۶ق / ۱۳۰۸ ـ ۱۳۹۴م). وی نزد علی محمدبن علی بن عبدالله نحوی شاگردی کرد. از قاضی سلیمان بن حمزه و عیسی مطعم و ابراهیم بن غالب و ابن عبدالدائم و ابوالعباس حجّار و یحیی بن محمدبن سعد حدیث شنید. ازمکیان، رضی طبری و برادرش صفی و فخر توزری و احمدبن ابی طالب حَمامی، و از مقدسیان زینب بنت احمدبن شکر و از مصریان اسماعیل بن العلم و حسن کردی و ابن دراده و از حَلَبیان تاج بن نصیبی و بیبرس عدیمی و از دمشقیان اسماعیل نحّاس به او اجازه دادند (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۴۳۹/۵، ۴۴۰؛ ابن طولون، ۴۱۰/۲ ـ ۴۱۱؛ ابن عماد، ۳۴۷/۶).

۵۵. جمال‌الدّین ابوالمحاسن یوسف بن احمد بن ابراهیم (۷۲۱ ـ ۷۹۸ق/۱۳۲۱ ـ ۱۳۹۶م)، برادر صلاح الدین ابو عبدالله. از حجّار و ابن زرّاد و دیگران حدیث شنید. گروهی به وی اجازه دادند. جمال به حدیث گفتن و تدریس و افتا می‌پرداخت. ابن طولون مرگ وی را به اشتباه در ۶۹۸ق/۱۲۹۹م دانسته است (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۲۱۶/۶؛ ابن طولون، ۲۶۶/۱؛ ابن عماد، ۳۵۶/۶).

۵۶. ناصرالدّین محمدبن عبدالرحمن بن محمد (ح ۷۶۰ ـ ۸۰۳ق / ۱۳۵۹ ـ ۱۴۰۱م)، معروف به ابن زُرَیق. وی در ده سالگی [؟] به دست سپاهیان تیمور لنگ اسیر شد. از صلاح‌الدین بن ابی عمر حدیث شنید و فقه آموخت. ناصرالدین «حافظ» بود و در فنون حدیث مهارت داشت. ابن حجر از وی استفادهٔ بسیارکرده است (ابن طولون، ۴۴۴/۲؛ ابن عماد، ۳۶/۷).

۵۷. عزّالدّین محمدبن علی بن عبدالرحمن (۷۶۴ ـ ۸۲۰ق/۱۳۶۳ ـ ۱۴۱۸م). وی *المقنع* را از بر داشت و در فقه و حدیث ماهر بود. از ابن رجب و ابن المحب حدیث شنید. در زمان قاضی علاءالدین ابن المنجا نیابت قضا را داشت. پس از مرگ قاضی شمس الدین نابلسی به مقام قاضی القضاتی رسید و شمس‌الدین بن عباده را به نیابت خود گماشت. وی در دارالحدیث اشرفیّه درس می‌گفت. بسیار حج گزارد و در مکه مجاور شد. در واپسین سالهای زندگی پیشوای مذهبی حنبلیان به شمار می‌رفت. از جمله کتابهای وی *النّظم المفید الاحمد فی مفردات الامام احمد* است (ابن طولون، ۴۹۹/۲ ـ ۵۰۰؛ ابن عماد، ۱۷۴/۷).

۵۸. شهاب‌الدّین احمد بن محمد بن احمد (د ۸۴۱ق / ۱۴۳۷م)، معروف به ابن زُرَیق. وی کتاب خِرَقی را خواند و نزد گروهی از جمله شرف‌الدّین بن مفلح فقه آموخت. از شیخ شمس‌الدّین بن قباقبی اجازهٔ افتا گرفت. نایب قاضی القضاة شهاب الدّین ابن حبّال و نظام الدّین و عزّالدین بغدادی بود. پس از مرگ مادرش نیابت قضا را واگذاشت و در جامع مظفری به عبادت پرداخت. در طاعون ۸۴۱ق/۱۴۳۷م درگذشت و در روضهٔ نزدیک آرامگاه شیخ موفق الدّین به خاک سپرده شد (ابن طولون، ۳۹۲/۲؛ ابن عماد، ۲۴۰/۷).

۵۹. شهاب‌الدّین احمد بن ابی بکر بن قدامه (د ۸۹۱ق/۱۴۸۶م)، معروف به ابن زریق. وی در فرایض چیره دست بود. شیخ تقی الدّین ابن قندس به او اجازهٔ تدریس و افتا داد. سرانجام در دمشق در گذشت (ابن عماد، ۳۵۱/۷).

۶۰. شمس‌الدّین محمدبن احمد بن علی (۸۰۵ ـ ۸۹۸ق/۱۴۰۳ ـ ۱۴۰۲ ـ

۱۴۹۳م). وی در صالحیه به دنیا آمد. در دانش‌اندوزی سرآمد همگنان شد. به حدیث گفتن و تدریس و افتا پرداخت. نیابت قضای مصر و شام را به عهده گرفت و سرانجام در قاهره در گذشت (ابن عماد، ۳۶۲/۷).

۶۱. ناصرالدّین ابوالبقاء محمدبن ابی بکر بن عبدالرحمن (۸۱۲ ـ ۹۰۰ق/۱۴۱۰ ـ ۱۴۹۵م)، معروف به ابن زریق. وی در صالحیه به دنیا آمد. از عالمان زمان دانش آموخت و به تدریس و روایت حدیث پرداخت. مدت درازی به ادارهٔ مدرسهٔ نیایش ابوعمر پرداخت و سپس نیابت قضا را به عهده گرفت، اما ازاین کار روی برتافت و سرانجام در صالحیه درگذشت (ابن عماد، ۳۶۶/۷).

۶۲. بهاءالدّین محمدبن محمدبن قدامه (۸۳۰ ـ ۹۱۰ق/۱۴۲۷ ـ ۱۵۰۴م). وی به دانش اندوزی پرداخت و سپس به تدریس و افتا روی آورد. قضای حنبلیان را در شام به عهده گرفت و رفتارش ناپسند بود (ابن عماد، ۴۸/۸).

آل عبدالهادی: شاخهٔ دیگر این خاندان که به یوسف نوادهٔ قدامة بن مقدام منتسب می‌شود، به نام آل عبدالهادی معروف است. افراد مشهور این خاندان بدین شرحند:

۱. عبدالملک بن عبدالملک بن یوسف بن محمدبن قدامه (د ۶۲۲ق/۱۲۲۵م)، فقیه و محدث. از ابوالفرج یحیی بن محمود ثقفی حدیث روایت کرد (منذری، ۱۶۲/۳).

۲. شمس‌الدّین ابوعبدالله محمدبن عبدالهادی (ح ۵۵۰ ـ ۶۵۸ق/۱۱۵۵ ـ ۱۲۶۰م). وی از محمدبن حمزة بن ابی الصقر و عبدالرّزاق نجّار و یحیی ثقفی و دیگران حدیث شنید. وی آخرین کسی بود که از شُهدة الکاتبه با اجازه حدیث روایت کرد. دمیاطی و دیگران از وی حدیث روایت کردند. سرانجام در حالی که بیش از ۱۰۰ سال داشت، به دست تاتارها در روستای ساویه از توابع نابلس کشته شد و همان‌جا دفن گردید (صفدی، ۶۱/۴؛ ابن عماد، ۲۹۵/۵).

۳. عمادالدّین عبدالحمید بن عبدالهادی (د ۶۵۸ق/۱۲۶۰م). وی از یحیی ثقفی و احمد موازینی و دیگران حدیث شنید (ذهبی، *العبر*، ۲۹۰/۳؛ ابن عماد، ۲۹۳/۵).

۴. محمدبن احمدبن عبدالحمید(د ۶۹۹ق/۱۳۰۰م). وی از مؤتمن بن قمیره و یلدانی و عموی پدرش محمدبن عبدالهادی حدیث شنید. قبیطی و ابن رواح و دیگران به او اجازه دادند که از ایشان حدیث روایت کند (ابن طولون، ۴۲۹/۲).

۵. احمدبن عبدالحمید بن عبدالهادی (ح ۶۱۰ ـ ۷۰۰ق/۱۲۱۳ ـ ۱۳۰۰م). وی از شیخ موفق‌الدین و ابن ابی لقمه و ابن راجح و موسی ابن عبدالقادر و البهاء و ابوالقاسم بن صصریّ و ابن‌زبیدی و دیگران حدیث روایت کرد. از مسندان بزرگ روزگار خود بود (ذهبی، *العبر*، ۴۰۶/۳؛ صفدی، ۳۳/۷ ـ ۳۴).

۶. عمادالدّین عبدالحمیدمحمدبن عبدالحمید (ح ۶۶۰ ـ ۷۰۷ق/۱۲۶۲ ـ ۱۳۰۸م). وی از ابن عبدالدائم حدیث شنید و روایت کرد. امام جامع حاکمی حنبلیان بود (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۰۶/۳ ـ ۱۰۷).

۷. محب‌الدّین ابومحمدعبدالله بن محمدبن عبدالحمید (۶۵۱ـ۷۰۷ ق/ ۱۲۵۳ـ۱۳۰۷م). وی از خطیب مردا و ابراهیم‌بن خلیل و احمدبن عبدالدائم و کرمانی و دیگران حدیث شنید (ابن حجر، همان، ۷۵/۳).

۸. تقی‌الدّین ابومحمد عبدالله بن ایوب بن یوسف (د ۷۳۵ ق/ ۱۳۳۵م). وی از ابوالفرج بن ابی عمر و عبدالرحمن بن زین و فخربن بخاری و دیگران حدیث شنید. در کار دانش‌اندوزی و نسخه‌نویسی کتاب و گواهی دهی، روزگار گذراند (ابن حجر، همان، ۲۲/۳).

۹. شمس‌الدّین محمدبن احمدبن عبدالهادی (۷۰۵ـ۷۴۴ ق/ ۱۳۰۶ـ۱۳۴۳م). وی از پدرش و قاضی تقی‌الدّین سلیمان و ابن عبدالدائم وعیسی مطعم و احمدبن حجّار و محمد زرّاد و دیگران حدیث شنید (صفدی، ۱۶۱/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۱۳۲/۴). نزد قاضی شمس‌الدین بن مسلم و تقی‌الدین بن تیمیّه فقه آموخت (صفدی، ذهبی، همانجاها؛ ابن حجر، همان، ۶۱/۵). عربی را نزد ابوالعباس اندرشی و قرائات را نزد ابن بصیحان فرا گرفت. در مدرسهٔ صدریّه و ضیائیّه درس می‌گفت و در حدیث، فقه، تفسیر، علم رجال و لغت چیره دست بود و فتوا می‌داد (ابن رجب، ۴۳۶/۲). سرانجام در دامنهٔ قاسیون در کنار قبر سیف‌الدّین بن المجد به خاک سپرده شد (صفدی، ۱۶۱/۲؛ ذهبی، ذیل *تذکرة الحفّاظ*، ۳۵۱/۱؛ ابن رجب، ۴۳۹/۲؛ ابن کثیر ۲۱۰/۴).شمس‌الدّین کتابهای بسیارنوشت که‌اندکی‌ازآنها برجاست.

۱۰. عبدالرّحمن‌بن محمدبن عبدالحمید (۶۵۶ ـ ۷۴۹ ق / ۱۲۵۸ ـ ۱۳۴۹م). وی از ابن‌عبدالدائم و عمر کرمانی و عبدالوهاب‌بن ناصح و ابن‌ابی‌عمر و الفخر و اسماعیل‌بن عسقلانی و دیگران حدیث شنید. وزیر بغداد او را به دیار مصر فرستاد و او در مسیر راه صحیح مسلم را روایت کرد و از این رو جمع بسیاری از وی روایت کردند. سپس به شام بازگشت و سرانجام در صالحیّه درگذشت (ابن‌رافع، ۱۱۰/۲ ـ ۱۱۱؛ ابن‌حجر، *الدّررالکامنة*، ۱۳۳/۳).

۱۱. عمادالدّین احمدبن عبدالهادی‌بن عبدالحمید (۶۷۲ ـ ۷۵۲ ق / ۱۲۷۳ ـ ۱۳۵۱م). وی از عبدالرحمن‌بن ابی‌عمر و ابن‌بخاری و ابن شیبان و زینب بنت مکی و دیگران حدیث شنید و روایت کرد. پسرش شمس‌الدین محمد و ابن‌رافع و حسینی و دیگران از وی روایت کردند. صفدی نوشته است که در ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰م در دمشق به خط خود به من اجازه داد (ابن رافع، ۱۴۱/۲؛ صفدی، ۱۵۹/۷؛ حسینی، ۲۸۵ ـ ۲۸۶).

۱۲. شمس‌الدّین ابوعبدالله محمدبن عبدالله‌بن محمد (۶۸۸ ـ ۷۶۹ ق / ۱۲۸۹ ـ ۱۳۶۸م). وی از الفخر والسّیف علی‌بن رضی حدیث شنید. در ۶۹۱ ق / ۱۲۹۲م و پس از آن گروهی به وی اجازه دادند. حدیث گفت و ابن‌شرائجی و عراقی استاد ابن‌حجر و ابوزرعه از وی روایت کردند (ابن‌رافع، ۳۳۷/۲؛ ابن‌حجر، *الدّررالکامنة*، ۲۲۹/۵).

۱۳. زین‌الدّین عبدالرحمن‌بن احمد (د ۷۷۹ ق / ۱۳۷۷م). وی از تقی‌الدّین سلیمان و ابی‌نصربن شیرازی و حجّار و دیگران حدیث شنید و روایت کرد. سرانجام در صالحیه درگذشت (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۱۰/۳ ـ ۱۱۱).

۱۴. شهاب‌الدّین ابوالعباس احمدبن احمدبن عبدالحمید (۷۰۷ ـ ۷۹۸ ق / ۱۳۰۷ ـ ۱۳۹۵م)، معروف به ابن‌العزّ. وی در دامنهٔ قاسیون به دنیا آمد. از قاضی سلیمان و عیسی مطعم و فاطمه بنت جوهر و تقی‌الدّین‌بن تیمیّه و هدیه بنت عسکر و دیگران حدیث شنید. فخر توزری و گروهی دیگر از مکه، زینب بنت شکر از قدس، اسماعیل‌بن علم و ابوالقاسم‌بن رشیق و دیگران از مصر، قاسم‌بن عساکر و ابن‌شیرازی و دیگران از دمشق، و ابن‌دوالیبی و دیگران از بغداد به وی اجازه دادند. فقه آموخت و اجازهٔ افتا گرفت. از مسندین بزرگ دمشق بود. ابن‌حجر نیز از وی اجازه گرفت (ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۱۲۴/۱ ـ ۱۲۵؛ ابن‌طولون، ۴۵۷/۲ ـ ۴۵۸؛ ابن عماد، ۳۵۳/۶).

۱۵. عمادالدّین ابوبکربن احمد بن عبدالهادی (د ۷۹۹ ق / ۱۳۹۶م). وی نزد نیایش عمادالدّین *امالی* ابن‌الحسن‌بن زرقویه را شنید و از حجّار حدیث اصغا و روایت کرد. به ابن‌حجر اجازه داد (ابن‌حجر، *الدّرر الکامنة*، ۵۲۳/۱).

۱۶. برهان‌الدّین ابراهیم بن احمد بن عبدالهادی (۷۲۶ ـ ۸۰۰ ق / ۱۳۲۶ ـ ۱۳۹۸م)، معروف به قاضی. وی در ۴ سالگی در درس حجّار حضور یافت و از احمدبن علی حریری و عایشه بنت مسلم و زینب بنت الکمال حدیث شنید. ختنی و وانی و گروهی از مصریان به وی اجازه دادند (ابن حجر، *الدّرر الکامنة*، ۹/۱؛ ابن طولون، ۴۲۰/۲؛ ابن عماد، ۳۶۳/۶).

۱۷. فاطمه دختر محمدبن عبدالهادی (ح ۷۲۰ ـ ۸۰۳ ق / ۱۳۲۰ ـ ۱۴۰۱م). وی احادیث بسیاری از حجّـــار شنید. از شام ابـــونصربن شیرازی و ابومحمـــدبن عساکر و دیگـــران، از حلب ابوبکربن عبداللطیف و دیگران، از حماة شرف بارزی، از حمص علی‌بن عبدالله‌بن مکتوم و از مصر حسین الکردی و عبدالرحیم منشاوی به وی اجازه دادند. سرانجام در ۸۰ سالگی درگذشت (ابن طولون، ۳۹۹/۲؛ ابن عماد، ۳۲/۷).

۱۸. زین‌الدین عمربن محمدبن احمد (د ۸۰۳ ق / ۱۴۰۰م). وی از زینب دختر کمال و احمدبن علی جزری و عبدالرحیم‌بن ابی‌الیسر حدیث شنید. ابن‌حجر *مرافقات* زینب بنت الکمال را نزد او خواند. در فتنهٔ تیمور درگذشت و در دامنهٔ قاسیون به خاک سپرده شد (ابن‌طولون، ۳۹۸/۲ ـ ۳۹۹؛ ابن عماد، ۳۲/۷).

۱۹. عایشه دختر محمدبن عبدالهادی (۷۲۳ ـ ۸۱۶ ق / ۱۳۲۳ ـ ۱۴۱۳م). وی در ۴ سالگی در درس ابوالعباس حجّار شرکت کرد. صحیح بخاری، جزء ابی الجهم و *امالی* و *قرائت* ابن‌عفّان و احادیث دیگر را از حجّار شنید. همچنین صحیح مسلم را از شرف‌الدّین عبدالله‌بن حسن و سیره ابن‌هشام را از عبدالقادربن ملوک فرا گرفت (سخاوی، ۸۱/۱۲؛ کحاله ۱۸۷/۳). او آخرین کسی است که از بنت الفقهاء، بنت‌الواسطی و زینب بنت الکمال و زینب بنت یحیی‌بن عبدالسلام حدیث شنید و اجازهٔ روایت حدیث گرفت (سخاوی، ۸۱/۱۲). همراه خواهرش فاطمه در بسیاری از مسموعات و مجازات شرکت کرد و از او برتر آمد. ابراهیم‌بن صالح‌بن عجمی از حلب، شیخ شرف‌الدّین بارزی از حَماة، برهان جعبری از الخلیل، عبدالله‌بن یوسف از نابلس و دیگران به او اجازه دادند (ابن‌حجر، *انباءالغمر*، ۱۳۳/۷؛ سخاوی، ۱۳۲/۷). عمری دراز یافت و احادیث بسیاری روایت کرد. به ویژه محدثّان پرسفر از او حدیث کردند. خطیب ابوعمر حنبلی بخشی از *ذَمّ الکلام* هروی را از او شنید و ابن‌حجر و ابوالفتح عثمانی از وی روایت کردند. او مسند روزگار خود بود (قس: ابن عماد، ۷؛ ذهبی، *ذیل تذکرة الحفّاظ*، ۲۵۱/۱).

۲۰. بدرالدّین حسن بن احمد بن عبدالهادی (د ۸۷۸ ق / ۱۴۷۳م)، مشهور به ابن‌المبرد. وی مدتی نیابت قضا را در دمشق به عهده گرفت (ابن عماد، ۳۲۳/۷ ـ ۳۲۴).

۲۱. جمال‌الدّین یوسف بن حسن بن احمد (۸۴۰-۹۰۹ ق/ ۱۴۳۶-۱۵۰۳م). وی *المقنع* را نزد شیخ تقی‌الدّین جراعی و تقی‌الدّین ابن قندس و قاضی علاءالدین مرداوی خواند و در درس قاضی برهان‌الدّین بن مفلح و برهان زراعی حضور یافت. از اصحاب ابن حجر و ابن عراقی و ابن بالسی و جمال بن حرستانی و صلاح‌الدین بن ابی عمر و ناصرالدین و دیگران حدیث شنید. حدیث و فقه می‌دانست و اهل تصوف بود و در نحو و صرف و تفسیر دست داشت. به تدریس و افتا مشغول بود و کتابهای بسیاری نوشت.

شمس‌الـــدین ابن‌طولون کتاب بزرگی در شرح حال وی نوشته است (ابن عماد، ۴۳/۸).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*، ۲۷/۵؛ ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ همو، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ ق، فهرست؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق، ۱۳۲/۷؛ همو، *الدّرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲-۱۳۹۶ ق، فهرست؛ ابن رافع، تقی‌الدّین محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق، فهرست؛ ابن رجب، زین‌الدین، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، قاهره، ۱۳۷۲ ق، ۲/ فهرست؛ ابن طولون، محمد، *القلائد الجوهریّة فی تاریخ الصّالحیّه*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق، فهرست؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذّهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق، فهرست؛ ابن قاضی، احمدبن محمد، *درّة الجمال فی اسماء الرجال*، بیروت، ۱۹۷۱م، ۴۴/۲-۴۵؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ق، فهرست؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *تراجم الرجال*، قاهره، ۱۳۶۶ق، جم؛ الازهریة، *فهرس المخطوطات*، ۳۴۲/۱، ۶۴۳/۲، ۶۴۹، ۶۵۰؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ ق، ۳۳/۱؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م، ۱۵۱/۲ ـ ۱۶۷؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م، ۱۶۱۸/۱، ۱۸۵۶، ۱۵۷/۲، ۱۵۸، ۱۸۹، ۴۰۶، ۴۰۷؛ حسینی شمس‌الدین، *ذیول العبر*، به کوشش محمد رشاد عبدالمطلب، کویت، وزارة الارشاد و الانباء، جم؛ دباغ، مصطفی مراد، *الموجز فی تاریخ الدول الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق، ۳/۱ ـ ۸؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد السعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م، فهرست؛ سپهسالار، خطی، ۳۲۱/۵؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سرکیس، *معجم المطبوعات*، ۲۱۳/۱ ـ ۲۱۴؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات*، ۱۱/۱، ۳۴۰، ۸۱/۲، ۱۰۳؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۷۸/۲؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ ق، ص ۱۲؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدرالطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق، ۱۰۸/۲، ۱۰۹؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۹۸۰م، ۱۰ / فهرست؛ صقاعی،

فضل‌الله، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق، صص ۹، ۹۳، ۲۶۱، ۳۲۲؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م، ۱۵۹/۲، ۲۲۲؛ کحاله، عمر رضا، *اعلام النساء*، بیروت، ۱۹۸۴م، ۱۵۸/۲؛ همو، *المنتخب من مخطوطات المدینة*، صص ۱۳۲، ۱۴۰؛ مرعشی، خطی، ۱۱۸/۶؛ منذری، زکی‌الدین، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشّار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق، فهرست؛ *الموسوعة الفلسطینیة*؛ نعیمی، عبدالقادربن محمود، *الدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، ۱۹۴۸م، فهرست؛ یافعی، عبداللهبن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق، ۴۷/۴؛ یاقوت حموی، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰م، ۱۱۲/۲؛ نیز:

GAL, I/502, 504; GAL, S,II/ 128, 621.

کاظم برگ‌نیسی

آلِ قَرامان، نک: قره‌مانیان.

آلِ قَره‌مانْلی، نک: قره‌مانلی.

آلِ قَزْوینی، خاندانی علمی و ادبی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ تا میانه‌های سدهٔ ۱۴ ق/ ۱۸ تا ۲۰ م در نجف، حِلّه و پیرامون آن. از آن رو این خاندان را قزوینی گفته‌اند که بنیانگذار آن، اهل قزوین بوده و برای فراگیری علوم دینی به نجف هجرت کرده و در آنجا ساکن گشته است و فرزندان و نوادگان او نیز در همان سرزمین مقیم شده‌اند. آنان را به سبب سکونت در نجف و حِلّه «نجفی» و «حِلّی» نیز خوانده‌اند و چون از زیدبن علی بن حسین (ع) نسب می‌برند، نام خانوادگی آنان «حسینی» است.

از آل قزوینی عالمان، فقیهان و ادیبان بزرگ و نام‌آوری برخاسته‌اند که هر کدام در دوران خود نقش مؤثری در گسترش علوم دینی و آموزش مذهبی مردم داشته‌اند. با اینکه عالمان این خاندان عموماً فقیه و محدّث بوده‌اند، در ادب به ویژه شعر عربی نیز شهرت داشته‌اند و محافلِ ادبی آنان پیوسته کانون گرم ادیبان و شاعران بوده است. دانشمندان آل قزوینی در تشویق و ترغیب شاعران و نویسندگان و گسترش و غنای شعر و ادب عربی نقش بسزایی داشته‌اند و بسیاری از آنان از سرِ ادب‌پروری، جوایزی به سخن‌سرایان و نویسندگان می‌بخشیدند (محسن امین، ۱۰۲/۴). کسانی از عالمان قزوینی که بیش و کم شناخته شده‌اند، اینانند:

۱. **سید احمد بن محمد** (د ۱۱۹۹ ق/ ۱۷۸۴ م)، مؤسس و نخستین عالم شناخته شدهٔ این خاندان. از شرح زندگی پدر او چیزی معلوم نیست و چنانکه گفته‌اند، سلسلهٔ نسب او با ۲۳ واسطه به زیدبن علی بن الحسین (ع) می‌رسد. سید احمد در قزوین زاده شد و پس از فراگیری مقدمات علوم آن روزگار، برای ادامهٔ تحصیل رهسپار عراق گشت و در حوزهٔ درس عالمان و فقیهان مشهور نجف شرکت کرد و خود فقیهی بنام گردید. در اوان تحصیل در نجف، با دختر سید مرتضی طباطبایی (خواهر سید مهدی بحرالعلوم) ازدواج کرد. وی سرانجام رهسپار ایران شد و در آغاز به قصد زیارت به مشهد سفر کرد و پس از آن به زادگاهش قزوین بازگشت و دیری نگذشت که در همین شهر درگذشت. او دارای ۵ فرزند به نامهای: سیدمحمدعلی، سیدحسن، سیدعلی، سیدحسین و سیدباقر بود که همگی از عالمان دین بودند و بجز سید باقر از دیگران اطلاعی در دست نیست.

۲. **سید باقر بن سید احمد** (۱۲۴۶ ق/ ۱۸۳۰ م)، از عالمان بنام شیعی و فقیهان مشهور عراق در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م. از تاریخ تولد و شرح زندگی وی اطلاع بسیاری در دست نیست. گفته شده است که وی نزد پدر خود و نیز دانشمند معروف شیخ جعفر کاشف الغطاء درس خوانده است. از نظر خصایل اخلاقی و سلوک معنوی از شهرت خاصی برخوردار بوده است و از این رو بسیاری از کسانی که در زندگی و احوال او تحقیق کرده‌اند، کرامات چندی را به او نسبت داده‌اند. نوری در *النجم‌الثاقب* و *مستدرک* برخی از این کرامات را آورده است.

سید باقر تألیفاتی نیز دارد به این شرح: ۱. *حواشی کشف اللّثام*؛ ۲. *الوجیزة فی الطّهارة و الصّلوة*؛ ۳. *الوسیط*. آقا بزرگ می‌گوید که وجیز و وسیط در کتابخانهٔ سید مهدی قزوینی موجود بوده است؛ ۴. *جامع الرسائل*، این مجموعه در۵ باب فقهی است: نماز و طهارت، روزه و اعتکاف، زکات و خمس، حج و عمره، جهاد و امر به معروف؛ ۵. *الفُلک المشحون*، این کتاب در احوال امام غایب (ع) است.

۳. **سید مهدی بن حسن بن احمد** (۱۲۲۲ ـ ۱۳۰۰ ق/۱۸۰۷ ـ ۱۸۸۲ م). لقب او معزالدین و کنیه‌اش ابوجعفر است. وی فقیه، اصولی، متکلّم، مفسّر، ادیب، شاعر و برجسته‌ترین چهرهٔ آل قزوینی و از عالمان بزرگ امامی در اواخر سدهٔ ۱۳ق/ ۱۹م بوده است. سید مهدی در نجف یا حلّه زاده شد و برای ادامهٔ تحصیل و فراگیری سطوح عالی علوم دینی به نجف رفت و در حوزهٔ درس عالمان بزرگی چون شیخ مرتضی انصاری، میرزای شیرازی، حاج میرزا محمد حسن، شیخ موسی فرزند شیخ جعفر کاشف الغطاء، شیخ علی کاشف الغطاء فرزند دیگر شیخ جعفر، عمویش سید باقر قزوینی و نیز سید محمدتقی قزوینی حاضر شد و فقه و اصول و دیگر علوم رایج آن روزگار را گرفت، اما در علم و عمل بیش‌ترین بهره را از عمویش سید باقر برد. وی در ۲۰ سالگی به درجهٔ اجتهاد نایل آمد. گفته‌اند که او از حافظه‌ای نیرومند برخوردار بود و چیزی را که می‌خواند و یا می‌شنید از یاد نمی‌برد. وی از برخی استادان خود مانند سید باقر و علامهٔ طباطبایی اجازهٔ روایت داشته است.

هنگامی که استادش میرزای شیرازی از نجف عازم سامرا شد، همراه وی به آن شهر رفت. پس از مدتی به کاظمین آمد و چنین می‌نماید که پس از آن به نجف بازگشته باشد. فعالیت علمی و ارشادی وی بیش‌تر در حلّه بوده است. میرزا حسین نوری که خود از شاگردان او بوده، گوید: پس از آمدن سید به حلّه، شیعیان آن دیار که تا آن زمان قدرتی نداشتند و از آموزشهای مذهبی چیزی نمی‌دانستند، جانی تازه پیدا کردند و با معارف اسلامی و شیعی آشنایی گسترده یافتند. تلاشهای فکری و تبلیغی وی تا آنجا مؤثر بود که گفته‌اند حدود

۱۰۰،۰۰۰ نفر در حلّه و پیرامون آن به مذهب شیعه گرویدند. افزون بر این، او حوزهٔ درسی پدید آورد که دانش پژوهان از نقاط مختلف در آن گرد آمدند و به مراتب والای علمی رسیدند. برخی از شاگردان بلند آوازهٔ او عبارت بودند از حاج میرزا حسین نوری (۱۲۵۴ ـ ۱۳۲۰ ق/ ۱۸۳۹ ـ ۱۹۰۲ م)، عمویش سید علی قزوینی ، میرزا محمد بن عبدالوهاب همدانی کاظمی، ابوالمکارم شیخ محمد بن عبدالله بن محمود حرزالدّین (د ۱۲۷۷ ق/ ۱۸۶۰ م) و محمد بن علی بن کاظم بن جعفر جزایری نجفی (د ۱۳۰۳ ق/ ۱۹۰۱ م). کسانی که از وی اجازهٔ روایت گرفتند، ایناانند: میرزا جعفر بن میرزا علی نقی طباطبایی حایری، شیخ عمران بن حاج احمد نجفی، حاج میرزا حسین نوری، عمویش سید علی قزوینی، آخوند ملا محمد کاظم خراسانی(د ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م)، شیخ محمد علی بن محمد حسن خوانساری (د ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۳م)وشیخ‌محمدحسین‌بن‌محمدعلی‌شهرستانی‌حایری.

سیدمهدی در بیش‌تر دانشهای متداول روزگار خود مهارت داشت، اما چیره‌دستی او در فقه بیش از همه بود، تا آنجا که او را بر اکثر فقیهان آن عصر ترجیح داده‌اند. وی از نظر اخلاقی و عرفانی نیز شهره بود و آشنایانش او را به پرهیزگاری و پارسایی ستوده‌اند. فرزندش حسین گوید که او بسیار متعبّد و در عمل به همهٔ احکام دینی سخت کوشا بود. لحظه‌ای از عمرش را بیهوده صرف نمی‌کرد؛ یا به رفع مشکلات مردم می‌پرداخت، یا به تدریس اشتغال داشت و یا به تحقیق و تألیف وقت می‌گذراند. با اینکه از ثروت و جلال و شکوه اجتماعی و ظاهری بسیار برخوردار بود، زندگی را به سادگی گذراند. او در ۷۸ سالگی (و به گفته‌ای ۹۳ سالگی) پس از بازگشت از سفر حج در سَماوه درگذشت و جنازهٔ او را با احترام بسیار به نجف منتقل کردند و در آرامگاه خانوادگی به خاک سپردند.

سید مهدی قزوینی آثار بسیاری در فقه، اصول، حدیث، تاریخ و ادبیات برجای نهاده است که فهرست آنها چنین است:

در فقه: ۱. *بصائر المجتهدین*، ۲. *حلیة المجتهدین*، ۳. *مواهب الافهام فی شرح شرائع الاسلام*، ۴. *نفائس الاحکام*، ۵. *القواعد الکلیة الفقهیة*، ۶. *فُلک النجاة فی احکام الهُداة*، ۷. *وسیلة المقلدین الی احکام الدّین*، ۸. *رسالة فی المواریث*، ۹. *اللّمعات البغدادیّة فی الاحکام الرّضاعیّة*، ۱۰. *مناسک الحج*، ۱۱. *شرح اللّمعتین*، ۱۲. *شرح معالم* (ابن القطّان)، ۱۳. *المنظومة*، ۱۴. *اجوبة المسائل البحرانیّة*.

در اصول: ۱. *الفرائد*، ۲. *الودائع*، ۳. *المهذّب*، ۴. *الموارد*، ۵. *شرح القوانین*، ۶. *السبائک المذهّبة*، ۷. *آیات الاصول*، ۸. *الفوائد الغرویّة فی المسائل الاصولیّة*، ۹. *اساس الایجاد لتحصیل ملکة الاجتهاد*، ۱۰. *شرح المنظومة فی الاصول*، ۱۱. *رسالة فی حجّیّة الخبر الواحد*، ۱۲. *الروائح*، ۱۳. *المذهب البارع*، ۱۴. *درّة الغوّاص*.

در فلسفه، منطق، کلام و ریاضی: ۱. *مضامیر الامتحان فی علم الکلام والمیزان*، ۲. *آیات المتوسّمین فی اصول الدّین*، ۳. *قلائد الخرائد فی اصول العقائد*، ۴. *القلائد الحلّیة فی العقائد الدینیة*، ۵. *رسالة فی ابطال الکلام النّفسی*، ۶. *مسائل الارواح*، ۷. *مختصر فی الامور العامّة والجواهر والاعراض*، ۸. *شرح منظومة تجرید العقائد*، ۹. *الصّوارم الماضیة لردّ الفرقة الهاویة وتحقیق الفرقة الناجیة*، ۱۰. *قوانین الحساب*.

در تفسیر: ۱. *تفسیر سورة الفاتحة*، ۲. *تفسیر سورة القدر*، ۳. *تفسیر سورة الاخلاص*.

درحدیث‌شناسی: ۱. *سفینة‌الراکب‌فی‌بحرمحبة‌علی‌بن‌ابی‌طالب(ع)*، ۲. *مشارق الانوار فی حلّ مشکلات الاخبار*.

در اخلاق: ۱. *معارج النّفس الی روح‌القدس*، ۲. *معارج الصّعود فی علم الطّریقة والسّلوک*.

برخی گفته‌اند که سید مهدی در هر علمی اثری داشته است، ولی بسیاری از این آثار که در دست شاگردانش بود، در جریان طاعون عمومی نجف از میان رفته است.

۴. **سید جواد بن حسن بن احمد** (د قبل از ۱۳۰۰ ق /۱۸۸۲م)، برادر سید مهدی و از عالمان این خاندان. از تاریخ تولّد و درگذشت و نیز از زندگی او چیزی معلوم نیست. شیخ حسون حلّی (د ۱۳۰۵ ق /۱۸۸۶م) در سوگ او چکامه‌ای سروده است.

۵. **سید جعفر بن باقر بن احمد** (د ۱۲۶۵ ق /۱۸۴۸م). برخی او را از نوابغ عصر به شمار آورده‌اند. در اواخر عمر از نجف به مَسقَط و عُمان رفت و امیران و بزرگان و عالمان مقدم وی را گرامی داشتند. سرانجام در مسقط درگذشت و جنازهٔ او را به نجف بردند و در آرامگاه خانوادگی به خاک سپردند. او شاعری توانا بود، و گفته‌اند که بسیاری از اشعار او در سفر مسقط ازبین رفته است.

۶. **سید محمد بن مهدی بن حسن** (۱۲۶۲ ـ ۱۳۳۵ ق /۱۸۴۶ ـ ۱۹۱۷م)، فقیه، محدّث، ادیب و از شاعران آل قزوینی. وی در حلّه به دنیا آمد و پس از فراگیری مقدمات علوم، همراه دو برادرش (جعفر و حسین) برای ادامهٔ تحصیل رهسپار نجف گردید. در این شهر ریاضیات و منطق و سطوح عالی فقه و اصول را نزد استادانی چون شیخ حسن کاظمی و برادرش شیخ محمد، شیخ علی حیدر نجفی، پدرش سید مهدی، ملا محمد ایروانی و شیخ لطف‌الله مازندرانی آموخت.اوازپدرواستاددیگرش‌ایروانی‌به‌کسب‌اجازهٔ‌حدیث‌نایل‌آمد.

محمد در اوان تحصیل از نجف به حلّه آمد و پس از چندی به نجف بازگشت و به درس ادامه داد. بار دیگر به حله آمد و در ۱۲۹۳ ق /۱۸۷۶م همراه پدر به نجف برگشت و در درس خارج فقه و اصول شرکت جست. سال بعد به حج رفت و مجدداً به حوزهٔ نجف مراجعت کرد و به تعلیم و تعلّم ادامه داد. سرانجام در ۱۳۱۳ ق /۱۸۹۵م مردم حلّه، به سبب فقدان دیگر عالمان آل قزوینی (میرزا جعفر در ۱۲۹۸ ق /۱۸۸۰م، سید مهدی در ۱۳۰۰ ق /۱۸۸۲م و میرزا صالح در ۱۳۰۴ ق /۱۸۸۶م در گذشته بودند)، از سید محمد خواستند که به زادگاهش برگردد و پیشوایی دینی مؤمنان را به دست گیرد. او این دعوت را پذیرفت و به حلّه بازگشت و از استقبال شکوهمند مردم برخوردار شد.

وی تا آخر عمر (مدت ۲۲ سال) در حلّه زیست و در آنجا حوزهٔ درس وسیعی تشکیل داد که دانش دوستان بسیاری در آن گرد آمدند و عالمان و فقیهان چندی تربیت شدند. وی به فعالیتهای اجتماعی و حل مشکلات عمومی نیز علاقه‌مند بود. از کارهای او مرمّت قبور سادات و عالمان و مساجد است از قبیل ضریح قاسم‌بن موسی بن جعفر (ع)، قبر محقق، آل طاووس، ابن ادریس، شیخ وَرّام. وی نهر حلّه را نیز بازسازی کرد و گفته‌اند «سدّ هندیّه» که امروز بر فرات بسته شده است، در ۱۳۲۲ ق /۱۹۰۴م به پیشنهاد او و به وسیلهٔ والی بغداد ساخته شد. بنای این سد از همان سال آغاز گردید و در ۱۳۳۲ ق /۱۹۱۳م پایان یافت. وی درحلّه درگذشت وجسدش را در نجف در آرامگاه آل قزوینی به خاک سپردند.

سید محمد اهل قلم بود و آثار او را بدین‌گونه یاد کرده‌اند: ۱. *منظومة فی المواریث*، در حدود ۴۰۰ بیت است. او در ۱۳۳۲ ق /۱۹۱۳م از سرودن آن فارغ شده است. این منظومه در نجف به چاپ رسیده است؛ ۲. *رسالة فی علم التّجوید*؛ ۳. *دلیل المتحیّرین فی مناسک الحاجّ والمعتمرین*؛ ۴. *طروس الانشاء*؛ ۵. *الامالی*.

۷. سید حسین بن مهدی بن حسن (۱۲۶۸ ـ ۱۳۲۵ ق / ۱۸۵۲ ـ ۱۹۰۸م)، فقیه، اصولی، ادیب، شاعر و مؤلف.او در حلّه زاده شد. نزد پدر و برادرانش میرزا صالح، میرزا جعفر و سید محمد مقدمات علوم را آموخت و پس از آن علوم عقلی و نقلی و سطوح عالی فقه و اصول را از استادان بزرگ حوزهٔ نجف، از جمله آخوند ملاّ لطف اللّه مازندرانی،ملاّ محمدایروانی،ملاّ محمدکاظم‌خراسانی‌ومیرزاحبیب‌اللّه رشتی فرا گرفت. وی از پدر و برادرانش اجازهٔ روایت داشت. در شعر و ادب شهره بود و نثری استوار و زیبا داشت و به گسترش ادب و تربیت شاعران و نویسندگان اهتمام بسیار می‌ورزید. خانهٔ وی مجمع عالمان و شاعران و ادیبان بود.

آثار سید حسین را بدین‌گونه برشمرده‌اند: ۱. *تعلیقة علی رسائل الانصاری*؛ ۲. *رسالة فی مقدمة الواجب*؛ ۳. *حاشیة علی شرح اللّمعة*؛ ۴. *نفائس الاحکام*.

۸. سید جعفر بن مهدی بن حسن (۱۲۵۳ ـ ۱۲۹۸ ق / ۱۸۳۷ ـ ۱۸۸۰م)، ادیب، شاعر، فقیه، اصولی و استاد در منطق. وی در حلّه چشم به جهان گشود و در همان‌جا نزد پدر درس خواند و مقدمات علوم را فرا گرفت و پس از آن به نجف سفر کرد. سالیانی دراز در نجف ماند و به آموختن دانشهای متداول آن روزگار ادامه داد و در فقه، اصول، فلسفه، تاریخ، لغت، شعر و ادب مهارت یافت. فقه را نزد دایی خود شیخ مهدی بن شیخ علی فقیه مشهور و دایی دیگرش شیخ جعفر صغیر، و اصول را نزد پدر و ملا محمد ایروانی و شیخ مرتضی انصاری آموخت. پدرش به وی اجازهٔ اجتهاد داد. پس از فراغت از تحصیل، به حلّه بازگشت و در کنار پدر به امور دینی و حلّ مشکلات مذهبی و اجتماعی مردم همت گماشت. وی با حاکمان عثمانی روابط حسنه داشت و آنان در موارد لازم درخواستها و شفاعتهای او را می‌پذیرفتند.

سید جعفر ۲ سال زودتر از پدر، در جوانی درگذشت. مرگ او در میان مردم انعکاس غم‌انگیزی داشت. بسیاری در رثاء او شعر گفتند که از آن میان اشعار حدود ۲۲ شاعر بزرگ در کتابی تحت عنوان *الاحزان فی خیرانسان* گرد آمده است.

وی آثاری در اصول، منطق، شعر و ادب دارد که بدین عناوین از آنها یاد شده است: ۱. *مختصر فی المنطق*؛ ۲. *الاشراقات*؛ ۳. *التّلویحات الغرویّة*، در اصول که در ۱۲۹۶ ق / ۱۸۷۸م از نوشتن آن فارغ شده است. افزون بر اینها، وی دارای مکتوبات ادبی و نامه‌های انبوهی است که به عالمان و ادیبان و اهل فضل و ادب نوشته است. این نوشته‌ها از اعتبار ادبی بسیاری برخوردار است. اشعار مدوّن بسیاری نیز از او بر جای مانده است.

۹. سید صالح بن مهدی بن حسن (۱۲۵۷ ـ ۱۳۰۴ ق /۱۸۴۱ ـ ۱۸۸۷م)، فقیه، ادیب، شاعر و مؤلف. وی در حلّه پا به جهان نهاد. مادر او دختر شیخ علی آل کاشف‌الغطاء بود. مقدّمات علوم را نزد کسانی مانند شیخ حسن فلوجی آموخت و پس از آن به نجف هجرت کرد و سطوح عالی فقه و اصول را نزد شیخ مرتضی انصاری و دایی خود شیخ مهدی آل کاشف‌الغطاء و پدرش سید مهدی تحصیل کرد و موفق به گرفتن اجازهٔ اجتهاد گردید. وی مانند دیگر عالمان آل قزوینی، ادیب و شاعر بود و نویسندگان و شاعران را نیز تشویق می‌کرد و به آنان جایزه می‌داد. در گسترش ادب و شعر عربی نقش مؤثر داشت. آقابزرگ او را یکی از ارکان اصلی نهضت ادبی نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹م می‌شمارد. سید صالح پس از مرگ پدر، جانشین او شد و حوزهٔ درس او را اداره می‌کرد. او در تکمیل آثار پدر اهتمام ورزید، اما فرصت نیافت که آنها را به پایان برد. سید صالح در نجف درگذشت و در آرامگاه خانوادگی دفن گردید. در رثاء او شاعرانی چون سید حیدر حلّی و سید محمد سعید حبوبی و سید جعفر حلّی شعر سرودند.

۱۰. سید احمدبن صالح بن حسن (۱۲۸۷ ـ ۱۳۲۴ ق /۱۸۷۰ ـ ۱۹۰۸م). وی در حلّه زاده شد و پدرش او را در ۷ سالگی به نجف روانه کرد و او در آنجا علوم دینی را آموخت. هر چند او از عالمان دین است، اما بیش‌ترین شهرت او در شعر و ادب است و او را شاعری چیره‌دست و ادیبی توانا دانسته‌اند. اشعار بسیاری از او باز مانده است. وی در حلّه درگذشت و جنازهٔ او را به نجف منتقل کردند و در آرامگاه آل قزوینی به خاک سپردند.

۱۱. سید هادی بن صالح بن حسین (د ۱۳۴۷ ق / ۱۹۲۷م)، از عالمان و شاعران بنام آل قزوینی. از احوال او آگاهی چندانی در دست نیست، جز اینکه گفته شده است او در نجف اقامت گزید و در حوزهٔ علمی آن، فقه و اصول و کلام را فرا گرفت و پس از آن به حلّه بازگشت و سپس در طُوَیْریج ساکن شد و در آن سامان پیشوای دینی مردم گردید. او در همان‌جا درگذشت و جسدش را از طریق حلّه به نجف انتقال دادند و دفن کردند.

۱۲. سیدحسین‌بن راضی‌بن جوادبن حسن(د ۱۳۳۰ ق / ۱۹۱۱م)،

از عالمان و شاعران آل قزوینی. شهرت بیش‌تر او در ادب و شعر است و او را شاعری توانا، عمیق و بلنداندیش دانسته‌اند که در نهایت بلاغت و زیبایی و استواری شعر می‌سروده است.

۱۳. سیدجوادبن‌هادی‌بن صالح (۱۲۹۶ ـ ۱۳۵۸ ق / ۱۸۷۹ ـ ۱۹۳۹م)، عالم و ادیب و شاعر. وی در هندیه به دنیا آمد و علوم ابتدایی را نزد پدر فراگرفت و پس از آن برای ادامهٔ تحصیل در سطوح عالی رهسپار نجف شد و در حوزهٔ درس آخوند ملامحمدکاظم خراسانی شرکت کرد و پس از پایان تحصیل به زادگاهش بازگشت و به امور مذهبی مردم اهتمام ورزید و در همان‌جا درگذشت. جسد او را در نجف به خاک سپردند.

آثار وی: *لواعج الزّفرة فی مصائب العترة*، *الفوادح المؤلمة فی مصائب الائمّة* و *دیوان شعر* است.

۱۴. سیدمهدی‌بن هادی‌بن صالح (۱۳۰۹ ـ ۱۳۶۶ ق / ۱۸۹۱ ـ ۱۹۴۷م)، عالم و ادیب. وی در هندیه زاده شد و در همین شهر درگذشت. به او «مهدی صغیر» گفته‌اند تا با جدّش مهدی‌بن سیدحسن اشتباه نشود. دیوان شعری از او بر جای مانده است.

۱۵. سیدباقر بن هادی بن صالح (۱۳۰۴ ـ ۱۳۳۲ ق / ۱۸۸۷ ـ ۱۹۱۴م). وی در حلّه چشم به جهان گشود و پس از آموختن مقدّمات علوم به نجف سفر کرد. همراه دو برادرش نزد استادان بزرگ حوزهٔ نجف علوم متداول را آموخت. شهرت او بیش تر در شعر و ادب است و از برجستگان عرصهٔ ادب عربی به شمار آمده است. وی در حلّه چشم از جهان فرو بست و جسد او به نجف منتقل گشت و در آرامگاه خانوادگی به خاک سپرده شد.

این آثار به او منسوبند: ۱. *ارجوزة فی نسبة الامام من طرفی الأب و الأمّ*، این منظومه در جلد دوم مجلهٔ *المرشد* (بغداد) چاپ شده است؛ ۲. *کتاب فی علم الصرف*؛ ۳. *دیوان شعر*.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۸/۱، ۹۹، ۴۵۴، ۴۷۷، ۴۳۰/۴، ۵۳/۵، ۱۰۵/۸، ۱۲۸ ـ ۱۲۹، ۳۶۰، ۴۳/۲۵، ۱۲۱؛ همو، *طبقات اعلام الشّیعة* (فی القرن الثالث عشر)، مشهد، ۱۴۰۴ ق، ۱۱۴/۲ ـ ۱۱۵، ۱۶۹ ـ ۱۷۰، ۲۶۹ ـ ۲۷۱، ۸۹۲ ـ ۸۹۳؛ همان (فی القرن الرّابع عشر)، قسم دوم از جزء اول، صص ۲۲۷ ـ ۲۲۸، ۳۴۴، ۶۶۱، ۷۰۰ ـ ۷۰۱، ۸۹۲ ـ ۸۹۳، ۹۳۷؛ همو، *مصفّی المقال*، ۱۳۷۸ ق، ص ۴۷۵؛ امین، محسن، *اعیان الشّیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۶۰۸/۲ ـ ۶۱۴، ۱۰۲/۳، ۵۲۸ ـ ۵۲۹، ۸۶/۴ ـ ۸۷، ۱۳۶، ۱۸۸ ـ ۱۹۰، ۴۸۹/۵، ۱۳/۶، ۱۷۶، ۲۶۰/۹، ۳۷۱، ۷۱/۱۰ ـ ۷۴، ۱۴۵، ۱۵۳؛ امینی، عبدالحسین، *شهداء الفضیلة*، قم، ص ۳۵۱؛ بحرالعلوم، محمدمهدی، رجال، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۱۰۹/۱ ـ ۱۱۰؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیّة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م، ۴۸۵/۲؛ تبریزی، علی، علماء معاصرین، تهران، ۱۳۶۶ ق، صص ۶ ـ ۱۱؛ حرزالدّین، محمد، *معارف الرجال*، قم، ۱۴۰۵ ق، ۶۹/۱ ـ ۷۱، ۱۲۳ ـ ۱۲۵، ۱۵۸ ـ ۱۶۲، ۲۲۸/۲ ـ ۲۸۴، ۱۱۰/۳ ـ ۱۱۵، ۲۳۴؛ زرکلی، خیرالدّین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۴م، ۱۴۳/۲، ۱۹۸/۳، ۳۱۴/۷؛ قمی، عباس، *فوائد الرضویّة*، صص ۶۷۴ ـ ۶۷۶؛ همو، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق، ۶۲/۳ ـ ۶۴؛ کحّاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۳۵/۳ ـ ۳۷، ۱۵۱، ۱۶۹، ۶۴/۴، ۱۳/۵، ۵۶/۱۲، ۲۶/۱۳، ۳۱؛ موسوی، محمدمهدی، *احسن الودیعة*، بغداد، ۸۵/۱ ـ ۸۹؛ نوری، حسین، *مستدرک‌الوسائل*، قم، ۴۰۰/۳؛ همو، *نجم‌ثاقب*، تهران، صص ۳۶۴ ـ ۳۶۶؛ نیز:
.GAL, II / 800.

حسن یوسفی اشکوری

آل قُفْطان، از خاندانهای بزرگ نجف، که بیش‌تر افراد آن به نسّاخی و خوش‌نویسی و شعر و ادب و برخی به علوم دینی روی آوردند. ایشـان از طایفهٔ آل‌رَباح (شاخـه‌ای از قبیلـهٔ بنی‌سعد) برخاسته‌اند. دربارهٔ انتساب آنان به قُفْطان (قَفْطان، خَفْتان، خَفْدان: نوعی قبای بلند و معمولاً گرانبها) جز چند روایت افسانه‌آمیز چیزی در دست نیست.

افراد در خور ذکر این خاندان بدین شرحند:

۱. نجم سعدی، نیای بزرگ خاندان که سوداگری از اهالی دُجَیل (میان بغداد و سامرا) بود که در پی تجارت به لَمْلوم (در ناحیهٔ سَماوه) رفت و در آنجا به تشیّع گرایید. هم اوست که به «ابوقفطان» شهرت یافت.

۲. شیخ علی‌بن نجم، در حدود ۱۲۰۰ ق / ۱۷۸۶م از لملوم به نجف رفت و همانجـا مسکن گزید. بسیاری از افراد این خاندان که در واقع از زمان شیخ‌علی شهرت یافتند، از راه خطاطی، نسخه‌نویسی و صحافی (وراقی) روزگار می‌گذراندند. آنان، به اقتضای پیشهٔ خویش، کتابخانهٔ معتبری در نجف تدارک دیدند که بیش‌تر شامل کتابهای ادب و تاریخ و خصوصاً تاریخ عراق در ۳ قرن اخیر بود (امین، ۱۹۹/۵).

۳. حسین‌بن علی، گویا بیش از ۹۰ سال زیست. به شاعری شهرت یافت و بعد از ۱۲۸۰ ق / ۱۸۶۳م در گذشت و در صحن مطّهر نجف به خاک سپرده شد.

۴. محمدبن علی، خود شهرتی نیافت، اما فرزندان هنرمندی از خود به جای گذاشت.

۵. شیخ‌حسن‌بن علی (د ۱۲۷۵ یا ۱۲۷۷، یا ۱۲۷۸ ق / ۱۸۵۸ یا ۱۸۶۰ یا ۱۸۶۱م)، تاریخ ولادت و وفات او و فرزندش ابراهیم، سخت درهم آمیخته است و تفکیک آنها جز به حدس میسر نیست. فقیه و خوش‌نویس و شاعر بود. نسّاخی و صحافی را پیشهٔ خود ساخت، اما هرگـز جانب علم را فـرو ننهاد. نخست نـزد محمدمهدی فتونی و بحرالعلوم تلمّذ کرد، سپس اصول را از میرزای قمی و فقه را در محضر علی‌بن جعفر کاشف‌الغطاء و شیخ‌محمدحسن (صاحب *جواهرالکلام*) فرا گرفت. در شعر و تاریخ و لغت نیز تبحر داشت. وی به اشارت شیخ‌محمدحسن و یاری فرزندش ابراهیم، *جواهر الکلام* را بازنویسی و تصحیح و صحافی کرد و پس از آن به تکثیر همین کتاب همت گماشت. بیش‌تر نسخه‌های خطی *جواهر* به خط این پدر و پسر است. از او تألیف عمده‌ای به جای نمانده، بجز چرکنویس کتابی در فقه که گفته‌اند هرگز به بیاض در نیامده است، نیز ۵ رساله تدوین کرده است که عبارتند از *طب‌القاموس*؛ *امثال القاموس*؛ *رسالة الاضداد*؛ *رسالة المثلثات*؛ *رسالة الافعال اللازمة والمتعدیة فی المعنی الواحد*. این ۵ رساله همه از قاموس فیروزآبادی استخراج شده است که برای باز دادن نظام علمی و تحلیلی به *قاموس* مفید می‌تواند بود. دیوانی به نام او فراهم نیامده، اما اشعار او بسیار و در مجموعه‌ها پراکنده است. بیش‌تر این آثار، قصاید بلند در مدح اهل‌بیت است. قطعات دیگری نیز از آثار

او می‌شناسیم که در مناسبات مختلف سروده شده است. از دیوانی که در *مکارم الآثار* ص ۹۶ به وی نسبت داده شده نشانی به دست نیامد.

۶. **شیخ ابراهیم‌بن حسن** (۱۱۹۹ ـ ۱۲۷۹ ق / ۱۷۸۵ ـ ۱۸۶۲م). وی نزد شیخ‌عبدالحسین طُرَیحی و محمدحسن (صاحب جواهر)، علی و حسن آل‌کاشف الغطاء و عاقبت نزد شیخ مرتضی انصاری فقه آموخت. ابراهیم از راه نسخه‌نویسی روزگار می‌گذرانید و به رغم وسعت معلومات، اثر بارزی از خود به جای نگذاشت. آنچه به وی نسبت داده‌اند، منحصر به تلخیص کار استادان است، از جمله: کتاب *الرهن*؛ رسالهٔ *اقل الواجب فی حج التمتع* مستخرج از *مناسک الحج* صاحب جواهر؛ رساله‌ای به عنوان *المتعة* که به فرمان استادش صاحب جواهر در حلّیت متعه تألیف کرده؛ *قاطعة النزاع فی احکام الرضاع* که باز خلاصهٔ آراء صاحب جواهر است (به روایت امین، ۱۲۶/۲، در کتابخانهٔ خاندان قفطان در نجف موجود است). او نیز شعر بسیار دارد و اکثر آن در مدایح و مراثی است. با آنکه وی به شاعری شهرت داشت، دیوانی از اشعارش فراهم نیامده است.

۷. **شیخ احمد بن حسن** (۱۲۱۷ ـ ۱۲۹۳ ق / ۱۸۰۲ ـ ۱۸۷۶م). او نیز مانند پدر و جدش، پیشهٔ نساخی داشت. فقه و اصول را نزد شیخ‌محمدحسن (صاحب جواهر) و شیخ‌مرتضی انصاری فراگرفت و در لغت و تاریخ و صناعت شعر تبحر یافت. وی بیش از دیگر افراد آل‌قفطان به شعر روی آورد. انبوهی شعر در مدح خاندان نبوت سرود و اکثر بزرگان علم و ادب زمان را مدح و رثا گفت. در مناسبات بسیار قطعه و قصیده ساخت و حتی به ستایش حکام عثمانی دست زد. از همین‌رو بود که با شبلی پاشا والی نجف و حلّه و دیوانیه دوستی نزدیک یافت و در ستایش وی و اقداماتی که در این شهرها انجام داده بود، مجموعهٔ *القوافی الشبلیة والصنایع البابلیة* را تدارک دید. گویا از اشعار فراوان و پراکندهٔ او، دیوانی فراهم نیامده است (امین، ۴۹۵/۲). شیخ‌احمد ناشنوا شده بود، اما گویند به یاری هوش سرشار، غرض گوینده را از حرکت لبان او در می‌یافت. بسیاری دیگر از افراد آل‌قفطان در شعر و ادب و نساخی دست داشتند، اما هیچ‌کدام به مقام احمد و ابراهیم نرسیدند.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۷۵/۲، ۳۷۲/۱۹؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة ،القرن الثالث عشر* ، بیروت، ۱۳۹۰ ق، صص ۱۱، ۱۳، ۸۱، ۸۲، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۸۳؛ آل‌محبوبه، جعفر شیخ‌باقر، *ماضی‌النجف و حاضرها*، نجف، ۱۳۷۶ ق، ۹۴/۳ ـ ۱۲۵؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۲۵/۲، ۱۲۷، ۴۹۶، ۴۹۷، ۱۹۸/۵، ۴۸۵؛ امینی، محمدهادی، *معجم‌رجال‌الفکر و الادب فی النجف*، نجف، ۱۳۸۴ ق، صص ۳۵۳ ـ ۳۵۵؛ انصاری، مرتضی، *زندگانی و شخصیت شیخ انصاری*، ۱۳۸۰ ق، صص ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۹؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرجال*، قم، ۱۳۰۴ ق، ۲۱/۱ ـ ۲۳، ۴۰۲ ـ ۴۰۵، ۷۴/۲ ـ ۸۲، ۱۷۲/۳، ۱۷۳، ۲۱۹ ـ ۲۲۳؛ دوزی، راینهارت، *فرهنگ البسهٔ مسلمانان*، ترجمهٔ حسینعلی هروی، تهران، ۱۳۵۹ ش، ص ۱۵۵؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ج ۷، ۱۹۸۶م، ۱۱۲/۱، ۱۱۳، ۳۵/۶؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق، ۷۹/۳؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق، ۲۱/۱، ۲۵۵/۳، ۲۵۶؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانةالادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۴۸۳/۴، ۱۵۹/۸، ۱۶۰، ۴۷۸؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم‌الآثار*، اصفهان، ۱۳۷۷ ق، ۹۷/۱، ۶۳۲/۳، ۶۳۳.

صمد موحد

آل کاشفُ الغِطاء، خاندانی از علمای شیعی امامی عراق در سدهٔ ۱۳ و ۱۴ ق/ ۱۹ و ۲۰ م.این خاندان از قبیلهٔ بنی‌مالک است و گفته شده است که از مالک بن حارث بن‌عبدِ یَغوث معروف به أشتر نخعی (د ۳۷ ق/ ۶۵۷ م) صحابی بنام امام علی (ع) نسب می‌برد (امین، ۹۹/۴). از این‌رو به افراد آن «مالکی» نیز گفته شده است. نیاکان آنان در جناجیه یا جناجیا و یا قناقیا، از روستاهای پیرامون شهر حلّه، می‌زیستند و در اواخر سدهٔ ۱۲ ق/۱۸م پدر شیخ جعفر به نجف کوچید و بدین جهت افراد آل کاشف الغطاء به «جناجی» نیز شهرت یافتند (همو، ۱۰۰/۴).

عالمان معروفی از آل کاشف الغطاء برخاسته‌اند که هر کدام در روزگار خود منشأ اثرات مهمّ علمی و سیاسی در عراق و ایران و برخی ازکشورهای اسلامی و جوامع شیعی بوده‌اند. از ویژگیهای این عالمان، اصولی بودن آنان و مبارزهٔ پی‌گیر ایشان با عالمان اخباری است. از این‌رو اینان در گسترش اندیشه‌های اصولی وحیدبهبهانی(د ۱۲۰۷ق /۱۷۹۲ م) مشهور به «استاد کل» و انتقال آن به عالمان و فقیهان سدهٔ ۱۴ ق/ ۲۰ م نقش مهمّی ایفا کرده‌اند.

چهره‌های بنام آل کاشف الغطاء اینانند:

۱. **جعفر بن خضر بن‌یحیی جناجی حلّی نجفی، کاشف الغطاء** (۱۱۵۶ ـ ۱۲۲۷ ق/۱۷۴۳ ـ ۱۸۱۲ م)، بنیانگذار «آل کاشف الغطاء» و معروف به جعفر کبیر و شیخ مشایخ. وی فقیه، اصولی، متکلم، محقق، نویسنده، مرجع تقلید شیعی، ادیب و شاعر بود. پس از آنکه اثر فقهی مشهور خود «*کشف الغطاء*» را نوشت به «کاشف الغطاء» ملقب گشت. پدر او خضر، که از عالمان و زاهدان روزگار خود شمرده می‌شد، از جناجیه به قصد تحصیل به نجف آمد و در همان شهر ماند و در ۱۱۸۱ ق/ ۱۷۶۷ م درگذشت (معلم حبیب آبادی، ۸۵۲/۳؛ آقابزرگ، طبقات...، ۲۴۹)

جعفر در نجف‌زاده شد و نزد پدر مقدمات علوم را خواند و پس از آن خارج فقه و اصول را نزد عالمان و فقیهان بنام عراق مانند سید صادق فَحّام (۱۱۲۴ ـ ۱۲۰۵ ق/ ۱۷۱۲ ـ ۱۷۹۰ م)، شیخ محمد دورَقی (د ۱۱۸۷ ق/ ۱۷۷۳ م)، شیخ فتّونی، وحید بهبهانی در کربلا، و اندکی نزد سید محمد مهدی بحرالعلوم (۱۱۵۵ ـ ۱۲۱۲ ق/ ۱۷۴۲ ـ ۱۷۹۷ م) در نجف فراگرفت و خود از مجتهدان و عالمان بلند آوازه گردید و به تدریس پرداخت. در حوزهٔ درس او عالمان بسیاری شرکت کردند که عدّه‌ای از آنان خود از فقیهان و محققان بزرگ شدند و در عرصهٔ علوم دینی عراق و ایران درخشیدند. از آن میان می‌توان به این کسان اشاره کرد: شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر (د ۱۲۶۶ ق/۱۸۴۹ م)، شیخ اسدالله دزفولی کاظمی (د ۱۲۳۴ ق/۱۸۱۸ م)، شیخ علی هزار جریبی (د ۱۲۵۴ ق/ ۱۸۳۸ م)، شیخ محمد تقی اصفهانی (د ۱۲۴۸ ق/ ۱۸۳۲ م)، شیخ محسن أعسَم (د ۱۲۳۸ ق/ ۱۸۲۲ م)، سید محمد بن امیر معصوم رضوی (د ۱۲۵۵ ق/ ۱۸۳۹ م)، سید محمد باقر اصفهانی (د ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴ م)، شیخ ابراهیم کلباسی (د ۱۲۶۱ ق / ۱۸۴۵ م)،

سید صدرالدّین عاملی (د ۱۲۶۳ ق/ ۱۸۴۶ م) و ۴ تن از فرزندانش: موسی، علی، حسن و محمد (حرزالدین، ۱۵۲/۱ ـ ۱۵۳). کسانی چون شیخ احمد احسایی (د ۱۲۴۱ ق / ۱۸۲۵ م)، شیخ عبد علی بن امید گیلانی، شیخ ملاعلی‌رازی نجفی، شیخ اسدالله دزفولی و سید عبدالله کاظمی شُبَّر (د ۱۲۴۲ ق/ ۱۸۲۶ م) از او اجازهٔ روایت یافته‌اند (همانجا).

تبحّر و مهارت کاشف الغطاء بیش‌تر در فقه و اصول بود و آثار او در این دانشها به ویژه کتاب کشف *الغطاء*، نشانهٔ چیره‌دستی او در استنباط احکام است. وی این کتاب را در ضمن سفر به ایران نوشته در حالی که جز کتاب *قواعد* علامهٔ حلّی کتاب دیگری همراه نداشته است. چنین نقل شده که شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق/ ۱۷۹۹ ـ ۱۸۶۴ م) گفته است: اگر کسی قواعد و اصول این کتاب را بداند، نزد من مجتهد است. او خود ادّعا کرده است که اگر همهٔ کتابهای فقهی از دسترس من بیرون رود، باز قادر خواهم بود همهٔ ابواب و مباحث فقهی را از آغاز تا انجام بنویسم (قمی، ۷۰). تبحّر علمی و فقهی او مورد تأیید فقیهان معاصر او و پس از اوست.

شیخ جعفر پس از درگذشت بحرالعلوم، به رهبری دینی شیعیان عراق و ایران و دیگر کشورها دست یافت و بر شهرت و نفوذ اجتماعی و سیاسی او افزوده شد. با اینکه پیش از شیخ مرتضی انصاری نظریهٔ وجوب تقلید از اعلم چندان رواج نداشت و از این‌رو مقلّدان شیعی همزمان از مجتهدان مختلف و عمدتاً محلّی و منطقه‌ای تقلید می‌کردند، کاشف الغطاء عملاً مرجع تقلید شیعیان جهان گردید.

در روزگار کاشف الغطاء برخورد علمی سختی میان عالمان اصولی و اخباری شیعی پدید آمده بود و هر یک از آن دو طایفه می‌کوشید نظر خود را اثبات و نظر مخالف را رد و محکوم کند. شیخ جعفر که از تربیت یافتگان مکتب اصولی وحید بهبهانی و طرفدار اجتهاد و استنباط و مدافع به کارگیری عقل و استدلال در درک عقاید و احکام شرعی بود، به دفاع از علم اصول برخاست و با همهٔ توان به معارضه با علمای اخباری و نظریهٔ آنان برخاست. نمود برجستهٔ این جدال، برخورد شدید او با شیخ محمدبن‌عبدالنّبی نیشابوری (د ۱۲۳۲ ق/ ۱۸۱۶ م) عالم اخباری مشهور بود که بر اثر آن، میرزا محمد احساس خطر کرد و به ایران آمد و به فتحعلی شاه پناه برد. شیخ جعفر نخست کتابی زیر عنوان کشف *الغطاء* عن معایب *میرزا محمد عدوّالعلماء* در ردّ آرای او نوشت و آن را برای شاه ایران فرستاد (آقا بزرگ، *الذریعة*، ۴۵/۱۸) و آنگاه خود به ایران آمد و کاری کرد که شاه قاجار شیخ محمد را از خود راند (همو، *طبقات*...، ۲۵۰). وی سپس ضمن سفر به اصفهان کتاب دیگری به نام *الحقّ المبین فی تصویب المجتهدین* وتخطئة *جهّال الاخباریین* برای فرزند خود شیخ علی نوشت و باز هم نظریّات اخباریان را رد و محکوم کرد. (همو، *الذریعة*، ۳۷/۷). میرزا محمد اخباری نیز کتابی با عنوان *الصیّحة بالحقّ علی من ألحدّ* و تزندق در ردّ کتاب یاد شده تألیف کرد (همو، همان، ۳۸/۷).

باری، کوششهای علمی و عملی او در برابر عالمان اخباری، نقش مهمی در تضعیف نفوذ این عالمان در سالهای پس از آن ایفا کرد.

ستیز دیگر شیخ با وهابیان در عراق انجام گرفت. در سالهای آخر سدهٔ ۱۲ ق/۱۸م پیروان‌محمدبن عبدالوهاب(۱۱۱۱ ـ ۱۲۰۷ق/ ۱۶۹۹ ـ ۱۷۹۲ م) در عربستان سر به شورش برداشتند و با ادعای پیرایشگری دینی، با بسیاری از معتقدات فرقه‌های مختلف اسلامی (و بیش تر شیعیان) مخالفت ورزیدند و در عمل تلاش گسترده‌ای را برای مبارزه با آنچه خود مظاهر غیردینی و شرک‌آلود می‌خواندند، آغاز کردند. دامنهٔ این طغیان از مرزهای عربستان و مکّه و مدینه گذشت و به عراق کشیده شد و دو شهر کربلا و نجف مورد هجوم وهابیان قرار گرفت. در حملهٔ آنان به نجف، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء به دفاع از شهر و مقدسات و مردم آن برخاست و خود مسلّح شد و دیگر عالمان و طلاب و مردم را نیز مسلح ساخت و با مهاجمان جنگید و سرانجام آنان را مجبور به فرار کرد. وی پس از آن دستور داد دیواری استوار بر گرد شهر نجف بکشند تا به هنگام تاخت و تاز وهابیان، شهر و مردم آن در امان باشند. در صحنهٔ مبارزهٔ علمی نیز وی کتابی به نام *منهج الرّشاد لمن اراد السّداد* در نقد و ردّ آراء وهابیان نوشت که گویا نخستین کتاب در این زمینه بود (همو، *طبقات*...، ۲۵۱).

کاشف الغطاء دوبار به حج رفت. یک بار در ۱۱۸۶ ق/ ۱۷۷۲ م و دیگر بار در ۱۱۹۹ ق / ۱۸۷۴ م. در ۱۲۲۲ ق/ ۱۸۰۷ م عازم سفر به ایران شد و از شهرهای بزرگ ایران مانند تهران، اصفهان، قزوین، یزد، مشهد و رشت دیدار کرد و در همه جا از سوی مردم و علما به گرمی پذیرفته شد. جماعات و اجتماعات باشکوهی ترتیب داد و در همه جا با مردم سخن گفت. شیخ جعفر که در این اوان در اوج شهرت و اقتدار دینی و سیاسی بود، در تهران به دیدار فتحعلی شاه قاجار رفت و در این دیدار شخصاً کتاب *کشف‌الغطاء* را به شاه تقدیم کرد و برای جهاد با کافران و گردآوری سربازان و ستاندن مالیات و زکات از مردم به منظور سامان دادن سپاه، اجازهٔ رسمی به او داد (کاشف الغطاء، ۳۹۴). این فتوادر جریان جنگ اول‌ایران‌وروسیه(۱۲۱۸ ـ ۱۲۲۸ق / ۱۸۰۳ ـ ۱۸۱۳ م) صادر شد.

کاشف‌الغطاء در نزد دولتهای ایران و عثمانی از اعتبار فراوان برخوردار بود و از این‌رو در موارد لازم از نفوذ کلام او در رفع اختلافات دو کشور استفاده می‌شد. وی به اجرای احکام اسلام به ویژه حدود و دیات و تعزیرات و امر به معروف و نهی از منکر اعتقاد راسخ داشت و با تمام قدرت و امکانات خود در این راه می‌کوشید. گاهی نیز پای فشردن او در اجرای حدود به حوادثی منتهی می‌شد(امین، ۱۰۲/۴). شیخ در رسیدگی به وضع تهیدستان اهتمام می‌ورزید، از توانگران می‌گرفت و به نیازمندان می‌داد و گاهی برای یاری رساندن به محرومان شخصاً اعانه جمع می‌کرد.

آثار: از کاشف‌الغطاء آثار علمی متنوعی به جای مانده که عمدتاً در فقه، اصول، کلام و ادب عربی است: ۱. *الحقّ المبین فی تصویب*

المجتهدین و تخطئة الاخباریّین، چاپ تهران، ۱۳۰۶ ق و ۱۳۱۹ ق؛ ۲. *کشف الغطاء عن خفیّات مبهمات الشّریعة الغرّاء*، تهران، ۱۲۷۱ ق و ۱۳۱۷ ق؛ ۳. *بغیة الطّالب فی معرفة المفوض والواجب*، رساله‌ای عملیّه و کوتاه که بخش اول آن در اصول عقاید و بخش دوم آن در احکام است. آقابزرگ می‌گوید که نسخه‌های بسیاری از این کتاب را دیده است(*الذریعة*، ۱۳۳/۳). نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است. این رساله توسط گل محمد مامقانی به فارسی ترجمه شده و ترجمهٔ دیگری از آن به وسیلهٔ داماد شیخ، اسدالله دزفولی، تحت عنوان *تحفة الرّاغب* انجام شده است (همو، همان، ۱۳۴/۳). ۴. *التحقیق و التّنقیر فیما یتعلّق بالمقادیر*، به گفتهٔ آقابزرگ همراه *خصائص یوم الجمعة* اثر شهید ثانی چاپ شده است (همان، ۴۸۵/۳)؛ ۵. *الرّسالة الصّومیّة*، آقابزرگ گوید که نسخه‌های خطی متعددی از آن دیده است (همان، ۲۰۵/۱۱)؛ ۶. *مشکاة المصابیح*، شرحی است بر منظومهٔ فقهی *مشکاة الهدایة* تألیف سیّد محمد مهدی بحرالعلوم؛ ۷. *رسالة فی العبادات المالیّة*، کتابی فقهی است و نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ وزیری یزد موجود است؛ ۸. *غایة المراد فی احکام الجهاد*، کتابی فقهی است که به درخواست عباس میرزا (۱۲۰۲ ـ ۱۲۴۹ ق/ ۱۷۸۷ ـ ۱۸۱۳ م) در ۱۲۲۷ ق / ۱۸۱۲ م نوشته شده است. به گفتهٔ آقابزرگ نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است که در ۱۲۶۱ ق/ ۱۸۴۵م وقف شده است. نیز به گفتهٔ وی نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ سپهسالار (سابق) با عنوان *الحسام البتّار فی قتال الکفّار* موجود است (همان، ۱۶/۱۶ ـ ۱۷)؛ ۹. *منهج الرّشاد لمن اراد السّداد*، این کتاب ردّ و نقد آراء وهّابیان است و به گفتهٔ آقابزرگ در ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۴ م چاپ شده است (همان، ۱۸۶/۳). نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ وزیری یزد موجود است.

۲. موسی بن‌جعفر (۱۱۸۰ ـ ۱۲۴۳ ق / ۱۷۶۶ ـ ۱۸۲۷ م)، فقیه، اصولی، ادیب و شاعر، فرزند ارشد شیخ جعفر کاشف الغطاء. وی در نجف چشم به جهان گشود. مقدمات علوم و خارج فقه و اصول را نزد پدر آموخت و به درجهٔ اجتهاد رسید. در حیات پدر از یاران او و در تدریس، فتوی، حلّ و فصل مرافعات و مراجعات مردم بود. برخی از علما، موسی را در دقّت نظر علمی و فقهی بر پدرش ترجیح داده‌اند (امین، ۱۷۸/۱۰). شاگردان بسیاری، از جمله برادرش شیخ حسن و شیخ محمد حسَن (صاحب جواهر)، از حوزهٔ درس او بهره گرفته‌اند. شیعیان عـــراق از پشتیبانی شیخ موسی در برابر حاکمان عثمانی و وهابیان و دیگر مخالفان برخوردار بودند. در ۱۲۳۱ ق/ ۱۸۱۵ م که احتمال هجوم وهابیان به نجف می‌رفت، دستور داد بار دیگر دیواری استوار بر گرد شهر بسازند. وی به منظور حفظ دارایی آستان امام علی (ع)، همهٔ چیزهای گرانبها و قابل حمل حرم را پس از صورت‌برداری دقیق به بغداد انتقال داد و در خزانهٔ دولتی به امانت نهاد و پس از رفع احتمال حملهٔ وهابیان، آنها را به جای خود بازگرداند (همانجا). شیخ موسی نزد دولتهای ایران و عثمانی از اعتبار برخوردار بود و هر دو دولت برای رفع اختلافات خود از وی بهره می‌گرفتند و از این‌رو به عنوان «مصلح» شهرت یافت. بر اثر آشوبهای محلی مدتی به کربلا آمد و در آن شهر به تدریس پرداخت. سفری به ایران کرد و فتحعلی شاه او را گرامی داشت. شاه ۱۲،۰۰۰ تومان به او بخشید، ولی او همهٔ آن را به نیازمندان داد (همانجا). وی در اواخر عمر از مراجع تقلید شیعه شمرده می‌شد.

کتاب *مُنیة الرّاغب* که شرحی است بر کتاب *بغیة الطّالب* پدرش، تألیف اوست (آقــابــزرگ، الــذریعة، ۱۳۳/۳). آقابزرگ می‌گوید نسخه‌های بسیاری از متن خطی آن را دیده است (همان، ۲۸/۶). تقریرات درس فقه او تحت عنوان *کتاب اللّقطة والغصب و القضاء* به وسیلهٔ سید امیر عبدالفتاح مراغی نیز تدوین شده است که به گفتهٔ آقابزرگ به صورت خطی باقی مانده است (همان، ۳۳۸/۱۸).

۳. علی‌بن جعفر (۱۱۹۷ـ۱۲۵۳ق/۱۷۸۲ـ۱۸۳۷م)، فقیه، ادیب و شاعر. وی مقدمات علوم و سطوح عالی دانشهای عقلی و نقلی را نزد پدر آموخت و به اخذ درجهٔ اجتهاد نایل آمد. او را به سبب مقام بلند علمی، «محقّق ثالث» نیز گفته‌اند. در اظهار نظر علمی و نیز فتوا محتاط بود. پس از درگذشت برادرش شیخ موسی، مرجعیّت دینی میان او و شیخ محمد حسن (صاحب جواهر) تقسیم گردید، ولی پس از درگذشت محمدحسن، مرجعیت عام یافت. عالمان بنامی نزد وی دانش آموخته‌اند، از آن جمله‌اند: سیدابراهیم قزوینی (د۱۲۶۲ق/۱۸۴۵م)، شیخ مرتضی‌انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م)، شیخ راضـــی (د۱۲۹۰ق /۱۸۷۳م)،سید مهدی قزوینـــی (د۱۳۰۰ق/۱۸۸۲م)، شیخ جعفـــر شوشتـــری (د۱۳۰۳ق/۱۸۸۵م). برخی دیگر، از آن میان سید مهدی قزوینی، از وی اجازهٔ روایت یافته‌اند. وی در کربلا درگذشت و در نجف به خاک سپرده شد.

آثار او اینهاست: *الخیارات*، جزء اوّل، تهران، ۱۳۱۹ق (مشار، چاپی عربی؛ آستان قدس، ۵۵۷/۵)؛ *النّور السّاطع فی الفقه النّافع*، ۲ جلد، نجف، ۱۳۸۴ق؛ *الرّسالة الصّومیّة* که به گفتهٔ آقابزرگ نسخه‌ای خطّی از آن در کتابخانهٔ مدرسهٔ بروجردی در نجف موجود است (*الذریعة*، ۲۰۶/۱۱) و نیز آثاری از قبیل *البیع* که شرحی است بر کتاب بیع *شرح لمعة*؛ حاشیه بر *بغیة‌الطّالب* پدرش، که رسالهٔ عملیّه بود (امین، ۱۷۷/۸ـ۱۷۹) و کتابی در مسائل اصولی: حجیّت ظن، قطع، برائت و احتیاط (حرزالدین، ۹۴/۲ـ۹۵) از او دانسته شده است که دربارهٔ آنها چیزی نمی‌دانیم.

۴. حسن‌بـــن جعفـــر (۱۲۰۱ـ۱۲۶۲ق/۱۷۸۶ـ۱۸۴۵م)، فقیه، اصولی، ادیب و شاعر. وی نزد پدر علوم مقدماتی را خواند و پس از آن در حوزهٔ درس برادرش شیخ موسی، سید محمد جواد عاملی، شیخ اسدالله تُستری، سید عبدالله شُبَّر، شیخ علی بَحرانی و شیخ سلیمان قطیفی (امین، ۳۵/۵) شرکت کرد و خارج فقه و اصول را به پایان برد و از آنان اجازهٔ روایت یافت (حرزالدّین، ۲۱۱/۱). او در اغلب علوم

روزگارش چیره‌دست بود، ولی بیش‌ترین شهرت را در فقه داشت. کتاب *انوارالفقاهة* او نشانهٔ چیرگی وی در فقاهت است. عالمانی چون شیخ مرتضی انصاری، حاج ملاعلی خلیلی، سیدمهدی قزوینی، احمد دجیلی، حسن بلاغی و شیخ حسن مامقانی از شاگردان او بودند. او پیش از درگذشت برادرش شیخ علی در حلّه می‌زیست، ولی پس از آن در ۱۲۴۳ ق/۱۸۲۷م به نجف آمد و به تدریس پرداخت.

در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م که نجیب پاشا حاکم عثمانی سر به شورش برداشت و پس از تسخیر کربلا و کشتار مردم در ۱۲۵۹ق/۱۸۴۳م قصد حمله به نجف کرد، شیخ حسن با تدبیر و هوشمندی توانست وی را از هدفش بازدارد. در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م نجیب پاشا عالمان و فقیهان فرقه‌های مختلف اسلامی را به بغداد خواند تا پیرامون داعیه‌ها و عقاید سیدعلی محمد باب شیرازی (۱۲۳۹ـ۱۲۶۶ق/۱۸۲۲ـ۱۸۴۹م) نظر دهند. شیخ حسن در رأس هیأتی از عالمان شیعی نجف در آن جلسه حضور یافت و نظر فقهی خود را ابراز کرد که از میان انبوه آرای فقیهان حاضر، نظر او پذیرفته شد و این امر موفقیتی برای وی و فقیهان شیعی شمرده شد و بازتاب گسترده یافت (همو، ۲۱۵/۱ـ۲۱۶).

آثار: شیخ حسن آل کاشف‌الغطاء دارای آثاری در فقه و اصول و کلام است که برجسته‌ترین آنها عبارت است از: ۱. *انوارالفقاهة*، که تقریباً یک دوره فقه استدلالی در چند جلد به سبک *لمعه* اثر شهید اول است. یکی از مجلّدات خطی آن در کتابخانهٔ شورای ملی (سابق) موجود است. کتاب *طهارت* آن نیز در کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم است؛ ۲. *السّلاح الماضی فی احکام القاضی*. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است؛ ۳. شرح مقدمهٔ کتاب *کشف‌الغطاء* در اصول. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است. دیگر آثار وی چنین است: *الرّسالة الصّومیّة العملیة*؛ *الزّکوة والخمس والصوم*؛ *الامامة* در کلام؛ *العمل* تکمله‌ای بر کتاب *بغیةالطالب* پدر و نیز تکمله‌ای بر *شرح قواعد* او.

۵. **مهدی‌بن علی** (۱۲۲۶ـ۱۲۸۹ق/۱۸۱۱ـ۱۸۷۲م)، فقیه، اصولی، مرجع تقلید، ادیب و شاعر. وی در نجف دیده به جهان گشود. علوم اسلامی را نزد پدر و عمویش شیخ حسن و برادرش شیخ محمد و دیگر عالمان نجف آموخت و به رتبهٔ اجتهاد رسید و از پدر و عمویش حسن اجازهٔ روایت یافت (حرزالدین، ۹۷/۳). او در روزگار خود از مدرّسان برجسته در فقه و اصول بود. شیخ حسن مامقانی، سیّد اسماعیل‌صدر(۱۲۵۵ ـ ۱۳۳۸ق/۱۸۳۹ ـ ۱۹۱۹م)،شیخ‌فضل‌الله‌نوری (مق۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م)، شیخ عبدالله مازندرانی (د۱۳۳۳ق/۱۹۱۴م) و سید کاظم یزدی (۱۲۴۷ـ۱۳۳۷ق/۱۸۳۱ـ۱۹۱۸م) از شاگردان بنام حوزهٔ درس وی بودند. او از عالمان مورد اعتماد شیخ مرتضی انصاری بود و شیخ بسیاری از امور شرعی و عرفی را به وی ارجاع می‌کرد. پس از درگذشت انصاری، بسیاری از مردم شهرهای ایران و قفقاز و عراق از مهدی تقلید کردند. موقوفهٔ «اوده» هند، در نجف به دست او توزیع می‌گردید. وی ۲ مدرسهٔ دینی در نجف و کربلا بنیاد نهاد که طلاب از آن بهره‌ور شدند.

آثار او از این قرار است: *الخیارات*، شرحی است بر *شرایع*، آقابزرگ می‌گوید نسخه‌هایی از آن را در کتابخانه‌های نجف دیده است (*الذریعة*، ۲۸۰/۷)؛ کتاب *الصوم*: *اللآلی النّجفیّة*، که رسالهٔ عملیّه اوست و در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۶م به فارسی ترجمه و در تبریز چاپ شده است؛ *المکاسب المحرّمة*.

فرزند او شیخ صالح (د۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م) نیز از فقیهان و عالمان آل کاشف‌الغطاء است و نزد پدر و دیگر عالمان نجف مانند سیدحسن کوه‌کمری،شیخ راضی‌نجفی،میرزا حبیب الله‌رشتی(۱۲۳۴ ـ ۱۳۱۲ق /۱۸۱۹ـ۱۸۹۵م)، شیخ محمد حسین کاظمی و در سامرا نزد میرزا محمد حسن شیرازی (د۱۳۱۲ق/۱۸۹۵م) درس خوانده است (حرزالدین، ۳۸۱/۱).

۶. **عباس‌بن علی** (۱۲۴۲ ـ ۱۳۱۵ق /۱۸۲۶ ـ ۱۸۹۷م)، فقیه، اصولی، ادیب و شاعر. وی در نجف تولد یافت. در کودکی پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی عمویش شیخ حسن و برادرانش بزرگ شد و به بار آمد. مدتی در درس شیخ مرتضی انصاری شرکت کرد و پس از آن در درس برادرش شیخ مهدی و نیز شیخ راضی نجفی، میرزا محمدحسن شیرازی،شیخ محمدحسین‌کاظمی،میرزاحبیب‌الله‌رشتی و سیدمهدی قزوینی حضور یافت و به رتبهٔ اجتهاد نایل آمد. او حوزهٔ درسی تشکیل داد که علما و طلاّب بسیار در آن شرکت می‌کردند. پس از درگذشت برادرش شیخ حبیب آل کاشف‌الغطاء (۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م) به مقام بلندی در ریاست دینی دست یافت. در هندیّه درگذشت و در نجف به خاک سپرده شد.

آثار وی عبارتند از *مواردالانام فی شرح شرائع‌الاسلام*؛ *رسالة فی الشروط*؛ *رسالة فی الاصول* و رساله‌ای عملیّه برای مقلدان.

۷. **محمدبن علی** (د۱۲۶۸ق/۱۸۵۱م)، فقیه، اصولی و شاعر. وی در نجف زاده شد و نزد عالمانِ خاندان خود دانش آموخت و به مدارج عالی علمی و فقهی دست یافت. او از شاگردان بنام عمویش شیخ حسن (صاحب *انوارالفقاهة*) بود و پس از درگذشت وی و شیخ محمد حسن صاحب جواهر، مرجع تقلید عده‌ای از شیعیان عراق شد. بسیاری از فقیهان و عالمان شیعی سدهٔ ۱۳ق/۱۹م از شاگردان او بودند و عده‌ای از آنان به کسب اجازه از او نایل آمدند. وی در حل مشکلات مردم نزد حاکمان عثمانی کوشش فراوان می‌کرد (همو، ۳۵۶/۲ـ۳۵۸). آثار او *الدّماء الثّلاثة*، *رسالة فی الصّوم*، *الاعتکاف* و *مناسک حج* است که رساله‌هایی برای مقلّدانش بوده است (آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۶۳/۸، ۱۰۱/۱۵، ۲۷۲/۲۲).

۸. **محمد رضا بن موسی** (۱۲۳۸ـ۱۲۹۷ق/۱۸۲۲ـ۱۸۷۹م)، از عالمان و فقیهان آل کاشف‌الغطاء. وی در نجف متولد شد. مقدمات علوم را نزد شیخ ابراهیم قفطان (د۱۲۷۹ق/۱۸۷۹م) و شیخ موسی خمایسی، فقه را نزد شیخ احمد دجیلی (د۱۲۶۵ق/۱۴۸۹م) و عمویش شیخ حسن و شیخ محمد حسن (صاحب جواهر) فرا گرفت. در جریان

یکی از نزاعهای داخلی نجف ناگزیر به ترک شهر شد و به کاظمین رفت. پس از ۳ سال اقامت در آنجا در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م به نجف بازگشت (حرزالدین، ۲۸۳/۲-۲۸۴). او حاشیه‌ای بر کتاب *بغیةالطّالب* جدّش شیخ جعفر دارد (آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۸/۶).

۹. عباس‌بن حسن (۱۲۵۳ - ۱۳۲۳ق /۱۸۳۷ - ۱۹۰۵م)، فقیه، اصولی، ادیب و شاعر. وی در نجف‌زاده شد. مقدمات علوم را نزد عالمان آن شهر خواند و پس از آن خارج فقه و اصول را نزد پسرعمویش شیخ مهدی آل کاشف‌الغطاء، شیخ محمد حسین أعسم، شیخ مرتضی انصاری، میرزا حبیب‌الله رشتی و میرزای شیرازی در سامرا طی کرد. از استادان یاد شده و نیز از شیخ راضی نجفی اجازهٔ روایت یافت. شاگردان بسیاری در حوزهٔ تعلیم و تربیت او پرورش یافتند. او در شعر و ادب توانا بود (همو، طبقات...، ۹۹۲).

تألیفات او عبارتند از: *منهل الغمام فی شرح شرائع الاسلام*؛ *نبذة الغری فی احوال الحسن الجعفری*؛ *الفوائد العبّاسیّة*، در فقه و اصول؛ *شرح الرّوضة البهیّة*؛ *الورود الجعفریة فی حاشیة الرّیاض الطباطبائیّة*؛ *دلائل الامامة*؛ *الدّرّ النّضید فی التقلید*؛ *رسالة فی مباحث الالفاظ*؛ *رسالة فی التعادل والتراجیح*. نیز اشعار بسیاری در شرح مسائل فقهی، ادبی و موضوعات دیگر به وی منسوب است (همو، همان، ۹۹۴).

۱۰. مرتضی‌بن عباس (۱۲۹۱-۱۳۴۹ق/۱۸۷۴-۱۹۳۰م)، فقیه، اصولی، متکلّم، نویسنده و شاعر. وی در نجف زاده شد. تحت نظارت پدر تربیت یافت و نزد عالمانِ خاندانش مقدّمات علوم دینی را فرا گرفت و پس از آن علم اصول را نزد آخوند خراسانی و فقه را نزد سیدکاظم یزدی طی کرد و از سیدمحمد قزوینی و سیدمهدی قزوینی اجازهٔ روایت یافت.

برخی از آثار او بدین شرح است: *فوزالعباد فی المبدء والمعاد*، ۳ جلد، نجف، ۱۳۴۲ق (عوّاد، ۲۹۴/۳؛ مشار، *چاپی عربی*)؛ *منظومة فی الاوان الشّرعیة*، تهران، ۱۳۲۲ق؛ *الغررالغرویّة فی الاحکام الزکویّة*، بغداد، ۱۳۲۹ق (عواد، ۲۹۴/۳-۲۹۵). و آثار دیگری نیز دارد که ظاهراً خطّی است، بدین شرح: *الفوائدالغرویّة*، *مسائل فی الفقه والأصول*، *الآداب الجلیّة فی ردّ شبهات الوهّابیّة* در ۲ جلد، *اسنی‌التحف*، *حاشیة علی مکاسب الشیخ الأنصاری*، *منظومة فی احکام الخلل فی الصّلاة وشرائطها*، *رسالة فی تطبیق ما ورد فی الکرّ من المساحة والوزن بنحو التّحقیق لا التّقریب* و *رسالة فی العدالة* (همانجا؛ حرزالدّین، ۴۰۸/۲).

۱۱. هادی‌بن عباس (۱۲۸۹ - ۱۳۶۱ق /۱۸۷۲ - ۱۹۴۲م)، فقیه، مورخ، محقق، ادیب و شاعر. در نجف دیده به جهان گشود. پس از طیّ مقدمات علوم، فقه و اصول را نزد شیخ‌الشریعة اصفهانی، سید کاظم یزدی، شیخ محمد طه نجف (د۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م) و آخوند خراسانی خواند. از طه نجف، سید حسین قزوینی، سید محسن صدر کاظمی و شیخ‌آقا رضا اصفهانی (د۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م) به کسب اجازهٔ حدیث نایل آمد. در شعر و ادب شهره بود تا بدان جا که او را از بنیانگذاران نهضت ادبی سدهٔ ۱۴ق/۲۰م در عراق دانسته‌اند (امین، ۲۳۱/۱۰).

از شیخ هادی آل کاشف الغطاء آثار متنوعی برجای مانده است که برخی‌ازآنها بدین‌قرار است: *المقبولیّةالحسنیّة*، شعر، نجف، ۱۳۴۲ ق؛ *المستدرک علی نهج‌البلاغة*، نجف، ۱۳۵۴ ق؛ *مدارک نهج‌البلاغة*، ضمیمهٔ مستدرک، نجف، ۱۳۵۴ ق؛ *اوجزالانباء فی مقتل سیّدالشّهداء*، ضمیمهٔ *المقبولیة الحسنیة*، نجف، ۱۳۴۲ق؛ *هدی المتقین*، در فقه، نجف، بی‌تاریخ (مشار، *چاپی عربی*). آثار چاپ نشدهٔ شیخ هادی اینهاست: *شرح بر شرائع الاسلام*؛ *شرح بر تبصرهٔ علامهٔ حلی* (حرزالدین، ۲۴۷/۳)؛ *البرهان المبین فی من یجب اتّباعه من النبیّین* (زرکلی، ۵۸/۸) *یا احمد هما در جواب ایهما*؟ (آقابزرگ، *الذریعه*، ۳۰۳/۱)؛ *حاشیه بر کتاب طهارت شیخ انصاری*؛ *شرح بر الدّرّة*؛ *قاموس المحرمات*؛ *قاموس الواجبات*؛ *اجوبة مسائل موسی جارالله*؛ *رسالة فی الرّوحانیّات* (امین، ۲۳۱/۱۰).

۱۲. علی بن محمدرضا (۱۲۶۷ - ۱۳۵۰ ق/ ۱۸۵۰ - ۱۹۳۱ م)، عالم، ادیب، مورخ و شاعر. وی در نجف تولد یافت و در همان شهر مـراتب علمـی و تربیتی را طی کرد. از عالمانی چون شیخ مهدی آل کاشف الغطاء، شیخ راضی نجفی، شیخ جعفر شوشتری، شیخ محمد حسن مامقانی و شیخ جواد محیی‌الدین اجازهٔ روایت یافت (آقا بزرگ، *طبقات* ...، ۱۴۳۹). به امور اجتماعی و رفع مشکلات مردم اهتمام داشت و در نزد حاکمان عثمانی بغداد دارای نفوذ بود. با سری پاشا، حاکم بغداد که از ادیبان و ادب دوستان به شمار می‌آمد، دوستی داشت و او را مدح بسیار می‌گفت. در ۱۲۹۵ ق/ ۱۸۷۸ م سفری به ایران کرد و مدت ۷ سال در شهرهای تهران، اصفهان، شیراز و مشهد ماند و در ۱۳۰۲ ق/ ۱۸۸۴ م به نجف بازگشت. سفری نیز به شام، حجاز، مصر، اسلامبول و هند کرد (همانجا). شیخ علی آل کاشف الغطاء، دلبستگی به جمع‌آوری کتاب داشت و خود از محققان و مؤلفان شمرده‌می‌شد.

مهم‌ترین تألیف او کتاب *الحصون المنیعة فی طبقات الشّیعة* در ۷ جلد است که تمام نیست. طرح اصلی کتاب در ۱۲ طبقه با عناوین صحابه، تابعان، راویان، عالمان، حکیمان و متکلمان، عالمان عرب، پیشوایان تصوف، پادشاهان، امیران، وزیران، شاعران و زنان است که از آن میان طبقهٔ صحابه، بخشی از عالمان و اندکی از طبقهٔ شاعران تدوین شده است (همانجا، ۱۴۴۰). کتاب دیگر او *النوافح العنبریة فی المآثر السّریّه* است (حرزالدین، ۱۳۷/۲)، دیگر *سمیر الحاضر و انیس المسافر* در ۵ جلد که کشکول گونه‌ای است (همانجا).

۱۳. موسی بن محمدرضا (۱۲۶۰ - ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۴۴ - ۱۸۸۸ م)، فقیه و ادیب. وی در نجف به دنیا آمد. علوم روزگارش را نزد عالمان نجف از جمله شیخ محمد حسین کاظمی (د ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۰ م) آموخت. پس از آن به سامرا سفر کرد و در درس میرزا محمدحسن شیرازی شرکت جست. گفته شده است که از سوی میرزا به اجازهٔ روایت نایل آمد. پس از درگذشت پدر، یک بار در ۱۲۹۸ ق/ ۱۸۸۰ م به اصفهان سفر کرد. بار دیگر در ۱۳۰۶ ق رهسپار ایران شد ودر اثنای همین سفر در تهران وفات یافت (همو، ۵۲/۳).

۱۴. احمد بن علی (۱۲۹۲ ـ ۱۳۴۴ ق/ ۱۸۷۵ ـ ۱۹۲۵ م)، فقیه و مرجع تقلید. وی پس از طی مقدمات علوم به سامرا سفر کرد و مدتی در آنجا به تحصیل پرداخت و آنگاه به نجف بازگشت. خارج فقه و اصول را نزد سید کاظم یزدی، آقا شیخ رضا اصفهانی و آخوند خراسانی خواند. پس از انقلاب مشروطیت ایران (۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م)، از استادش آخوند خراسانی، به سبب حمایتش از مشروطیت، دور گشت و به سید کاظم یزدی، که مخالف مشروطه بود، نزدیک شد. در اواخر عمر، پس از درگذشت یزدی، از مراجع تقلید شمرده می‌شد و با وجود عالمانی چون میرزای نایینی و سید ابوالحسن اصفهانی، در ایران و عراق و افغانستان کسانی از او تقلید می‌کردند. وی از حاج میرزا حسین خلیلی نجفی در ۱۳۲۵ ق اجازهٔ روایت یافت (همو، ۸۸/۱). سرانجام در نجف درگذشت و در همان جا به خاک سپرده شد. برخی از آثار او که عمدتاً فقهی است، بدین قرار است: *احسن الحدیث فی احکام المواریث*، نجف ۱۳۴۱ ق؛ *سفینة النّجاة*، نجف، ۱۳۳۸ ق، این کتاب رسالهٔ عملیهٔ شیخ و در ۲ جلد است. یکی از شاگردان وی آن را با عنوان *عین الحیاة* به فارسی ترجمه کرده و در ۱۳۴۱ ـ ۱۳۴۵ ق در بمبئی چاپ شده است؛ *قلائد الدّرر فی مناسک مَن حجّ اَواعتمر*، بغداد، ۱۳۴۴ ق.

۱۵. محمدحسین‌بن علی‌آل کاشف الغطاء (۱۲۹۴ ـ ۱۳۷۳ ق/ ۱۸۷۷ ـ ۱۹۵۴ م)، فقیه، اصولی، ادیب، مورخ، محدث، محقق، نویسنده، سخنور، شاعر و از عالمان مبارز و بنام آل کاشف الغطاء. وی در نجف تولد یافت. مقدمات علوم و ادبیات، هیأت، حساب و هندسه را آموخت. آنگاه خارج فقه و اصول را از سید کاظم یزدی، شیخ آقا رضا اصفهانی و آخوند خراسانی؛ کلام را از میرزا باقر اصطهباناتی (د ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م)، شیخ احمد شیرازی و شیخ محمد رضا نجف‌آبادی؛ حدیث را از حاج میرزا حسین نوری فرا گرفت و خود از فقیهان اصولی و از عالمان محقق و چیره‌دست گردید. وی مورد توجه علما به ویژه سید کاظم یزدی بود و سید پاسخ بسیاری از پرسشهای علمی و فقهی را به شیخ محمد حسین واگذار می‌کرد. پس از درگذشت برادرش شیخ احمد آل کاشف الغطاء، با وجود مرجعیتِ عام آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی، به مقام مرجعیت رسید و کسانی در هند، ایران، قطیف، افغانستان، مسقط، سواحل و نیز عشایر عراق از وی تقلید می‌کردند. وی از کسانی چون میرزا حسین خلیلی نجفی، شیخ علی خاقانی، شیخ عباس بن شیخ حسن آل کاشف الغطاء، شیخ عباس بن شیخ علی آل کاشف الغطاء و حاج میرزا حسین نوری اجازهٔ روایت گرفت. در حوزهٔ درس فقه او، که عمدتاً در مسجد هندی نجف و آرامگاه میرزای شیرازی تشکیل می‌شد، جمعی از طلاب و علما شرکت می‌کردند.

شیخ محمدحسین از آگاهیهای دینی و سیاسی برخوردار بود. هم جوهر دیانت اسلامی و تاریخ امت اسلامی را می‌شناخت و هم وضع زمان و سیاست حاکمان روزگار خود را در می‌یافت. از این رو در همان حال که وظایف یک عالم دینی را انجام می‌داد، وقت خود را صرف مسائل عمدهٔ سیاسی و اجتماعی و آگاهانیدن ملل مسلمان و ستیز با امپریالیسم و صهیونیسم می‌کرد. سفرهای وی به کشورهای اسلامی، یکی از شیوه‌های عملی او برای بیدارسازی امت اسلامی و بخشی از اهتمام وی به امور مسلمانان بود. نخستین بار، در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م، به حجاز سفر کرد و پس از آن به شام و بیروت رفت. در این سفر ضمن دیدارهای گوناگون با عالمان و متفکران مختلف، برخی از آثارش را در لبنان به چاپ رساند. سپس روانهٔ مصر گردید و در آن کشور با عالمان دیدار و گفت‌وگو کرد و برای دانشجویان دانشگاه ازهر جلسهٔ درس تشکیل داد و در چند کلیسای قاهره سخنانی ایراد کرد. از سفرهای مهم او سفر به فلسطین بود که در ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م به منظور شرکت در «کنگرهٔ اسلامی»، انجام شد. این کنگره به مناسبت بعثت پیامبر اسلام (ص)، با حضور ۱٬۵۰۰ تن از عالمان مسلمان در بیت‌المقدس برگزار گردید. شیخ محمدحسین، که از سوی عالمان عراق در آن کنگره شرکت کرده بود، در مسجد الاقصی نماز خواند و هزاران مسلمان و از جمله عالمان مذاهب مختلف عضو کنگره به او اقتدا کردند و پس از آن در دوازدهمین جلسهٔ کنگره سخنرانی مؤثری ایراد کرد که بازتاب مثبتی در کنگره و جهان اسلام داشت. وی در بارهٔ احوال مسلمانان در گذشته و حال و پریشانی و انحطاط کنونی مسلمانان و لزوم وحدت میان آنان و پرهیز از اختلاف و پراکندگی سخن گفت. این سخنرانی در قدس به چاپ رسید. در همین سفر از شهرهای دیگر فلسطین مانند حیفا، نابلس و یافا دیدن کرد. در بازگشت از سفر، مردم عراق از او به گرمی استقبال کردند. در همین اوان وی در مسجد جامع کوفه در حضور انبوه مسلمانان، که از سخنرانی او در بیت‌المقدس به هیجان آمده بودند، سخنرانی مبسوطی ایراد کرد که از خطبه‌های تاریخی او به شمار می‌آید. وی در این سخنان عظمت دیرین اسلامی را به یاد آورد و در بارهٔ عقب ماندگی کنونی امت مسلمان مطالبی گفت.

در ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م نخستین بار به ایران سفر کرد و حدود ۸ ماه در این کشور ماند و از غالب شهرهای بزرگ ایران مانند کرمانشاه (باختران کنونی)، همدان، تهران، شاهرود، مشهد، شیراز و بوشهر دیدار کرد و در همه جا به زبان فارسی با مردم سخن گفت و آگاهیهایی به‌مسلمانان‌داد و آنان را به‌بیداری و قیام برای‌مبارزه با استعمار فراخواند. پس از آن از طریق بصره به عراق بازگشت. بار دیگر در ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م و بار سوم در ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰ م به ایران سفر کرد. وی در ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م بار دیگر، به سوریه و لبنان رفت. در همین سال به کنگرهٔ اسلامی کراچی در پاکستان دعوت شد و در آنجا سخنرانی، و از شهرهای مهم پاکستان دیدار کرد. افزون بر اینها، او در نبردهای مسلحانه با استعمار بریتانیا در طی جنگ اول جهانی (۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۸ م) و نیز در قیام مردم عراق (کودتای رشید عالی گیلانی در ربیع‌الثانی ـ جمادی الاول ۱۳۶۰ ق/ آوریل ـ مـهٔ ۱۹۴۱ م) برضد انگلیس شرکت کرد و جنگید. در همین جنگ صریحاً فتوای جهاد با

اشغالگران انگلیسی داد و از مردم خواست به عنوان یک تکلیف شرعی به جنگ برخیزند.

در ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م که دولت اسرائیل با حمایت دولتهای غربی در خاورمیانه پدید آمد، شیخ محمد حسین با صراحت به مقابله برخاست و از اعتبار ونفوذ دینی و سیاسی خود در این جهت سود جست. او بر این باور بود که فرمانروایان کشورهای عربی در مبارزه با اسرائیل جدی نیستند.

از اشتغالات مهم شیخ محمدحسین نوشتن مقاله و کتاب بود. گفته‌اند که شمار این آثار به ۸۰ جلد می‌رسد (آقا بزرگ، *طبقات*،...، ۶۱۹). با اینکه در اواخر عمر به بیماریهای گوناگونی دچار شده بود، همچنان به کار تحقیق و تدوین آثار ادامه می‌داد. آثار او عمدتاً برآمده از نیازهای فکری عصر است و به منظور بیدار کردن مردم پدید آمده است و برخی از آنها از اهمیت تاریخی ویژه‌ای برخوردار است. به‌ویژه وی در نویسندگی و ادب دست داشت. نثرش زیبا و شعرش لطیف و استوار بود. از این رو آثار او، افزون برارزش علمی و اجتماعی، از اعتبار ادبی بسیار برخوردار است.

آثار چاپ شدهٔ شیخ محمدحسین بدین شرح است: *الآیات البیّنات*، در نقد آراء وهّابیان و بهائیان، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ *اصل الشّیعة و اصولها*، صیدا، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م، این کتاب بارها به چاپ رسیده و به زبانهای مختلف از جمله فارسی ترجمه شده است؛ *التّوضیح فی بیان ماهو الانجیل و من‌هوالمسیح*، ۲ جلد، جلد اول: صیدا، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۲م، جلد دوم: بغداد، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ *الدّین والاسلام*، ۲ جلد، جلد اول: ۱۳۳۰ق/۱۹۱۱م، جلد دوم: صیدا، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۲م؛ *المراجعات الرّیحانیّة*، ۲ جلد، بیروت و صیدا، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۲م؛ وجیزة الاحکام، رسالهٔ عملی به فارسی و عربی، چاپ مکرّر در نجف؛ *عین المیزان*، در نقد مقالهٔ «میزان الجرح والتّعدیل» اثر جمال الدّین قاسمی دمشقی، صیدا، ۱۳۳۰ق/۱۹۱۱م؛ *الفردوس الاعلی*، نجف، ۱۳۷۱ق، تبریز، ۱۳۷۲ق؛ *المُثُل العلیا فی الاسلام لا فی بحمدون*، نجف، ۱۳۷۳ق (ترجمهٔ فارسی آن از علی شریعتی، مشهد، ۱۳۳۴ ش)؛ *المواکب الحسینیة*، نجف، ۱۳۴۵ ق؛ *نبذة من السّیاسة الحسینیّة*، نجف، ۱۳۷۳ ق؛ نظم کشف الاستار عن وجه الغائب عن الابصار، تبریز، ۱۳۱۸ ش؛ *الارض والتّربة الحسینیّة*، نجف، ۱۳۶۵ ق؛ *جنّة المأوی*، تبریز، ۱۳۸۰ ق؛ حاشیهٔ عین الحیات (فارسی)، بمبئی؛ مبادی الایمان، نجف، ۱۳۷۸ ق؛ *المحاورة مع السّفیرین الامریکی والبریطانی*، نجف، ۱۳۷۳ق؛ میثاق *الوطن العربی*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ *مقتل الحسین*، نجف، ۱۳۸۴ق؛ *خطبة الامام*، نجف، ۱۳۷۱ق؛ *الحاشیة علی تبصرة المتعلّمین*، بغداد، ۱۳۳۸ق؛ *تحریر المجلّة*، ۳ جلد، نجف، ۱۳۵۹ق؛ *زادالمقلّدین* (فارسی)، چاپ مکرر در نجف و ایران؛ سؤال و جواب، چاپ مکرر، نجف؛ نقد کتاب ملوک *العرب*، تألیف ریحانی که در مجلهٔ *النجف* چاپ شده است.

به‌طور کلّی حیات علمی و سیاسی شیخ محمد حسین برگرد چهار محور می‌چرخید: ۱. تدریس و مرجعیّت دینی، ۲. سفرهای تبلیغی و سیاسی، ۳. تحقیق و نگارش، ۴. مبارزهٔ سیاسی با استعمار و صهیونیسم. او از مصلحان اسلامی سدهٔ اخیر در جهان اسلام است. با اینکه تحت تأثیر آرای اصلاحی و انقلابی پیشگامان حرکت بیداری مسلمانان مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده و دیگران بود، اما عمق اندیشه، آشنایی با سیاست و مسائل زمان، صراحت در گفتار و شجاعت در عمل، جایگاه فقهی و مرجعیت دینی ــ در شرایطی که جهان اسلام از مصلحان بزرگ و انقلابی تهی بود ــ برجستگی ویژه‌ای به وی بخشید و آموزشهای اصلاحی او را کارساز کرد.

در زمینهٔ اصلاح طلبی دینی، عمده‌ترین افکار و پیشنهادهای او را می‌توان چنین برشمرد:

۱. دعوت به بازگشت به عظمت صدر اسلام: در آثار و سخنان شیخ محمدحسین، گذشته‌های پرافتخار مسلمانان و مجد وتمدن کهن آنان یادآوری شده و راز آن پیشرفتها و سِرّ انحطاط سده‌های اخیر امت اسلامی تشریح گردیده است. او معتقد است که نخستین گام رهایی مسلمانان، بازگشت به ایمان خالص و بی‌پیرایهٔ صدراسلام است.

۲. فراخوانی مسلمانان به اتحاد: او تأکید براتحاد میان فرقه‌های مسلمان دارد. هرچند مانند بسیاری دیگر از منادیان وحدت اسلامی تعریف و تفسیر روشنی در این زمینه به دست نمی‌دهد، اما می‌خواهد که مسلمانان به این دعوت پاسخ مثبت دهند. او تا آنجا به نقش اتحاد اسلامی اهمیت می‌دهد که جنگهای صلیبی، حملهٔ مغولان به امپراتوری اسلامی و نفوذ استعمار نوین غربی در جهان اسلام را معلول فقدان اعتماد میان مسلمانان می‌داند. از این رو تلاش او در دفاع از تشیع و شناساندن آن نیز به انگیزهٔ زدودن غبارهای سوءِ تفاهم بین دو مذهب بزرگ اسلامی و نزدیک‌تر کردن شیعی و سنّی بود. از این روبود که عالمان فرق مختلف اسلامی به او احترام می‌گذاشتند و گاه، چنانکه در کنگرهٔ قدس، عالمان وهابی نیز پشت سر او به نماز می‌ایستادند. براثر کوششهای وی در این زمینه بود که دوتن از استادان دانشگاه فاروق اول در بیروت، شیخ هاشم دفتردار مدنی و شیخ محمد علی‌الزعبی، کتابی با عنوان *الاسلام بین السّنّة والشّیعة* نوشتند که در ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م در بیروت چاپ شد (همو، همان، ۶۱۴ ـ ۶۱۵).

۳. فراخوانی به مبارزه با استعمار و صهیونیسم: شیخ محمدحسین با پدیده امپریالیسم، در آن روزگار آشنا بود. آگاهی او را در این زمینه می‌توان در پاسخ وی به کنگرهٔ آمریکایی «بحمدون» یافت. در ۱۰ رجب ۱۳۷۳ق/۱۵ مارس ۱۹۵۴م گارلند ایوانز هاپکینز، نایب رئیس «انجمن آمریکایی دوستداران خاورمیانه»، نامه‌ای به شیخ محمدحسین نوشت و در آن از وی دعوت کرد در کنگره‌ای که به منظور بررسی راههای همکاری اسلام و مسیحیت در امر مقابله با الحاد و مادّه گرایی، با عضویّت عده‌ای از پیشوایان دو دین در ۱۸ شعبان /۲۲ آوریل همان سال در شهر بحمدونِ لبنان تشکیل می‌شود، شرکت کند. او این دعوت را رد کرد و علت شرکت نکردن خود را طیّ نامهٔ مفصّلی به آمریکا

فرستاد که به صورت کتاب *المُثُل العُلیا* در آمد. وی در این نامه، دیدگاههای خود را از استعمار، غرب، آمریکا، اسرائیل، مادّه‌گرایی، کمونیسم، شوروی، مسیحیّت، اسلام، دولتهای اسلامی و انگیزهٔ انجمن مذکور نوشت و علت شرکت نکردن خود را در چنین کنگره‌ای بیان داشت.

۴. دعوت به رشد اقتصادی و فراگیری صنعت و دانشهای نوین: او با اینکه مسلمانان را به احیای ایمان صدر اسلام فرا می‌خواند و مبارزه با استعمار غربی را ضروری می‌دید، توجه داشت که یکی از راههای نجات از ارتجاع کهن و استعمار نوین، توسعهٔ اقتصادی و آموختن علوم و فنون جدید است. وی در سخنرانی خود در مسجد جامع کوفه، پس از بازگشت از کنگرهٔ فلسطین در این باره چنین گفت: غرب بر شرق مالک نشد مگر به صنعت و مکیدن از چشمه‌های ثروت. دین شریف ما همهٔ مصالحی را که مفید ثروت است، برای ما بیان کرده و ضرورت رشد اقتصادی را گوشزد کرده است، و در پایان گفت: سعادت حاصل نمی‌شود مگر به دو وسیله: اتحاد و اقتصاد.

۱۶. محمدرضا بن هادی (۱۳۱۰ - ۱۳۶۶ق/۱۸۹۲ - ۱۹۴۷م)، فقیه، ادیب و شاعر. وی در نجف‌زاده شد. پس از فراگیری مقدمات علوم، فقه و اصول را از پدر و دیگر علمای نجف آموخت. او که ادیب چیره دستی بود، آثارش را در نشریات مختلف انتشار داد. در بیروت درگذشت و در نجف به خاک سپرده شد.

آثار شیخ محمدرضا آل کاشف الغطاء بدین شرح است: *حیات الشّریف الرّضی*، نجف، ۱۳۵۳ق؛ *الغیب و الشّهادة*، نجف، ۱۳۴۶ق؛ تحقیق کتاب *حقایق التأویل فی متشابه التنزیل* سیدرضی، جلد ۵، نجف، ۱۳۵۵ق؛ «الصوت وماهیته»، چاپ در نشریهٔ *المرشد*؛ بخشی از اشعار او در کتاب *شعراء الغریّ* در ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م چاپ شده است.

عالمان دیگری نیز از خاندان کاشف الغطاء برخاسته‌اند که از شهرت چندانی برخوردار نیستند.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعه*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۳ و ۱۴، مشهد، ۱۴۰۴ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرجال*، قم، ۱۴۰۵ق؛ زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، بیروت، ۱۹۸۴؛ شورا، خطی؛ عواد، کورکیس، *معجم المؤلّفین العراقیّین*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ فیضیّه، خطی؛ قمی، عباس، *فوائد الرّضویّة*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء*، تهران، سنگی؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی و مرکز اسناد، خطی؛ مشار، چاپی عربی؛ همو، چاپی فارسی؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الاثار*، اصفهان، ۱۳۵۲ ش؛ وزیری، خطی.

حسن یوسفی اشکوری

آلِ کاکویه (۳۹۸ - ۵۳۶ ق / ۱۰۰۷ - ۱۱۴۱م)، سلسله‌ای از امیران دیلمی‌نژاد که در آغاز سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م تحت حمایت آل بویه شاخهٔ ری در آمدند و امارتهایی مستقل و نیمه‌مستقل در مرکز و غرب ایران پی افکندند. نخستین شاخهٔ آل کاکویه تا انقراض آن به دست طغرل سلجوقی در ۴۴۳ ق / ۱۰۵۱م دوام آورد و در همان سال حکومت دومین شاخهٔ این سلسله در یزد آغاز شد که به دولت اتابکان یزد انجامید.

نیای این سلسله، رستم دشمنزیار یا چنانکه بر سکه‌ها نقش بسته، دشمنزار (باسورث، 73)، پسر مرزبان و مکنّی به ابوالعبّاس (*مجمل التواریخ و القصص*، ۴۰۲) و به روایت منحصر به فرد و تأیید نشدهٔ همین مأخذ (ص ۳۹۸) ملقّب به عین‌الدوله (قس: ابن فوطی، ۴(۲)/ ۱۱۲۰) بود که از سوی آل بویه شاخهٔ ری بر شهریار کوه فرمان می‌راند. نسب مرزبان پدر رستم دشمنزیار، که با سیّده همسر فخرالدّوله و مادر مجدالدّولهٔ دیلمی نسبت خویشاوندی داشته است، به درستی معلوم نیست. بعضی او را مرزبان، پسر رستم و مؤلّف کتاب *مرزبان نامه* دانسته و احتمال داده‌اند که برادر سیّده بوده باشد (مادلونگ، ۱۸۸/۴)، اما این حدس با سخن عنصرالمعالی کیکاووس (ص ۱۰۴) که آشکارا سیّده را دختر عموی مادر خود یعنی برادرزادهٔ مرزبان بن رستم، صاحب *مرزبان نامه* (ص ۲) دانسته است (نک: نسب‌نامهٔ این سلسله) متناقض است. از روایت هلال صابی به نقل مادلونگ (۱۸۸/۴) و یاقوت (۲۱۱/۳) که سیده را دختر رستم دانسته‌اند، نمی‌توان دریافت که مراد کدام رستم است، و شاید چنانکه مرسوم بوده سیده را به جای پدر به جدّش رستم نسبت داده‌اند. چه به همان دلیل پیشین سیده نمی‌توانسته دختر رستم بن شهریار یعنی خواهر مرزبان باشد، بلکه به تصریح *قابوسنامه*، برادرزادهٔ مرزبان بوده است و محتمل است که پدرش شروین، برادر مرزبان (شیخ علی گیلانی، ۴۶) بوده باشد. از سوی دیگر اگر چنین انتسابی را معتبر بدانیم، برای توجیه نسبت سیّده با رستم دشمنزیار پسر مرزبان ــ که گفته‌اند دایی سیده بوده (صابی به نقل ابن فوطی، ۴(۲)/ ۱۰۱۲؛ ابن اثیر، ۲۰۷/۹؛ *مجمل التواریخ و القصص*، ۴۰۲؛ غفاری، ۸۱؛ اقبال، ۱۸۲؛ باسورث، 74) و به همین سبب به «کاکو» شهرت یافته است (کاکو در گویش دیلمی = دایی، قس: کاک و کاکا در گویشهای کردی و فارسی، نیز نک: بوسه، ۲۵۳/۴ - ۲۵۴، که معلوم نیست از روی چه مأخذی سیده و پسر کاکویه را کُرد دانسته است) ــ ناگزیر باید مادر سیّده را خواهر رستم دشمنزیار و هر دو را فرزندان مرزبانی بدانیم که هنوز نسب او به درستی شناخته نیست. البته اگر هم به پیروی از برخی از مورخان، رستم دشمنزیار را دایی مجدالدّوله بدانیم (عتبی، ۲۲۸، ۲۴۱؛ ابن اثیر، ۱۴۰/۹؛ خواندمیر، ۳۹۱/۲؛ لین پول، ۱۳۰؛ مادلونگ، ۱۸۹/۴) نه سیّده، باز این اشکال از میان نمی‌رود، ولی آشکار نیست که چرا رستم را دایی سیّده دانسته‌اند؛ حال آنکه دلیلی در دست نیست که به استناد آن، رستم را دایی مجدالدوله ندانیم (قس: باسورث، 74). به هر حال رستم بن مرزبان از سوی مجدالدوله بر شهریار کوه فرمان می‌راند تا آنکه اسپهبد شهریار بن شروین با حمایت قابوس وشمگیر او را از آن منطقه بیرون راند (عتبی، ۲۲۸). این عمل باعث بروز جنگ و گریزهایی میان رستم بن مرزبان، به پشتیبانی نصر بن حسن فیروزان و مجدالدّوله، با شهریار بن شروین شد تا سرانجام به سبب طغیان شهریار بر قابوس، رستم بر شهریار کوه چیره گشت، و چون از مجدالدوله بیمناک بود به قابوس پیوست (همو، ۲۴۴؛ ابن اثیر، ۱۴۰/۹

ـ ۱۴۱)؛ اما گویا رستم قبل از تسخیر شهریار کوه به قابوس پیوست و به یاری او توانست بر شهریار بن شروین چیره گردد. اگر چه خبری از گرایش مجدد رستم به آل بویه ذکر نشده اما اگر وی به آل بویه نپیوسته باشد، شگفت به نظر می‌رسد که سیّده، حکومت اصفهان را به پسر او ابوجعفر محمّد دهد، زیرا ممکن بود سر به مخالفت بردارد و به پدرش بپیوندد. شاید از همین روی گفته‌اند که مراد عتبی (ص ۲۲۸) و به تبع او مورخان بعد از وی، از رستم بن مرزبان در واقع مرزبان بن رستم (صاحب مرزبان‌نامه؟) بوده است. خاصّه که بر سکّه‌های ضرب شده در فریم (محلّی نزدیک ساری) در ۳۷۱ و ۳۷۴ ق نام مرزبان بن رستم امیر فریم نقش شده است (مادلونگ، ۴۸۹). با اینهمه دور نیست که این مرزبان بن رستم، پدر رستم بن مرزبان بوده و سپس به آل بویه گرویده باشد. از پایان کار رستم خبری در دست نیست و بازماندگان او که در ایران مرکزی و غربی حکم راندند، به ۲ شاخهٔ «کاکوییان همدان و اصفهان» و «کاکوییان یزد» تقسیم می‌شوند.

آل کاکویه در همدان و اصفهان (۳۹۸ ـ ۴۴۳ ق / ۱۰۰۷ ـ ۱۰۵۱م):

۱. علاءالدّوله محمدبن رستم دشمنزیار، ابوجعفر (د محرم ۴۳۳ ق / سپتامبر ۱۰۴۱م)، معروف به پسر کاکویه. وی در خدمت سیده و مجدالدّوله (نک: آل بویه) می‌زیست. در ۳۹۸ ق / ۱۰۰۷م از سوی سیّده که به نیابت مجدالدّوله بر ری فرمان می‌راند، به حکومت اصفهان منصوب شد، ولی چندی بعد که سیّده در پی اختلاف با پسرش مجدالدّوله ری را ترک گفت، محمّد نیز حکومت خود را که وابسته به او می‌دید، رها ساخت و به نزد بهاءالدّوله دیلمی امیر فارس رفت، اما پس از بازگشت سیده به ری، محمّد نیز حکومت اصفهان را باز یافت (ابن اثیر، ۲۰۷/۹). دورهٔ قدرت کاکوییان از بازگشت مجدّد محمّد به اصفهان آغاز می‌شود؛ زیرا پریشانیهای سیاسی و نظامی در داخل ایران که ناشی از ضعف روزافزون امیران آل بویه و فزونی قدرت غزنویان در شرق و شمال و توسعهٔ قلمرو آنان به سوی مرکز و غرب ایران بود، همراه با تأسیس دولتهای کوچک مستقل و نیمه مستقلی چون آل مسافر و آل حسنویه در غرب، و پاره‌ای از خاندانهای کهن‌تر دیلمی در شمال، سبب شد که پسر کاکویه نیز مدعی استقلال شود و برای تثبیت موقعیّت خود، ابوالفضل نصرویه را به نزد خلیفه القادر بالله فرستد و لقب و منشور حکومت گیرد. خلیفه نیز در ۴۰۹ ق / ۱۰۱۸م حکومت پسر کاکویه را به رسمیّت شناخت و او را به «عضدالدّین، علاءالدّوله، فخرالملة و تاج الأُمّه، حسام امیرالمؤمنین (*مجمل التواریخ*، ۴۰۳) ملقب ساخت. غفاری لقب وی را حسام الدوله یاد کرده است (ص۸۱). با آنکه وی در این روزگار به استناد سکه‌ای که در ۴۱۰ ق / ۱۰۱۹م در اصفهان ضرب شده، خود را تابع مجدالدوله امیر ری می‌شمرد (مایلز، ۳۲۵/۴)، ولی از آنجا که تاج الملک نصربن بهرام وزیر شمس الدّولهٔ دیلمی امیر همدان، او را برای سرکوب شورش ترکان (۴۱۱ ق / ۱۰۲۰م) به یاری خواند (ابن اثیر، ۳۲۰/۹)، پیداست که خود وی نیز قدرت کافی یافته بود. در ۴۱۴ ق / ۱۰۲۳م فرهاد پسر مرداویج که بروجرد را به اقطاع داشت، مورد هجوم سماءالدّولهٔ دیلمی امیر همدان واقع شد، و از علاءالدّوله مدد خواست. علاءالدّوله نیز از نابسامانیهای شدیدی که در قلمرو آل بویهٔ ری و همدان روی داده بود، سود برد و با قبول دعوت فرهاد به غرب رفت و پس از برداشتن محاصرهٔ بُروجرد، با فرهاد روی به همدان نهاد؛ اما چون از تصرف آنجا بازماند به جوزقان نزدیک همدان رفت. تاج الملک که سر در پی او نهاده بود، علاءالدّوله را به محاصره گرفت، ولی به سبب پیوستن کُردانِ سپاهش به علاءالدّوله، کاری از پیش نبرد. این بار علاءالدّوله به همدان هجوم برد. سماءالدّوله به مقابله آمد، ولی شکست خورد و اسیر شد. علاءالدوله بر همدان و شاپورخواست استیلا یافت و آن دیار را گرفت و پس از مصادرهٔ اموال، تعدادی را تبعید کرد و بسیاری را کشت (همو، ۳۳۰/۹ ـ ۳۳۱). چیرگی پسر کاکویه بر همدان موجب دخالت مشرف الدّولهٔ دیلمی شد، ولی علاءالدّوله با برقرار ساختن پیوند خویشاوندی با او (ابن جوزی، ۱۶/۸) همدان را نگاه داشت. در ۴۱۷ ق / ۱۰۲۶م کردانِ جوزقان بر ابوجعفر، عامل شاپورخواست و پسر عموی علاءالدّوله، که ابوالفرج بابونی از سرکردگان کردان را کشته بود شوریدند. علاءالدوله سپاهی به سرکردگی پسرعموی دیگرش ابومنصور، به همراهی فرهاد بن مرداویج و علی بن عمران، به آنجا گسیل داشت، اما علی بن عمران که در صلح می‌کوشید، چون با مخالفت ابوجعفر و فرهاد روبه‌رو شد، به کردان پیوست و به یاری آنان ابوجعفر و ابومنصور را درهم شکست و اسیرشان ساخت. از آن پس علی بن عمران که از علاءالدّوله سخت بیمناک شده بود، برضدّ او به تحریکاتی دست زد. نخست از اسپهبد طبرستان که با ولکین بن وندرین در ری بود، خواست که بر ضدّ علاءالدّوله با او همداستان شود. اسپهبد با ولکین به همدان تاخت و آنجا را از دست کارگزاران علاءالدّوله خارج ساخت. سپس همراه با علیّ بن عمران و سپاه منوچهر پسر قابوس وشمگیر، متحد علی بن عمران، به اصفهان هجوم بردند. در جنگ کوچکی که در گرفت، علاءالدّوله پیروز شد و با پراکندن مال بسیار، جنگجویان مهاجم را به خود متمایل ساخت. علی‌بن عمران و منوچهر نیز به ناچار پس از ۴ روز عقب نشستند و علاءالدوله به تعقیب آنان پرداخت و در جنگ دیگری که در نهاوند در گرفت، علاءالدّوله پیروز شد و اسپهبد و پسرش را به اسارت گرفت. علی‌بن عمران به دژ کنگاور پناه برد و ولکین به گرگان رفت. علاءالدّوله نیز که از علی بن عمران کینه‌ای سخت به دل داشت، او را محاصره کرد. از آن سو ولکین، که علاءالدّوله را مشغول محاصرهٔ علی بن عمران دید، منوچهر را بر آن داشت تا به ری هجوم برد. پسر ولکین داماد علاءالدّوله نیز که قم را به اقطاع داشت به پدر پیوست و متفقاً به ری تاختند (ابن اثیر، ۳۵۸/۹). علاءالدّوله به سرعت با علی بن عمران صلح کرد و به مقابله شتافت، ولکین که یارای مقاومت در خود نمی‌دید، ناگزیر عقب نشست.

علاءالدّوله اینک بهانه به دست آورده بود تا بر قلمرو منوچهر بتازد، ولی چون شنید که علی بن عمران دوباره بر ضد او با منوچهر وارد مذاکره شده است، از آن عزم بازگشت و قصد دژ کنگاور کرد. وی پس از محاصره‌ای سخت، علی بن عمران را به صلح واداشت و دژ را تسخیر کرد و به جای آن دینور را به اقطاع او داد؛ آنگاه به درخواست منوچهر با او صلح کرد (همو، ۳۵۹/۹).

در ۴۲۰ ق / ۱۰۲۹ م که محمود غزنوی بر ری و بیش‌تر شهرهای جبال مستولی شد، علاءالدّوله در اصفهان خطبه به نام او کرد (قس: ابن فوطی، ۴(۲)/۱۰۱۲، ۱۰۱۳). در همین اوقات دسته‌ای از غزها که از برابر محمود گریخته بودند، به اصفهان رفتند، محمود به علاءالدّوله دستور داد که زنده یا کشتهٔ سرکردگان غزها را به نزد او فرستد، و چون غلام ترک علاءالدّوله آنان را آگاهانید، غزها نیز پس از تاخت و تازهایی اصفهان را ترک کردند و به آذربایجان رفتند (ابن اثیر، ۳۷۸/۹).

پس از آنکه محمود غزنوی به خراسان بازگشت، پسر خود مسعود را در ری و جبال گمارد (گردیزی، ۴۱۸). مسعود اندکی بعد همدان را گرفت و عمّال علاءالدّوله را بیرون راند (ابن اثیر ۳۵۹/۹). سپس به اصفهان تاخت و پس از تسخیر شهر و گماردن کسی بر آنجا، خود به ری بازگشت، اما مردم شهر، شاید به تحریک علاءالدّوله، سر به شورش برداشتند و عامل مسعود را کشتند. مسعود دوباره به اصفهان تاخت و پس از تسخیر شهر، کشتار بزرگی به راه انداخت. به نظر می‌رسد که مسعود به خلاف میل پدر، علاءالدوله را از اصفهان بیرون راند، زیرا از نامه‌ای که محمود، اندکی پیش از مرگ، به علاءالدوله فرستاده و از مسعود سخت اظهار ناخشنودی کرده بود (بیهقی، ابوالفضل، ۲۶،۲۷)، برمی‌آید که سلطان غزنه، حکومت پسر کاکویه را به رسمیت می‌شناخته و از چیرگی مسعود برری و جبال خشنود نبوده است. علاءالدوله پس از گریز، به خوزستان نزد ابوکالیجار دیلمی رفت تا از او در برابر مسعود مدد خواهد. ابوکالیجار که گرفتار جنگ در جنوب عراق بود، و به تازگی از جلال‌الدوله شکست خورده بود، نتوانست نیرویی به علاءالدوله دهد، ولی او را به کمک خود امیدوار ساخت تا آنکه محمود درگذشت (۴۲۱ ق / ۱۰۳۰ م). علاءالدّوله با آنکه بیش‌تر یاران خویش را از دست داده بود، برای بازیافتن حکومت به سوی اصفهان به راه افتاد (ابن اثیر، ۴۰۲/۹). در این هنگام نامهٔ شفاعت آمیز خلیفهٔ بغداد، که درخواست کرده بود علاءالدّوله را در برابر تضمین مالی به حکومت اصفهان گمارند، به مسعود رسید. مسعود که می‌خواست برای تصاحب حکومت پدر به خراسان رود، از این موقعیت سود جست، و کس به نزد علاءالدوله که در نزدیکی اصفهان بود فرستاد و او را به حکومت آنجا گمارد برآن شرط که وی هر سال ۲۰۰٬۰۰۰ دینار با هدایای دیگر به نزد مسعود فرستد (بیهقی، ابوالفضل، ۱۴-۱۶). شگفت این است که مسعود با آنکه حدس می‌زد پسر کاکویه پس از رفتن او به خراسان، به مناسبت دوری فاصله و گرفتاریهایی که مسعود برای دست یافتن به تخت خواهد داشت، سر از اطاعت سلطان غزنه برخواهد تافت (همو، ۱۵)، او را به حکومت اصفهان گمارد. درست است که مسعود قبل از دریافت خبر مرگ پدر برآن بود که سپهسالار خود تاشِ فرّاش را در اصفهان بگمارد و خود به ری رود (همو، ۱۲)، ولی اینک که می‌اندیشید برای مقابله با برادرش محمد و تصاحب تخت به تاش فرّاش سخت نیازمند است، هیچ‌کس راتواناتر از پسر کاکویه نمی‌یافت که به عنوان دست نشاندهٔ خود بر ایالت جبال بگمارد تا به سبب خوی استقلال طلبی که در وی بود، آن را از گزند احتمالی امیران توسعه طلب جنوب و شمال ایران دور نگاه دارد. از سکّه‌ای که در ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰ م در یزد ضرب شده و نام خلیفه القادر و علاءالدوله برآن نقش بسته است، برمی‌آید که وی در این روزگار یزد را نیز زیر نگین داشته است (باسورث، 77)، ولی از تاریخ چیرگی او براین شهر خبری دردست نیست و محتمل است که مسعود هنگام بازگشت به غزنه، حکومت یزد رانیز به پسر کاکویه داده باشد. روایات ابوالفضل بیهقی و ابن اثیر دربارهٔ برخی از وقایع پس از این تاریخ، که علاءالدّوله در اصفهان استقرار یافت، با یکدیگر متناقض می‌نماید. به روایت بیهقی (صص ۲۶۳-۲۶۵)، مسعود پس از استقرار در غزنه، به رایزنی مشاورانش، علاءالدّوله را به حکومت سراسر ری منصوب کرد و برای جلوگیری از استقلال طلبی او، تاشِ فرّاش را به عنوان سپهسالار، و ابوالحسن عراقی معروف به طاهرِ دبیر را به عنوان عمیدِ ری، به آن سامان گسیل داشت. به روایت ابن اثیر، علاءالدّوله به زودی ری و همدان را تصرف کرد و انوشیروان، پسر منوچهر زیاری، را از دماوند بیرون راند. سکّه‌ای که در ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰ م در ری به نام علاءالدّوله ضرب شده (همانجا) این معنی را تأیید می‌کند، اگرچه ممکن است علاءالدوله، پس از آنکه از سوی مسعود به حکومت سراسر ری منصوب شد، اقدام به ضرب سکّه در ری کرده باشد. چیرگی پسر کاکویه برری و همدان باعث گردید که سلسله جنگهایی میان علاءالدّوله و فرهاد بن مرداویج از یک سو، و سپاهی که مسعود از خراسان برای مقابله با توسعه طلبی علاءالدّوله گسیل کرده بود از سوی دیگر، روی دهد. در این جنگها گاه پیروزی از آنِ علاءالدّوله بود و گاه سپاه خراسان او را عقب می‌راند، تا سرانجام وی با از دست دادن متصرفات غربی خود راه اصفهان را در پیش گرفت (ابن اثیر، ۴۰۲/۹-۴۰۳، ۴۲۴-۴۲۵). به نظر می‌رسد که این جنگها در همان روزگاری که تاشِ فرّاش در ری اقامت داشت، به وقوع پیوسته باشد، و حشمت و شکوه طاهر دبیر و تاشِ فرّاش در ری و کاستی کارِ علاءالدوله (بیهقی، ابوالفضل، ۳۶۱) بایست مربوط به پس از آن جنگها و قحط و وبای بزرگ اصفهان در ۴۲۲ ق / ۱۰۳۱ م (ابن اثیر، ۴۲۶/۹) باشد که نمایندگان سلطان در ری به نشاط و شراب مشغول شدند (بیهقی، ابوالفضل، ۳۸۸) و از کار علاءالدوله غافل ماندند. این معنی باعث شد که سلطان مسعود به ناچار در ۴۲۴ ق / ۱۰۳۳ م طاهر دبیر را عزل کند و ابوسهل حمدوی (نه حمدونی) را به

جای او و برای مطیع ساختن علاءالدّوله ــ این مخالف داهی و گُربُز که هم مال داشت و هم زرق و حیلت ــ (همو، ۳۹۲-۳۹۳) به جبال فرستد. علاءالدّوله که می‌خواست کار حریف را قبل از رسیدن او به ری یکسره کند، پس از خروج ابوسهل از خراسان، به کمک فرهادبن مرداویج براو تاخت (۴۲۵ ق / ۱۰۳۴ م)، ولی شکست خورد و فرهاد کشته شد و خود او به کوههای میان اصفهان و گلپایگان گریخت. در اینجا نیز ابوسهل حمدوی، شاید به اشارهٔ سلطان، کوشید تا علاءالدّوله را، به شرط پرداخت خراج و اظهار اطاعت، در حکومت متصرّفاتش ابقا کند، ولی کار به انجام نرسید و ابوسهل اصفهان را تسخیر کرد و علاءالدّوله به ایذه نزد ابوکالیجار دیلمی رفت. ابوسهل اموال و خزاین علاءالدّوله را مصادره کرد. در این هنگام ابوعلی سینا در خدمت علاءالدوله بود، ابوسهل کتابهای او را نیز ضبط کرد و به غزنه فرستاد (ابن اثیر، ۴۳۵/۹، ۴۳۶؛ قس: حسینی، ۳۰ و خواندمیر، ۴۴۷/۲). به نظر می‌رسد که علاءالدوله پس از مدتی به اطراف اصفهان ــ و به احتمال قوی به نطنز که مرکز اموال و خزاین او بود (ابن اثیر، ۴۹۵/۹) ــ آمد تا فرصتی به چنگ آرد و شهر را تسخیر کند.ضربت سختی که بر گروهی از خراسانیان در اطراف اصفهان وارد آورد، تصمیم او را برای تسخیر اصفهان راسخ‌تر ساخت (۴۲۷ ق / ۱۰۳۶ م). از این رو به یاری دیلمیان و ترکمانانی که پس از شکست از سلطان محمود در ۴۱۸ ق/ ۱۰۲۷ م به عنوان سربازان مزدور به استخدام برخی از امرای محلّی ایران درآمده بودند (باسورث، ۱۶۶/۴) به آنجا تاخت، ولی به سختی شکست خورد (بیهقی، ابوالفضل، ۵۰۱؛ ابن اثیر، ۴۴۷/۹). سپس که دانست با جنگ‌کاری از پیش نمی‌برد، دست به حیله زد و از آنچه رفت عذرها خواست و ابوسهل حمدوی را برانگیخت تا از سلطان بخواهد که اصفهان را در برابر خراج به اقطاع او دهند. مسعود در این روزگار در اندیشهٔ ترکان سلجوقی بود که اندک اندک به خطری جدّی تبدیل شده و نفوذ وی را سخت مورد تهدید قرار داده بودند. از این رو، به سپاه خویش برای سرکوب ترکان سلجوقی بیش از نگاه داشتن آنان در اصفهان نیاز داشت. بدین سبب بی‌درنگ پیشنهاد علاءالدّوله را پذیرفت (۴۲۸ ق / ۱۰۳۷ م) و علاءالدوله را، برآن شرط که بازدست به شورش نزند، به حکومت اصفهان نشاند (بیهقی، ابوالفضل، ۵۱۱). علاءالدوله نیز ظاهراً از خطری که ازسوی سلجوقیان، خراسان را تهدید می‌کرد به خوبی آگاه بود، زیرا بلافاصله عهدشکنی کرد و با گردآوری سپاه به ری تاخت (همو، ۵۲۱). در این میان تاش فرّاش در جنگ با ترکمانان سلجوقی کشته شد (۴۲۹ ق / ۱۰۳۷ م) و ابوسهل حمدوی به نیشابور گریخت و علاءالدّوله به یاری ترکمانان بر ری چیره شد (همو، ۵۴۶). با اینهمه به نظرمی‌رسد که پسر کاکویه خود از ترکمانان بیمناک بود و می‌اندیشید که به او مجال قدرت‌نمایی و استقلال نخواهند داد. از این رو، پس از خروج آنان از ری به سوی آذربایجان، کس به نزد ابوسهل حمدوی فرستاد و پذیرفت که به اطاعت سلطان غزنه درآید و خراج دهد، اما معلوم نیست که چرا ابوسهل نپذیرفت. علاءالدّوله که چنین دید، برای جلب ترکمانان، برخی از آنان را به سوی خود خواند و مناطقی را به اقطاع آنان داد؛ اما چون دانست که یکی از سرکردگان سپاهش می‌کوشد تا با آنان برضدّ او و همداستان شود، وی را گرفتار ساخت و این امر سبب شد که ترکمانان بگریزند. این بار ابوسهل حمدوی که در طبرستان بود، به درخواست علاءالدوله گردن نهاد و ری رسماً از سوی سلطان مسعود به وی واگذار شد (ابن اثیر، ۳۸۱/۹) و او نیز سکه به نام سلطان زد (باسورث، ۱۶۹/۴-۱۷۰)، امّا ترکمانان که در آذربایجان از سوی وهسودان و ربیب‌الدّوله مورد تهدید واقع شدند، آن سامان را ترک گفتند، و گروهی از آنان به ری تاختند. فنا خسرو پسر مجدّالدوله و کامروی دیلمی امیر ساوه نیز به آنها پیوستند. علاءالدّوله که یارای مقاومت نمی‌دید، شبانگاه ری را ترک کرد و به اصفهان رفت (ابن اثیر، ۳۸۲/۹). ترکمانان و دیلمیان پس از غارت ری به همدان که دردست ابوکالیجار گرشاسب پسر علاءالدوله بود تاختند و پس از گریزاندن ابوکالیجار، آنجا را همراه با اسد آباد و روستاهای اطراف دینور تسخیر کردند (۴۳۰ ق / ۱۰۳۸ م). آنگاه با نیرنگ ابوکالیجار را به نزد خود کشاندند و اموالش را تصاحب کردند. علاءالدّوله برای مقابله از اصفهان خارج شد و در راه به گروهی از ترکمانان برخورد و پس از درهم شکستن آنان به اصفهان بازگشت (ابن اثیر، ۳۸۴/۹). از آن پس تا ۴۳۲ ق / ۱۰۴۰م در اصفهان بود و در جنگ مهمّی شرکت نکرد. در این سال، به درخواست مهلهل بن محمدبن عنّاز، برای مقابله با ابوالشّوک، برادر مهلهل و امیر مناطق کردنشین غرب ایران، به قرمیسین (کرمانشاه) آمد. ابوالشّوک به حلوان رفت وعلاءالدّوله به تعقیب او پرداخت و سرانجام به درخواست ابوالشّوک صلح کرد و به اصفهان بازگشت، اما در راه بیمار شد (۴۳۳ ق/ ۱۰۴۱ م) و اندکی بعد درگذشت (مافروخی، ۱۰۰).

علاءالدوله ابوجعفر محمّد، گذشته از جنگاوری و سخت‌کوشی، مردی داهی و سیاستمدار بود و گفته‌اند که قبل از حمله به جایی، جاسوسانی می‌فرستاد و از نیروی خصم آگاهی می‌یافت. نیز چون حس می‌کرد که کسی قصد حمله به او دارد، اگر خود را هماورد او می‌دید به پایداری می‌پرداخت و اگر خود را ضعیف می‌یافت، شهر را برای جلوگیری از غارت و ویرانی به وسیلهٔ دشمن، رها می‌کرد و سپس با لطف و نیرنگ، یا به زور و قهر، دشمن را عقب می‌راند (همانجا). او در روزگار حکومت خویش در اصفهان خندقی بر گرد شهر حفر کرد و دیوار استواری به طول ۱۵٬۰۰۰ گام برآورد (همو، ۸۱) که طغرل سلجوقی، پس از غلبه بر اصفهان، آن را ویران ساخت. از اینجا می‌توان دریافت که اصفهان تا چه حد در معرض هجوم بوده است. با اینهمه بارها علاءالدّوله آن را رها کرد و به غرب حمله برد. سکّه‌های علاءالدّوله که در اصفهان، بروجرد، اسدآباد، همدان، گلپایگان، قرمیسین، شاپورخواست، کرج، ری، دینور، یزد و القصر (قصراللّصوص نزدیک کنگاور؟) ضرب شده است (باسورث، 75)

حدود قلمرو او را نشان می‌دهد. وی علی‌رغم آنکه در ۴۰۹ ق / ۱۰۱۸م از خلیفه لقب گرفت، تا ۴۱۸ ق / ۱۰۲۷م از القاب خود بر سکه‌ها استفاده نمی‌کرد و تنها عنوان «محمدبن دشمنزار» را بر آنها ضرب می‌کرد (همو، 76). شهرت علاءالدوله گذشته از جنبه‌های سیاسی، بیش‌تر مرهون نزدیکی ابن‌سینا به اوست. ابن‌سینا پس از مرگ شمس‌الدولهٔ دیلمی، با پشت سر گذاردن مخاطراتی به اصفهان رفت و این شهر در این روزگار دومین دورهٔ درخشان خود را پس از رکن‌الدّولهٔ دیلمی آغاز می‌کرد (بوسه، ۲۵۷/۴). ابن‌سینا تا هنگام مرگ با علاءالدّوله بود (ابن‌قفطی، ۲۷۳ ـ ۲۷۶). گفته‌اند که وی وزارت علاءالدّوله را بر عهده داشت (نظامی عروضی، ۸۰؛ حسینی، ۳۰)، ولی این معنی درست نیست و او فقط از جملهٔ نزدیکان پسر کاکویه به شمار می‌رفته است (ابن قفطی، ۲۷۵؛ ابن‌خلکان، ۱۵۹/۲؛ قزوینی، ۲۵۱). علاءالدّوله مردی دانشمند و دانش‌دوست بود (غفاری، ۸۱) و در اصفهان مجالس علمی برای دانشمندان ترتیب می‌داد (ابن قفطی، ۲۷۴). گفته‌اند که وی با صرف مال فراوان، ابن‌سینا را مأمور رصد و تنظیم تقویم ساخت، ولی سفرهای فراوانی که پیش آمد، آن دو را مجال چنین کاری نداد (همو، ۲۷۵). امّا ابن‌سینا در اصفهان به کار تألیف ادامه داد و چند رساله و کتاب *دانشنامهٔ* علایی را چنانکه از نامش پیداست به نام علاءالدّوله نوشت. ابوالفتح رازی، نخستین وزیر سلطان طغرل سلجوقی نیز، نخست در اصفهان، و در خدمت علاءالدوله می‌زیست (هندوشاه، ۲۶۰).

۲. المؤیدفلک‌الدّوله‌وغیاث‌الملّة،ابوکالیجار گرشاسب،ابوالمظفر (د ۴۴۳ ق / ۱۰۵۱م). در ایام فرمانروایی پدرش علاءالدوله، در همدان و اطراف آن حکومت می‌کرد (*مجمل التّواریخ و القصص*، ۴۰۳). و در ۴۲۹ ق / ۱۰۳۸م که ترکمانان از برابر وهسودان گریختند، برخی از آنان، به سرکردگی کوکتاش، به همدان رفتند و ابوکالیجار را در آنجا به محاصره گرفتند. ابوکالیجار گرشاسب به همراهی مردم شهر، تصمیم به پایداری گرفت، اما پس از جنگ و گریزهایی دانست که از عهدهٔ مهاجمان بر نمی‌آید. از این رو با کوکتاش صلح کرد، و دختر او را به زنی گرفت (ابن اثیر، ۳۸۲/۹). با اینهمه، ترکمانان دوباره به همدان تاختند و ابوکالیجار این بار شهر را ترک کرد و به کنگاور رفت. ترکمانان پس از تسخیر و غارت شهر (۴۳۰ ق / ۱۰۳۸م) با نیرنگ وی را به نزد خود کشاندند و اموال او را تصاحب کردند، ولی ابوکالیجار گرشاسب خود گریخت (همو، ۳۸۲/۹ ـ ۳۸۴). از آن پس از او، در مقام امیر همدان، خبری نیست. پس از مرگ علاءالدّوله در ۴۳۳ ق / ۱۰۴۱م ابوکالیجار، بی‌اعتنا به برادرش فرامرز که در اصفهان به جای پدر نشسته بود، به نهاوند رفت و در آنجا حکومتی بنیاد نهاد (غفاری، ۸۱). در همین سال برادرش، فرامرز، به غرب تاخت و پس از تسخیر همدان، آن را به اقطاع ابوکالیجار گرشاسب داد (ابن‌اثیر، ۴۹۶/۹). اما سال بعد ابراهیم ینال، برادر طغرل سلجوقی، قصد همدان کرد، و ابوکالیجار که در آن شهر بود، به شاپور خواست رفت (۴۳۴ ق / ۱۰۴۲م). ابراهیم، به درخواست مردم همدان که ظاهراً از ابوکالیجار به تنگ آمده بودند، سر در پی او نهاد و شاپور خواست را تسخیر کرد، ولی به ابوکالیجار دست نیافت و به ری بازگشت. ابوکالیجار نیز پس از آن دوباره به همدان رفت (ابن‌اثیر، ۵۰۷/۹) اما اندکی بیش نگذشت که طغرل سلجوقی همدان را از ابوکالیجار، که به او پیوسته و وی را در تصرف ابهر و زنجان یاری کرده بود (صابی به نقل از ابن‌فوطی، ۴(۳)/۵۰۹)، گرفت و از ابوکالیجار خواست که دژ کنگاور را نیز به وی واگذارد. اما چون نگاهبانان دژ از تسلیم آن خودداری کردند، طغرل به ری بازگشت و ناصر علوی را به نیابت خود در همدان گمارد. ابوکالیجار که به دژ کنگاور رفته بود، در ۴۳۶ ق / ۱۰۴۴م وارد همدان شد و نایب طغرل را بیرون راند و به نام عمادالدین ابوکالیجار مرزبان دیلمی، امیر عراق و فارس (نک: آل بویه)، خطبه خواند (ابن‌اثیر، ۵۰۹/۹، ۵۲۶). با این حال از بیم ابراهیم ینال که در ۴۳۷ ق / ۱۰۴۵م به همدان تاخت، آنجا را ترک کرد و به کردان جوزقان پیوست. از این پس از فعالیت ابوکالیجار گرشاسب برای دست یافتن مجدد به حکومت خبری در دست نیست. حتّی در ۴۳۹ ق / ۱۰۴۷م که ابراهیم ینال دژ کنگاور را تسخیر کرد، ظاهراً وی مقاومتی نشان نداد و به خوزستان نزد عمادالدین ابوکالیجار مرزبان رفت (همو، ۵۳۷/۹، ۵۵۱) و مدتی بعد از سوی ابومنصور فولادستون دیلمی حکومت اهواز یافت (غفاری، ۸۲) و تا هنگام مرگ در ۴۴۳ ق / ۱۰۵۱م در آن مسند بود (ابن‌اثیر، ۵۸۰/۹).

۳. ظهیرالدین فرامرز، ابومنصور (د پس از ۴۵۵ ق / ۱۰۶۳م). در روزگار چیرگی غزنویان، وی از سوی پدرش علاءالدّوله، به گروگان نزد سلطان مسعود بود. پس از پیکار دندانقان او را گرفتند و به نزد طغرل بردند و او فرامرز را بنواخت (بیهقی، ابوالفضل، ۶۲۷ ـ ۶۲۸). فرامرز پس از مرگ علاءالدوله، در اصفهان به جای پدر نشست (قس: *مجمل التواریخ و القصص*، ۴۰۷) و از کوتوال دژ نطنز خواست که بخشی از اموال علاءالدّوله را که در آنجا محفوظ بود، به اصفهان فرستد، اما کوتوال مخالفت کرد و فرامرز همراه برادرش ابوحرب به نطنز تاخت. ابوحرب که می‌دید برادرانش، فرامرز و گرشاسب، هریک بخشی از قلمرو پدر را تصرف کرده‌اند، ظاهراً برای پیشبرد کار خویش، با کوتوال مذکور برضد برادرش فرامرز همداستان شد و فرامرز ناکام به اصفهان بازگشت. ابوحرب که از انتقام فرامرز بیمناک بود، از سلجوقیان ری مدد خواست. گروهی از سلجوقیان به یاری او شتافتند و پس از تصرف و غارت کاشان آنجا را به ابوحرب دادند. فرامرز سپاه فرستاد تا آنجا را باز پس گیرد. ابوحرب نیز سپاهی تدارک دید و برای تصرف اصفهان به آن سامان گسیل داشت، ولی به سختی از سپاه فرامرز شکست خورد و خود در محاصره افتاد و اندکی بعد به شیراز نزد عمادالدین ابوکالیجار گریخت. ابوحرب در آنجا از کوشش برای مقابله با برادر باز نماند و ابوکالیجار دیلمی را به تسخیر اصفهان تحریک کرد. ابوکالیجار نیز اصفهان را به محاصره گرفت،

ولی پس از چند جنگ کوچک با فرامرز میان آن دو صلح شد و ابوکالیجار با گرفتن مال بازگشت. ابوحرب که راه به جایی نمی‌برد، باز به دژ نطنز رفت، ولی فرامرز او را محاصره کرد و سرانجام مقرر شد که ابوحرب بخشی از اموال پدر را به فرامرز دهد و وی به اصفهان باز گردد. در این هنگام ابراهیم ینال که سودای تسخیر ری و جبال داشت، فرامرز را به صلح خواند، ولی او نپذیرفت و حتی به غرب تاخت و همدان و بروجرد را تصرف کرد و برادر خود گرشاسب را در همدان حکومت داد (ابن‌اثیر، ۴۹۵/۹ ـ ۴۹۶). در ۴۳۴ ق / ۱۰۴۲م طغرل سلجوقی گروهی را به اصفهان فرستاد و آنان پس از غارتِ اطراف شهر بازگشتند. این تاخت و تاز ظاهراً مقدمه‌ای بود برای حملهٔ طغرل به اصفهان که سپس به تن خویش قصد آنجا کرد، اما با تعهد خراج از سوی فرامرز، طغرل بازگشت (ابن اثیر، ۵۰۹/۹). در ۴۳۵ ق / ۱۰۴۳م فرامرز، شاید به پشتگرمی طغرل، پیمان خود را با ابوکالیجار دیلمی شکست و سپاهی به کرمان فرستاد و دو دژ را در آنجا تصرف کرد و به درخواست ابوکالیجار مبنی بر تخلیهٔ آنجا اعتنا نکرد، امّا سرانجام سپاه او به سختی از لشکری که ابوکالیجار به کرمان فرستاده بود شکست خورد، و مجبور به عقب‌نشینی شد (همو، ۵۱۹/۹ـ ۵۲۰). فرامرز از بیم هجوم ابوکالیجار فرمان او را گردن نهاد (۴۳۷ ق / ۱۰۴۵م) و در اصفهان خطبه به نام او کرد. شاید همین پیمان‌شکنی فرامرز باعث شد که طغرل سال بعد اصفهان را به محاصره گیرد، اما این بار نیز کار به صلح انجامید و فرامرز پذیرفت که خراج دهد و در اصفهان خطبه به نام طغرل کند (همو، ۵۳۰/۹، ۵۳۴). از آن پس تا ۴۴۲ ق / ۱۰۵۰م از فرامرز آگاهی چندانی در دست نیست. او در خلال این سالها نیز بر پیمان خود با طغرل وفادار نبود و گاه به اطاعت از آل‌بویه گردن می‌نهاد (غفاری، ۸۱ ـ ۸۲) و خراج به آنان می‌داد تا در ۴۴۲ ق / ۱۰۵۰م که طغرل از خراسان به جبال تاخت و اصفهان را به محاصره گرفت. این محاصره یک سال به درازا کشید تا کار بر فرامرز تنگ شد و صلح خواست. ولی طغرل که او را بارها آزموده بود، نپذیرفت و در محاصره پای فشرد تا سرانجام مردم، شهر را تسلیم کردند (محرم ۴۴۳ ق / ۱۰۵۱م). طغرل پس از ورود به شهر با سرکردگان سپاه فرامرز نیکیها کرد و حتی یزد و ابرقو را به اقطاع فرامرز داد (ابن اثیر، ۵۶۲/۹ ـ ۵۶۳). دوران حکومت کاکوییان یزد از همین تاریخ آغاز می‌گردد.

آل کاکویه در یزد (۴۴۳ـ۵۳۶ ق/ ۱۰۵۱ـ ۱۱۴۱م). ظهیرالدین ابومنصور فرامرز پس از آنکه یزد و ابرقو را به اقطاع گرفت، همراه با سپاهیان دیلمی و چهارتن از سرهنگان خود ــ که نام آنان پس از این خواهد آمد ــ رهسپار یزد شد و از این پس وی و چندتن دیگر از افراد خانواده‌اش نزدیک به یک سده بر این ایالت مرکزی ایران فرمانروایی کردند و سرانجام در اواسط دوران پادشاهی سنجر سلجوقی منقرض گردیدند (ابن‌اثیر، ۵۶۲/۹ ـ ۵۶۳؛ غفاری، ۸۱ ـ ۸۲؛ جعفری، ۳۵؛ اقبال، وزارت در عهد سلجوقی، ۸۳؛ صفا، ۳۸/۲). فرمانروایان این دودمان دانش‌دوست و مردم‌دار بودند و در آبادانی شهر یزد و روستاهای پیرامون آن سهم مؤثّری داشتند، از جمله مدارس، مساجد و حصارهایی ساختند و در اطراف یزد کاریزها و روستاهایی به وجود آوردند. در این زمان یزد یکی از شهرهای پررونق ایران محسوب می‌گردید. فرمانروایان این خاندان به این شرحند:

۱. ظهیرالدین ابومنصور فرامرز (فرمانروایی در یزد: ۴۴۳ ـ پس از ۴۵۵ ق / ۱۰۵۱ ـ پس از ۱۰۶۳م). لقب او را پاره‌ای از مآخذ علاءالدوله یاد کرده‌اند، اما احتمالاً این لقب به فرزندان او تعلق داشته است. از احوال ظهیرالدین فرامرز، در دوران فرمانروایی او بر یزد، آگاهی دقیقی در دست نیست. وی هنگام ورود به این شهر گروهی از دیلمیان و نیز ۴ تن از سرهنگان خود: ابومسعود بهشتی، ابویعقوب دیلمی، ابوجعفر (کاتب، نام او را «کیانرسو» ضبط کرده است، ص ۶۱) و ابویوسف را به همراه داشت. این ۴ تن، که در مآخذ مربوط به یزد نام آنان مکرّر آمده است، به هنگام اقامت در این شهر در آبادانی آنجا کوششهایی کردند و از جمله بارویی گردشهر برآوردند و دروازه‌های آهنین بر آن کار گذاشتند (جعفری، ۳۵ ـ ۳۶؛ مستوفی بافقی، ۷۷/۱)، اما اینکه جعفری ساختن بارو را در ۴۳۲ ق/ ۱۰۴۱م یعنی پیش از فرمانروایی فرامرز در یزد، دانسته احتمالاً درست نیست، مگر اینکه تصور کنیم که آن سرهنگان، پیش از ورود به یزد، هنگام اقامت در اصفهان نیز به آبادانی یزد علاقه داشته و به همّت آنان باروی شهر را در آن وقت برآورده باشند.

ظهیرالدین فرامرز تا ۴۵۵ ق / ۱۰۶۳م زنده بود، چه بنابر نقل ابن‌اثیر، او در ۴۵۴ ق / ۱۰۶۲م با هیأتی به سرپرستی عمیدالملک کُندری وزیر، برای خواستگاری از دختر خلیفه قائم برای طغرل سلجوقی، به بغداد رفت. در این سفر ارسلان خاتون، زوجهٔ خلیفه، نیز همراه آنان بوده است (۲۱/۱۰). سال بعد که طغرل به بغداد می‌رفت،نام فرامرز نیز جزو امیران همراه او یاد شده است (همو، ۲۵/۱۰). پس از این واقعه دیگر نامی از او در میان نیست. احتمالاً بایستی مقارن همین سالها در گذشته باشد. آخرین تاریخ در سکّه‌هایی که از او به‌دست آمده ۴۴۰ق / ۱۰۴۸م است که‌در اصفهان ضرب شده است (باسورث، 85). اگر گفتهٔ جعفری را (ص ۳۷) که می‌گوید فرامرز به هنگام پادشاهی ملکشاه سلجوقی (۴۶۵ ـ ۴۸۵ق / ۱۰۷۲ ـ ۱۰۹۲م) در گذشته است، بپذیریم، مرگ فرامرز سالها پس از ۴۵۵ ق / ۱۰۶۳م روی داده، اما حوادث این سالها را جعفری (صص ۳۶ به بعد) و کاتب (صص ۶۰ به بعد) و به ویژه مستوفی بافقی (۴۳/۱ به بعد) بسیار آشفته و درهم یاد کرده‌اند و نویسندهٔ اخیر حتی در نقل حوادث دوران کاکوییان در یزد نیز دچار اشتباهات فراوانی شده است.

۲. علاءالدوله امیرعلی بن فرامرز (پس از ۴۵۵ ـ ۴۸۸ ق/ ۱۰۶۳ ـ ۱۰۹۵م). او القاب دیگری همچون عضدالدین و شمس‌الملوک نیز داشت و چون ادب‌پرور و شعرشناس بود، همواره دانشمندان و سرایندگان پارسی زبان را حمایت و تشویق می‌کرد و گروهی از

شاعران همچون امیر معزّی در قصاید خود او را ستوده‌اند. ظاهراً زامباور با استناد به اینکه مآخذ کهن‌تر، از حوادث یزد میان سالهای ۴۵۵ تا ۴۶۹ ق / ۱۰۶۳ تا ۱۰۷۶م سخن نرانده‌اند، به اشتباه، آغاز فرمانروایی علاءالدوله را در ۴۶۹ ق / ۱۰۷۶م دانسته است (ص ۳۲۸).

علاءالدوله همچون پدر راه اطاعت از پادشاهان سلجوقی می‌سپرد و بعضی از اوقات در اردوی آنان به سر می‌برد. او در ۴۶۹ ق / ۱۰۷۶م ارسلان خاتون ــ دختر چغری‌بیک برادر طغرل و عمّه ملکشاه سلجوقی ــ را که پیش از آن در نکاح قائم خلیفهٔ عباسی بود، پس از مرگ قائم به عقد ازدواج خویش درآورد. ارسلان خاتون زنی دانشمند و متصّف به صفات پسندیده بود. غفاری او را زنی فاضل و فیلسوف و صاحب کتابی به نام *نتیجة‌التوحید* دانسته است (ص ۸۲). این زن در دوران اقامت در یزد آثار خیری از خود بر جای گذاشت و کاریزها و مزارعی احداث کرد. گفته‌اند که او روزی دوبار دعوت عام داشت و در دستگیری از نیازمندان کوشا بود (بنداری، ۶۰؛ غفاری، ۸۲؛ صفا، ۳۹/۲). بنداری، ارسلان خاتون را دختر داوود بیک، برادر دیگر طغرل، دانسته (ص ۶۰) و قول او را ابن‌اثیر نیز مورد تأیید قرار داده است (۱۰۵/۱۰). ولی امیر معزّی که هم سلجوقیان و هم کاکوییان یزد را مدح کرده، صریحاً او را منتسب به چغری بیک دانسته است. ارسلان خاتون سرانجام در یزد در گذشت و در مدرسهٔ دو مناره به خـاک سپرده شد (کاتب، ۶۰، ۶۳). امیرعلی از او صاحب فرزندانی شد که دوتن از آنان (گرشاسب و فرامرز) پس از پدر به ترتیب بر یزد فرمان راندند (کاتب، ۶۲؛ مستوفی بافقی، ۸۰/۱). در حوادثی که پس از مرگ ملکشاه روی داد، امیرعلی‌بن فرامرز جانب تتش‌بن الب ارسلان را گـرفـت و سرانـجـام در جنگـی کـه در ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵م میـان تتش و برکیارق‌بن ملکشاه در گرفت، تتش و امیرعلی هر دو به هلاکت رسیدند. این نبرد در بیابان میان ساوه و ری روی داد (*مجمل التواریخ والقصص*، ۴۰۹؛ ابن‌اثیر، ۲۴۴/۱۰ ـ ۲۴۵؛ قزوینی، ۱۷۰؛ صفا، ۳۹/۲). پیکر امیرعلی را فرزندش گرشاسب به یزد آورد و در مدرسهٔ دو مناره به خاک سپرد (جعفری، ۳۷). امیرعلی از امیران دانش‌دوست و دانش‌پرور بود. به گفتهٔ نظامی عروضی وی از حامیان اصلی امیر معزّی در دربار ملکشاه سلجوقی بوده است. او هنگامی که در دربار سلجوقیان به سر می‌برد این شاعر را به شاه معرفی کرد و وسایل پیشرفت او را آماده ساخت (صص ۴۰ ـ ۴۳). امیر معزی چندبار در ضمن قصاید خود این امیر را ستوده و از نیکیهای او یاد کرده است (صص ۴۷۲، ۴۸۲ ـ ۴۸۳). افضل کرمانی نیز از دانش‌دوستی و حمایت او از بزرگان و فاضلان معاصر، و دعوت او از آنان به شهر یزد یاد کرده و وی را ستوده است (صص ۱۵۹ ـ ۱۶۰).

۳. علاءالدوله ابوکالیجار گرشاسب‌بن علاءالدوله امیرعلی (۴۸۸ ـ پس از ۵۱۳ ق / ۱۰۹۵ ـ ۱۱۱۹م). او گرشاسب دوم و مشهور به امیر خاصبک بود که پس از کشته شدن پدرش، از سوی سلجوقیان، به فرمانروایی یزد برگزیده شد (جعفری، ۳۷). گرشاسب اندکی پس از آنکه به فرمانروایی رسید، یکی از دختران ملکشاه سلجوقی را که خواهر تنی سلطان‌محمد و سنجر سلجوقی بود به عقد نکاح خود درآورد و بدین ترتیب رابطهٔ او با سلجوقیان استحکام بیش‌تری یافت. بر اثر درگیریهایی که میان گروههای مختلف دودمان سلجوقیان وجود داشت، سلطان محمودبن محمدبن ملکشاه سلجوقی، گرشاسب را از فرمانروایی یزد برکنار کرد، لیکن وی در دستهٔ طرفداران سنجر درآمد و همو بود که سنجر را در ۵۱۳ ق / ۱۱۱۹م به پیکار با سلطان محمود برانگیخت (ابن اثیر، ۵۵۱/۱۰ ـ ۵۵۲؛ شهمردان بن ابی الخیر، ۴۹ ـ ۵۰). این جنگ در ۱۲ جمادی‌الاول ۵۱۳ ق / ۲۲ اوت ۱۱۱۹م در نزدیکی ساوه روی داد و علاءالدوله نیـز در رکاب سنجر بود(اقبال، *وزارت در عهد سلاطین سلجوقی*، ۲۴۷، ۲۶۶). از حوادث دیگر دوران زندگی او، همراهی وی با سلطان محمدبن ملکشاه در سفر بغداد است. سلطان محمد در ۵۰۱ ق / ۱۱۰۷م با گروهی از سپاهیان خود به جانب بغداد رفت. علاءالدوله گرشاسب نیز در بین راه به او پیوست. به گفتهٔ ابن‌اثیر، در جنگی که میان سلطان محمد با سپاهیان بغداد صورت گرفت، سپاهیان سلجوقی پیروز گردیدند (۴۴۶/۱۰ـ۴۴۷). براساس نوشتهٔ *مجمل‌التواریخ والقصص* محمودبن محمدبن ملکشاه که در ۵۱۱ق / ۱۱۱۷م بر تخت نشست، در ۵۱۳ ق / ۱۱۱۹م با ملک‌مسعود که از سوی محمدبن ملکشاه فرمانروایی موصل و شام داشت، نبرد کرد. این جنگ در حوالی همدان در ۱۸ ربیع‌الاول ۵۱۳ ق / اول ژوئیه ۱۱۱۹م روی داد و ملک مسعود دستگیر شد. ۳ روز پس از دستگیری او به فرمان سلطان محمود، امیر علاءالدوله را که ظاهراً در اردوی او می‌زیسته دستگیر کردند و در قلعهٔ فرزین زندانی ساختند، امااو در رجب همین سال از آنجا گریخت و به خراسان رفت (صص ۴۱۳ ـ ۴۱۴). به گفتهٔ ابن‌فوطی، گرشاسب در سالهای پس از ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶م به طبس هجوم برد و در این میان شیخ‌محمدبن ناصر یزدی را که از جملهٔ دانشمندان آن عصر بود، گرفتار ساخت و عاقبت او را کشت و در بیابان طبس به خاک سپرد (۱۰۷۲/۴). اگر گفتهٔ او را درست بدانیم، بایستی گرشاسب تا این سالها زنده بوده باشد. به احتمال دیگر این واقعه در زمان برادر او فرامرز روی داده است. روایت مآخذ دیگر در مورد پایان زندگی گرشاسب مبهم است. علاءالدوله گرشاسب فرمانروایی دانش‌دوست و مشوق اهل علم بوده است. او گروهی از دانشمندان را در دستگاه خود گردآورده بود و به تشویق او کتابهایی تألیف گردید. از جمله شهمردان بن ابی‌الخیر، از دانشوران اواخر سدهٔ ۵ ق / اواخر سدهٔ ۱۱م کتاب *نزهت‌نامهٔ علائی* را به سبک *دانشنامهٔ علائی* ابن‌سینا به نام او نوشت. این کتاب در دانشهای گوناگون و همانند کتب دائرة‌المعارف و از آثار ارزشمند نثر کهن فارسی است.

۴. فرامرزبن علاءالدوله امیرعلی (پس از ۵۱۳ ـ ۵۳۶ ق/ ۱۱۱۹ ـ ۱۱۴۱م). منابع تاریخی آشکارا از حوادثی که پس از ۵۱۳ ق/ ۱۱۱۹م

بر یزد گذشته یاد نمی‌کنند. برخی از این منابع گفته‌اند که پس از مرگ گرشاسب، سنجر یزد را به دختران او داد و رکن‌الدّین سام بن لنگر را به اتابکی آنان برگزید (جعفری، ۳۹)، اما این روایت معتبر نیست و همین نویسنده خود کمی پیش از آن، مطلب را به صورتی دیگر آورده است (همو، ۳۸). ولی با تطبیق حوادث زندگی گرشاسب با حوادث روزگار جانشین وی، می‌توان به این نتیجه رسید که پس از گرشاسب، فرامرزبن امیرعلی، برادرش، که در دستگاه سنجر می‌زیست به فرمانروایی یزد منصوب گردیده است. این امیر را ابوالحسن علی بن زید بیهقی در ۵۱۶ ق/ ۱۱۲۲م در خراسان دیده و شرحی دربارهٔ او به دست داده و دانش و دین‌پروری وی را ستوده است. به گفتهٔ او علاء‌الدوله فرامرز در حکمت و فلسفهٔ یونان دست داشته و با عمر خیام ملاقات کرده و با وی دربارهٔ اعتراضات ابوالبرکات بغدادی بر ابن‌سینا مباحثه کرده است. پس از آن بیهقی گوشه‌ای از سخنان حکیمانهٔ او را از کتاب *مُهجَة التوحید* وی نقل کرده است (*تتمه صوان الحکمه*، ۱۱۰ ـ ۱۱۱، *درة الاخبار*، ۷۰ ـ ۷۱؛ شهرزوری، ۳۹۳ ـ ۳۹۴). مادر فرامرز، ارسلان خاتون عمهٔ ملکشاه بود و خود نیز یکی از دخترعموهای سلطان سنجر را به زنی گرفت (مستوفی بافقی، ۸۲/۱). این امیر در ۵۱۶ ق/ ۱۱۲۲م به هنگام فرمانروایی بر یزد، در اردوی سلطان سنجر به سر می‌برده است . به گفتهٔ ابوالحسن بیهقی در همین سال او و خواجه احمدبن حسین داری را با خود به بلخ برد و عالِم یاد شده در این شهر بدرود زندگی گفت (*تاریخ بیهق*، ۳۸۸). فرامرز با ارسلان شاه بن کرمانشاه بن قاورد، از فرمانروایان سلسلهٔ آل قاورد کرمان که از ۴۹۵ ـ ۵۳۷ ق/ ۱۱۰۲ ـ ۱۱۴۲م بر این شهر فرمانروایی می‌کرد، مراوده‌هایی داشت. محمدبن ابراهیم اشاره می‌کند که در اواخر عهد ارسلان شاه امیر علی بن فرامرز به کرمان آمد و خواستگار دختر وی شد (ص ۳۴). سال این حادثه با حوادث دوران امیرعلی تطبیق نمی‌کند و بدیهی است که اگر این خواستگاری انجام شده باشد، باید از سوی همین فرامرز بن امیر علی بوده باشد.

امیر فرامرز بن امیر علی در ۵۳۶ ق/ ۱۱۴۱م به یاری سلطان سنجر، که به نبرد با قراختاییان می‌رفت، شتافت. در این جنگ سنجر به سختی شکست یافت، فرامرز نیز در آن گیرودار به قتل رسید (۵۳۶ ق/ ۱۱۴۱م) و چون پسری از خود نداشت، سنجر یزد را به دختران او داد و یکی از امیران لشکرش را اتابک آنان کرد. از این پس آل کاکویه در این شهر منقرض شدند و به جای آنان، پس از چند سال، اتابکان یزد به قدرت دست یافتند (جعفری، ۳۸؛ کاتب، ۶۵ ـ ۶۶؛ مستوفی بافقی، ۸۲/۱ ـ ۸۳؛ غفاری، ۸۲). فرامرز در آبادانی شهر یزد کوشا بود، چنانکه قناتی در این شهر حفر کرد و دهی در نزدیکی ابرند آباد احداث نمود که آن را گرد فرامرز می‌گفتند. کاتب، نام این ده را «کیفرامرز» یاد کرده (ص ۶۴) و مستوفی بافقی «کفرامرز» ضبط کرده است (۸۲/۱). این آبادی را امروزه «کِفله مرز» می‌گویند (افشار، ۴۳/۲). چنانکه گفته شد فرامرز بن امیر علی کتابی به نام *مهجة التوحید* نوشته بوده است. حاج خلیفه نام این کتاب را به دو صورت *بهجة التّوحید* و *مهجة التّوحید* آورده است (۲۵۸/۱، ۱۹۱۲/۲). این کتاب ظاهراً باید همان کتابی باشد که غفاری آن را با عنوان *نتیجة التوحید* به مادر او، ارسلان خاتون، منتسب داشته است (ص ۸۲).

آثار، عمارات و بناهای آل کاکویه در یزد: فرمانروایان این دودمان پس از استقرار در یزد در آبادانی شهر و اطراف آن بسیار کوشیدند، چنانکه یزد در این دوره از رونق و آبادانی، نمونه‌ای کوچک از شیراز عهد عضدالّدوله بود.

ظهیرالدوله فرامرز نخستین فرمانروای این سلسله، پس از ورود به یزد برای خودکاخی عالی ساخت و ۴ تن از سرهنگان او، بارویی گرد شهر کشیدند و ۴ دروازه با درهای آهنین برآن نهادند. یکی از درهای دروازهٔ حظیره که آنان ساخته‌اند، اکنون بر جای مانده و نام امیرمسعود بهشتی، امیر مظفر ابویعقوب بدر و اسحاق فرزندان ینال بر آن منقوش است(مجدزاده صهبا، ۷۴ـ۷۷؛ جعفری، ۳۵ ـ ۳۶) دیگرنزدیکان فرامرز نیز هر یک بنائی در شهر برافراشتند، یکی از سرهنگان او در محلهٔ سرریگ مدرسه‌ای ساخت، ابویعقوب قناتی حفر کرد و بناهایی در آن محل برآورد و آنجا را آبادان کرد و نام «یعقوبی» بر آن نهاد (جعفری، ۳۶؛ کاتب، ۶۱؛ مستوفی بافقی، ۷۷/۱). گرشاسب بن امیرعلی در یزد مسجد جمعه‌ای بنا کرد و در کنار آن کتابخانه و جماعتخانه‌ای ساخت و نهر آب در آن جاری کرد (جعفری، ۳۷، ۹۴؛ کاتب، ۱۱۴). از آثار دیگر گرشاسب باغ گرشاسبی است که در محلهٔ اهرستان قرار داشته و آب تفت در بیرون و اندرون آن جاری بوده است.شاه یحیی مظفری، ساباطی در این باغ ساخت (جعفری، ۱۶۸؛ کاتب، ۲۰۲ ـ ۲۰۳؛ مستوفی بافقی، ۸۲). برخی از ابنیه که فرمانروایان این دودمان ساخته‌اند، اکنون نیز بر جای است، از جمله: قدمگاه که مجموعه بنایی است واقع در کنار جادهٔ تفت به ده شیر و در مرکز فراشاه. مردم آن را قدمگاه حضرت رضا (ع) می‌دانند. این بنا با توجه به کتیبه‌ای سنگی که در محراب آن نصب گردیده در ۵۱۲ ق/ ۱۱۱۸ م به دستور گرشاسب ابن‌علی ساخته شده است. اصل این بنا چهارضلعی است و هر ضلع از داخل ۸ متر است. در سنگ منقوش بر آن چنین آمده است: «امر بعمارة هذا المسجد المعروف بمشهد علی بن موسی الرّضی علیهما السلام العبد المذنب الفقیر الی رحمة الله تعالی گرشاسب بن علی بن فرامرز بن علاءالدولة تقبل الله منه فی شهور سنة اثنی عشرة وخمس مائة» (افشار، ۳۸۲/۱ ـ ۳۸۴). آبادی گرد فرامرز را که فرامرز بن امیر علی بنا کرده نیز امروز بر جای است و نام آن «کفله مرز» است (همو، ۴۳/۲ ـ ۴۴). ده یعقوبی که آن را ابویعقوب، سرهنگ فرامرز بنیاد نهاده بود اکنون با گسترش شهر یزد جزو محلات داخل شهر شده است (همو، ۷۴/۲). آثار دیگری نیز از مجموعهٔ عمارات گرشاسب بن امیر علی برجای مانده که افشار فهرست آنها را به دست داده است (۱۱۱/۲ ـ ۱۱۱۴). مدرسهٔ دو مناره نیز که از مستحدثات کاکوییان یزد بوده تا چندی پیش برجای بوده است.

نسب‌نامهٔ آل کاکویه و رابطهٔ آن با آل‌زیار و آل‌بویه

شهریاربن شروین
رستم بن شهریار اسپهبد قریم*
مرزبان
اسپهبد مرزبان بن رستم**
شروین (؟)
فلانه
رستم دشمنزیار
اسکندر قابوس (همسر فلانه)
شهریار(؟)***
سیده
محمدعلاءالدوله
مجدالدوله دیلمی
ابوحرب
ابوکالیجار گرشاسب
ظهیرالدوله فرامرز
عنصرالمعالی‌کیکاووس، صاحب قابوسنامه
امیرعلی بن فرامرز
علاءالدوله گرشاسب بن امیرعلی
فرامرز بن علی

* (قزوینی، «و»).
** به گفتهٔ ابن اسفندیار (ص ۱۳۷) این شخص صاحب کتاب مرزبان نامه است.
*** (شیخ علی گیلانی، ۴۶).

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۹۸۲ م، ۹/ فهرست، ۲۵/۱۰، ۲۲۴ـ۲۲۵، ۴۴۷، ۵۵۱ ـ ۵۵۲؛ ابن اسفندیار، بهاءالدین، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع‌الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، قاهره، ج ۴، بخش ۲ و ۳؛ ابن قفطی، جمال‌الدین علی، *اخبار العلماء*، مصر، ۱۳۲۶ ق؛ افشار، ایرج، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ افضل‌الدین کرمانی، ابوحامد احمد، *عقدالعلی للموقف الاعلی*، به کوشش علی محمدعامری، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ ایران*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛همو، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ امیرمعزی، محمدبن عبدالملک، *دیوان*، به کوشش ناصر هیری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ باسورث، کلیفورد ادموند، «دورهٔ اول غزنوی»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش، ج ۴؛ بوسه، هربرت، «ایران در عصر آل بویه»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*؛ بنداری، فتح بن علی، *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی*، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، ابوالحسن علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش قاری سیدکلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م، صص ۳۸۵ ـ ۳۸۸؛ همو، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ همو، *درة الاخبار ولمعة الانوار*، ترجمهٔ ناصرالدین منتجب الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش، فهرست؛ جعفری،جعفربن محمد، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ ش، صص، ۹۴ـ۹۵، ۱۸۱، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۷ ـ ۲۱۸؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م، ج ۱ و ۲؛ حسینی، صدرالدین بن علی، *اخبارالدولة السلجوقیة*، به کوشش ضیاءالدین بونیاتوف، مسکو، ۱۹۸۰ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۳ ش؛ زامباور، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۳۲۸ ـ ۳۲۹؛ شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *نزهة الارواح وروضة الافراح*، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمدسرور مولائی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شهمردان بن ابی الخیر، *نزهت نامهٔ علائی*، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ ش، مقدمه؛ شیخ علی گیلانی، *تاریخ مازندران*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عتبی، محمدبن عبدالجبار، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر، *قابوس‌نامه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر چهار مقالهٔ نظامی عروضی، لیدن، ۱۹۱۰م؛ کاتب، احمدبن حسین، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لین پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مادلونگ، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ مایلز، سی، «سکه‌شناسی»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مجدزادهٔ صهبا، جواد، «دروازه‌های نهصد و سی ساله»، *یادگار*، س ۱، شم ۳، آبان ۱۳۲۳ ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش، صص ۳۹۸، ۴۰۷ـ ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۴ـ ۴۱۴؛ محمدبن ابراهیم، *سلجوقیان و غز در کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ ش، مقدمه؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۹۹؛ مستوفی بافقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ ش، ۴۳/۱ ـ ۴۴، ۷۶ ـ ۸۳؛ نظامی عروضی، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۰؛ همو، همان، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ هندوشاه نخجوانی، *تجارب‌السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰م، ج ۳؛ نیز:

Bosworth, C., E., "Dailamīs in Central Iran: the Kākuyids at Jibāl and Yazd", *Journal of Persian Studies*, 1970, VIII.

صادق سجادی ــ سیدعلی آل داود

آلِ کُبّه، از خاندانهای ادب‌پرور عرب که در تشویق ادبا و علمای اسلامی نقش مهمی داشت و از میان خود آنان نیز عالمانی برخاستند. نیاکان این خانواده، بنا بر مشهور، به قبیلهٔ ربیعه نسب می‌رسانند. لقب کبه در دوران جاهلیت به مناسبتی به نام یکی از آنان افزوده شده است (بکری، ۶۱/۱). در *رسائل* جاحظ در شمار ثروتمندان بغداد، از شخصی به نام محمدبن هارون کبه یاد گردیده و نیز آل کبه در برخی از متون کهن به عنوان یکی از خانواده‌های معتبر عصر عباسی آمده است (آقابزرگ، *طبقات*...، ۴۰۱)، اما تبار آل کبه از سدهٔ ۱۰ ق /۱۶م تا حدودی مشخص است و نیای شناخته شدهٔ این خاندان که در نیمه‌های این سده در بغداد می‌زیسته، حاج معروف کبه است. مشاهیر این خاندان از این قرارند:

۱. حاج محمد صالح بن مصطفی بن علی بن جعفر بن معروف آل کبه (۱۲۰۱ ـ ۱۲۸۷ ق /۱۷۸۷ ـ ۱۸۷۰م). وی از بازرگانان خیّر بغداد بود. با شهرهای بزرگی مانند لندن، منچستر، دمشق، حلب، اصفهان، همدان، کلکته و بمبئی دادوستد داشت. به عالمان و ادیبان علاقه‌مند بود و ایشان را می‌نواخت و خود نیز از دانش بهره داشت. خانهٔ بزرگ او بر جانب غربی دجله، در محلی که اکنون کرادهٔ مریم خوانده می‌شود، به صورت یک انجمن ادبی درآمده بود. حاج محمد صالح همچنین به شرکت در کارهای عام‌المنفعه علاقه داشت و از جمله به نوسازی منزلگاههای میان شهرهای مهم عراق، به‌ویژه بغداد،

سامرا، کربلا و نجف پرداخت. وی با شیخ محمدحسن صاحب جواهر و شیخ مرتضی انصاری آشنایی و مکاتبه داشت و این ۲ فقیه از او به نیکی یاد کرده‌اند.

۲. **حاج مصطفی بن محمد صالح.** وی از رجال سیاسی و اجتماعی بغداد بود و مانند پدر به فعالیتهای ادبی نیز علاقه داشت.

۳. **شیخ محمدحسن بن محمد صالح** (۱۲۶۹ ـ ۱۳۳۶ ق/۱۸۵۳ ـ ۱۹۱۸م). وی معروف‌ترین شخصیت علمی این خاندان است. محمدحسن ابتدا در کنار پدر به کار بازرگانی اشتغال داشت، اما به مطالعات ادبی نیز می‌پرداخت و گدگاه شعر می‌سرود. محیط مساعد خانواده و آشنایان، میل به کسب دانش را در او تقویت کرد. ۱۸ ساله بود که پدرش درگذشت و چون برادرش مصطفی نیز به فعالیتهای سیاسی اشتغال داشت، همهٔ کارهای بازرگانی خانواده بر عهده او قرار گرفت، اما او علاقهٔ چندانی به تجارت نداشت. در ۱۲۹۸ ق/۱۸۸۱م کارش به ورشکستگی کشید. ناچار بازرگانی را رها کرد و با تمام نیرو به کسب دانش روی آورد. ابتدا به نجف رفت (۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲م) و سطوح فقه و اصول را نزد شیخ احمدبن عبدالحسین، نوهٔ پسری شیخ محمدحسن صاحب جواهر، و شیخ جعفربن شیخ محمد شرقی، نوهٔ دختری همو، و نیز سید مهدی بن صالح حکیم فرا گرفت. سپس به کاظمین باز گشت و نزد شیخ محمدبن کاظم، داماد شیخ محمدحسن آل‌یس، و شیخ عباس بن محمد حسین حصانی درس خواند. باز به نجف رفت و نزد شیخ عبدالله مازندرانی و آقارضا همدانی به تلمذ پرداخت. در ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹م به سامرا رفت و ضمن استفاده از درس میرزا محمدحسن شیرازی، در مجلس درس شیخ محمد تقی شیرازی و سید محمد فشارکی نیز حاضر شد. پس از وفات میرزای شیرازی، به استفاده از درس شیخ محمدتقی ادامه داد. در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م به نجف بازگشت. جمعی از عالمان بزرگ به او اجازهٔ اجتهاد داده‌اند، از جمله: شیخ محمد طه نجف، آقا رضا همدانی، شیخ عبدالله مازندرانی و میرزا محمدتقی شیرازی. وی در نجف درگذشت و در مقبرهٔ خانوادگی در نزدیکی مرقد امیرالمؤمنین (ع) به خاک سپرده شد.

تألیفات مهم وی بدین قرار است: حاشیه بر *رسائل* شیخ انصاری؛ حاشیه بر *مدارک* علامه حلی؛ حاشیه بر *مکاسب* شیخ انصاری؛ *حجیة حکم الحاکم*؛ *الخلل*؛ *الرحلة المکیة*؛ شرح *کتاب الحج* از *دروس* شهید اول؛ شرح *کتاب الصوم* از *ارشاد* علامهٔ حلی؛ شرح *قطرالندی*؛ *صلاة الجماعة*؛ *صلاة المسافر*؛ *الفوائد الرجالیة*؛ *المواسعة والمضایقة*؛ *مواقیت الصلاة*.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۷۱/۲، ۲۷۲/۶ ـ ۲۷۳؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۴، مشهد، ۱۴۰۴ ق، ۴۰۱/۱ ـ ۴۰۴؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۹۳/۲، ۱۷۴/۹ ـ ۱۷۸، ۳۶۸؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی السقا، قاهره، ۱۳۶۴ ق، ۶۳/۱؛ جاحظ، *رسائل*، قاهره، ۱۳۸۴ ق، ۱۴۳/۲؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرجال*، قم، ۱۳۰۴ ق، ۲۴۰/۲ ـ ۲۴۳؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق، ۲۱۵/۹.

بخش تاریخ

آلِ کَثیر، عشیرهٔ مهم عرب شیعی مذهب خوزستان، در منطقهٔ میاناب دز و کرخه و روستاهای شوش و دزفول، که به ۲ تیرهٔ بزرگ بیت کریم و بیت سعد تقسیم می‌شود. اگرچه نام این عشیره به شکلهای گوناگونِ آل کثیر، الکثیر و کثیر ضبط شده است، اما روایات بازگو شده در این نکته همداستانند که واژهٔ «کثیر» به معنای «بسیار» همچون صفتی برای بیان کثرت افراد این عشیره به کار رفته است.

آل کثیر در زمان صفویه به خوزستان پای نهادند. علت کوچ آنان به روشنی معلوم نیست، با اینکه گفته‌اند همهٔ عشایر خوزستان ریشه‌ای در عراق دارند، اما برای آل کثیر بنیادی در عراق شناخته نشده است (عزاوی، *عشائرالعراق*، ۱۹۰/۴). در میان قبایل عرب ۳ قبیله می‌توان یافت که با آل کثیر همنامند: نخست قبیلهٔ کثیر حضر موت، به ویژه یکی از بطنهای آن به نام بنی‌کثیر (کحاله، ۹۷۸/۳)، دو دیگر قبیلهٔ فضول جنوب نجد که به ۲ تیرهٔ فضل و کثیر تقسیم می‌شود و نسب آن بر پایهٔ یک روایت مبهم به بنی‌لام بازمی‌گردد (لاریمر، II(A)/510). بنی‌لام از عشایر شناخته شدهٔ خوزستان است. سه دیگر، بنی‌ابی‌کثیر است که بطنی از لواتهٔ بربر است (سویدی، ۱۰۳)، اما روایتهای محلی وجود چنین بستگیهایی را میان آل کثیر و این قبایل تأیید نمی‌کنند. ریش‌سفیدان عشیره خود را از تبار جعفر برمکی می‌دانند، هرچند پیوستگی نسب خود را تا برمکیان به یاد ندارند. بنا به روایتی آل کثیر شاخه‌ای از عشیرهٔ آل فضل است (تحقیقات محلی نویسنده) که نسبش همچون برخی دیگر از طوایف عراق و بادیهٔ شام، مانند آل مهنا و آل عیسی، به خالد برمکی می‌پیوندد (محیط طباطبایی، ۹۴/۱)، اما معتبرترین روایت محلی، گذشته از تأکید بر پیوند آل کثیر با برمکیان، بر این است که این عشیره در خود خوزستان شکل گرفت. بر پایهٔ این روایت، خُنَیْفِر نخستین نیای به یاد ماندهٔ عشیره، از عراق به بخش باختری خوزستان آمد و از توجه دستگاه حکومت مشعشعیان برخوردار شد و کار گردآوری مالیات منطقهٔ میاناب به وی واگذار گردید. خنیفر با دختر یکی از شیوخ بنی‌خالد ازدواج کرد و دارای فرزندی به نام ناصر شد. در منطقهٔ میاناب طوایفی چند همچون معلّی، روس عُلَیْم (شامل زُهَیْریه)، طُرَیْف، ظَلْبَه (از بنی‌خالد)، عنافِجه، عبدالخان و مهدیه می‌زیستند که آنان را طوایف کثیر می‌نامیدند. هنگامی که مسألهٔ اشتقاق نهرهرموشی از کرخه پیش آمد، طایفهٔ معلی که از همه نیرومندتر بود، از چیرگی خنیفر بر زمینهای پیرامون بیمناک شد و به دستیاری روس علیم او را سربه‌نیست کرد. سپس ناصر، شیوخ این طوایف را به کین‌خواهی پدر کشت و با پشتیبانی فرمانروای مشعشعی، ریاست آنان را به عهده گرفت و به این ترتیب نام کثیر را به ارث برد (تحقیقات محلی نویسنده). عزاوی گفته است: «تنها در روزگار صادق خان زند و طی درگیریهای وی با عشیرهٔ منتفق است که با نام آل کثیر برخوردمی‌کنیم (*عشائر*...، ۱۹۵/۴)، اما نام این عشیره نخستین بار در رویدادهای اواخر دوران صفویه و مشخصاً در جریان صفی میرزا دیده می‌شود. در این هنگام ریاست عشیره با شیخ فارِس

فرزند ناصر و نوهٔ خنیفر بود.

به دنبال حملهٔ افغانها به ایران و تسلیم شدن شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵ـ۱۱۳۵ق/۱۶۹۴ـ۱۷۲۳م) کسان بسیاری به ادعای پادشاهی و شاهزادگی برخاستند و بدین سان ملوک‌الطوایفی فراگیر شد (استرابادی، ۲ـ۳؛ کوهمره‌ای، ۴۷۸).

در ۱۱۳۷ق/۱۷۲۴م شخصی به نام صفی میرزای ثانی وابسته به طایفهٔ کرائی خلیل‌آباد بختیاری (ناحیه‌ای در اطراف الیگودرز) خود را فرزند شاه سلطان حسین خواند و به یاری سران ایلها و عشایر محال شوشتر و کوهگیلویه به فرمانروایی پرداخت، اما شاه طهماسب نامه‌ای در تکذیب ادعای او فرستاد. از این رو، سران بختیاری صفی میرزا را به زندان انداختند، اما مردم به سبب ناخشنودی از ابوالفتح خان (حاکم شوشتر)، و به هواخواهی صفی میرزا سر به شورش برداشتند و در نتیجه صفی میرزا آزاد شد و با هواخواهانش به کوههای بختیاری پناه برد و سرانجام در محرم ۱۱۴۰ق/اوت ۱۷۲۷م در دهدشت (از دهستان بویر احمدی سردسیر بخش کوهگیلویهٔ شهرستان بهبهان) به فرمان طهماسب قلی‌خان (نادرشاه) کشته شد. طی ۲ سال قدرت صفی میرزا، حکومت شوشتر با شیخ فارس آل کثیر بود و اسفندیار بیک کارگزاری او را به عهده داشت (جزایری، ۹۰ـ۹۲). نادر به پاداش دستیاری کلبعلی خان پسر مهرعلیخان در کشتن صفی میرزا، فرمان حکومت شوشتر را به نام او نوشت، اما اقتدار آل کثیر از آشکار شدن این فرمان جلوگیری کرد و تا ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م که نادرشاه به خوزستان آمد، اسفندیار بیک همچنان به کارگزاری شیخ فارس به شوشتر فرمان می‌راند (جزایری، ۱۱۲؛ کسروی، ۱۰۰). بدین سان، آل کثیر در منطقهٔ میاناب و شهرهای دزفول و شوشتر از اقتداری برخوردار شد که تنها پس از بالا گرفتن کار شیخ خَزعَل (۱۲۷۹ ـ ۱۳۵۵ق/۱۸۶۲ـ۱۹۳۶م) آن را از دست داد.

در ۱۱۴۶ق/۱۷۳۳م پس از شکست نادر از توپال عثمان پاشا، محمد خان بلوچ حاکم کوهگیلویه و دزفول و شوشتر، به کمک ابوالفتح خان، حاکم پیشین شوشتر، آوازه در داد که نادر برای دومین بار شکست خورده و گم شده است (جزایری، ۱۱۶، ۱۱۷). او مردم شوشتر و برخی شیوخ را با خود همداستان کرد و حکومت کوهگیلویه را به شیخ فارس سپرد (استرابادی، ۲۲۰). نادر، محمد حسین خان سردار را به سرکوب شیخ فارس که در قلعهٔ خود به مخالفت سنگر گرفته بود، فرستاد. پس از آنکه محمد خان را در بند شولستان شکست داد (گلستانه، ۳۷۶)، شیخ فارس و تنی چند از شیوخ عرب خواستار امان شدند. نادر فرمان داد که شیوخ را همراه با فرزندان شیخ فارس از راه خرم‌آباد به استرآباد بکوچانند (استرابادی، ۲۲۶).

پس از کشته شدن نادر (۱۱۶۰ق/۱۱۴۷م)، بار دیگر آشفتگی ایران را فرا گرفت. علی قلی‌خان برادرزادهٔ نادرشاه با نام عادلشاه به پادشاهی نشست و حکومت هویزه را به مولی مُطَّلِب خان مشعشعی و حکومت شوشتر را به عباس قلی‌خان واگذاشت (جزایری، ۱۲۶). در این دوره بود که آل کثیر نیرومند شدند و بر بخش خاوری خوزستان دست یافتند و کشمکش آنان با مولی مطلب و دیگران آغاز شد (کسروی، ۱۱۱). مطلب خان برای پیشگیری از گسترش اقتدار آل کثیر تصمیم به گوشمال شیخ سعدبن فارس و دیگر شیوخ عشیره گرفت، امّا در جنگی که روی داد، مولی مطلب در سرخکان، نزدیک شوشتر شکست خورد و به هویزه بازگشت (جزایری، ۱۲۷). آل کثیر از این پیروزی دلیرتر شدند و بر همهٔ سرزمینهای پیرامون شوشتر و دزفول تسلط یافتند. در ۱۱۶۱ق/۱۷۴۷م پس از آنکه ابراهیم خان برادر خود، عادلشاه را مغلوب کرد، حاکم جدیدی به شوشتر فرستاد، اما مردم از سختگیری وی به شیوخ عرب پناه بردند و اهالی دزفول نیز محمد رضا بیک حاکم شهر را بیرون راندند. محمد رضا بیک به شیوخ آل کثیر پیوست و ایشان نیابت شوشتر را به او واگذاشتند (همو، ۱۲۸). در این دوران آل کثیر با بختیاریها گونه‌ای هم‌پیمانی داشتند، زیرا هنگامی که شاه مرادبیک از افشار گَنْدُزْلو به حکومت شوشتر و دزفول رسید، آل کثیر به پشتیبانی از محمدرضا بیک در نزدیکی قلعهٔ بیدرویه بروجرد بر او حمله بردند و دستگیرش کردند و او را در میان عشیره به بند کشیدند. اما شاه مراد بیک گریخت و به خانهٔ برادرش نوروزخان در محله گَرْگَرْ (محلهٔ حیدریها) پناه برد. شیخ آل کثیر نیز به یاری مردم محلهٔ دستوا (نعمتیها) به بیرون راندن وی برخاست. سرانجام پس‌از جنگ درعقیلی (دهستانی پیرامون شوشتر) هوا - خواهان شاه مراد بیک شکست خوردند و شیخ کثیر همچون پیش، حکومت شهر را به محمد رضا بیک سپرد (همو، ۱۲۹).

پس از ابراهیم شاه، شاهرخ میرزا فرزند رضاقلی در ۱۱۶۲ ق / ۱۷۴۸م در خراسان به پادشاهی نشست و فرمان حکومت ایالت شوشتر را به نام محمدرضا بیک نوشت. شیخ سعد ناخشنود شد و با مردم محلهٔ گرگر به محاصرهٔ دستوا پرداخت، اما پادشاه جدید، شاه اسماعیل سوم معروف به سید ابوتراب (۱۱۶۳ ـ ۱۱۶۵ ق / ۱۷۴۹ ـ ۱۷۵۱م) فرمان حکمرانی را به نام شیخ سعد فرستاد. این کشمکش سرانجام به مصالحه انجامید و شیخ سعد حکومت را به محمدرضا بیک واگذاشت (همو، ۱۳۰، ۱۳۱).

در صفر ۱۱۶۴ ق / دسامبر ۱۷۵۰م عباس قلی خان که در محال پشتکوه فیلی اقامت داشت، به دزفول بازگشت و مردم شهر با او همداستان شدند (جزایری، ۱۴۵، ۱۴۶) و مهر علیخان که تا آن هنگام حاکم شهر بود گریخت و در قلعهٔ بندبار جای گرفت. شیخ حَرْب فرزند کریم از شیوخ کثیر که با مهرعلیخان خویشاوندی داشت، شیخ سعد و دیگر شیوخ آل کثیر را به پشتیبانی از او به محاصرهٔ دزفول کشاند. در این میان مولی مطلب همراه با شیوخ آل سلطان به قصد سرکوب آل کثیر به کنار کرخه آمد و چندی بعد عباس قلی خان نیز به او پیوست. در این جنگ که ۴ ماه به درازا کشید، گروهی کشته شدند، اما کار به مصالحه انجامید، با این حال، دو طرف چند بار دیگر نیز به کشمکش برخاستند. جزایری نوشته است که شیخ سعد در ۱۱۶۷ ق / ۱۷۵۳م در

هویزه زندانی بود (ص ۲۰۲).

در ۱۱۶۵ ق / ۱۷۵۱م میان شیوخ آل کثیر اختلاف افتاد و شیخ ناصر فرزند کریم به کمک شیخ مطلب برادر شیخ سعد به ریاست عشیره رسید (همو، ۱۸۷). در این میانه جنگهایی به پا شد و شیخ طعّان برادر شیخ ناصر و شیخ سالم بن حرب برادرزادهٔ او کشته شدند. در همین هنگام شخصی به نام سلطان حسین میرزا که خود را فرزند شاه طهماسب می‌خواند، در عراق پدیدار شد. علیمردان خان بختیاری به پشتیبانی از او برخاست و نامه‌ای به شیخ ناصر نوشت و خواستار پشتیبانی او شد، اما شیخ ناصر اعتنایی نکرد (همو، ۱۹۰، ۱۹۱). سرانجام پس از جنگی که میان کریم‌خان زند و علیمردان روی داد و به پیروزی کریم‌خان انجامید، شیخ سعد کاملاً مغلوب شد و به شیوخ آل خمیس پناه برد و هواخواهانش پراکنده شدند. اهالی دزفول و شوشتر نیز ریاست شیخ ناصر را پذیرفتند. تنها ماندن علیمردان، مایهٔ گسیختگی پیوند او با آل کثیر شد، اما هر دو همچنان دشمن کریم خان ماندند.

پس از آنکه کریم خان بر بخش عمده‌ای از ایران دست یافت، سبزعلی خان خواهرزادهٔ خود را به حکومت فیلی و خوزستان فرستاد، اما او در جنگی که در ۱۱۷۵ ق / ۱۷۶۱م روی داد، به دست شیخ علوان فرزند سعد کشته شد (نامی، ۱۰۹، ۱۱۰). در ۱۱۷۶ ق / ۱۷۶۲م که زکی‌خان پسرعموی کریم خان بر او شورید، به آل کثیر روی آورد و آنان به نشانهٔ دشمنی با کریم‌خان زند او را پذیرا شدند (همو، ۱۲۳، ۱۲۴). باز در ۱۱۷۶ق / ۱۷۶۲م نظرعلی خان که از سوی کریم خان برای سرکوب بنی لام به دزفول رفته بود، در بازگشت با عربهای آل کثیر رو به رو شد و دارایی آنان را چاپید و غنیمت بسیار گرفت (همو، ۱۲۹، ۱۳۰). از این رو به دشواری می‌توان نقل عزاوی را پذیرفت که نوشته است در نبرد ابی حلانه، عشیرهٔ آل کثیر به سرکردگی شیخ علوان در کنار سربازان صادق خان برضد منتفق جنگید (*تاریخ العراق*، ۸۰/۶).

در آغاز حکومت قاجاریان، خوزستان به چندین بخش تقسیم شده بود. آل کثیر، خاندان مشعشع و کعبیان هر یک جداگانه به سر می‌بردند و پروایی از آقا محمد خان قاجار نداشتند (کسروی، ۱۴۹). همزمان با مرگ محمدشاه قاجار در ۱۲۶۴ ق / ۱۸۴۷م در بیش‌تر نواحی ایران شورش برپا بود و شیوخ عرب در همه جای خوزستان به نافرمانی پرداختند. از جمله شیخ حداد رئیس عشیرهٔ آل کثیر خود را در منطقهٔ دزفول و شوشتر شاه خواند و به نام خود سکه زد. مولی عبدالله مشعشعی با گروهی از عشایر بنی ساله، باوی و عنافجه (عنافقه) به سرکوب شاه حداد به دزفول رفت. به دنبال جنگی سخت، شیخ حداد به دست عشایر عنافجه دستگیر شد. مولی عبدالله چند روزی او را در هویزه نگه داشت و سپس به خرم‌آباد فرستاد، اما شیخ حداد به کمک یکی از غلامانش از زندان گریخت و به دزفول بازگشت (قائم مقامی، ۱۶) و در دژ سلاسل نشیمن گرفت و از مردم مالیات خواست. در ۱۲۶۵ ق / ۱۸۴۸م میرزا قوام الدّین که از سادات طباطبایی بهبهان بود، با دستیاری تنی چند از شیوخ عرب خوزستان همچون شیخ حاکم، شاه حداد، شیخ جابر، شیخ عبدالله و شیخ قادر به خودسری پرداخت (کسروی، ۱۷۷). ناصرالدّین شاه عموی خود اردشیر میرزا را به حکومت لرستان و خوزستان فرستاد و او آشوبگران دزفول و شوشتر را دستگیر کرد و به تهران روانه ساخت و سردار سپاه خود سلیمان خان میرزا را به گوشمال میرزا قوام الدّین و شیوخ عرب و سران بختیاری گسیل داشت. سلیمان خان حداد شاه و شیخ جابر را دستگیر کرد و در قلعهٔ سلاسل شوشتر به بند کشید و سپس به تهران برد (سپهر، ۳۴۶/۳). چنین می‌نماید که عشیرهٔ آل کثیر پس از دستگیری شاه حداد تا مدتی فرمانبردار دولت بود، زیرا در ۱۲۶۷ ق / ۱۸۵۰م زمانی که خانلر میرزای احتشام الدّوله به حکومت لرستان و خوزستان رسید، ۵۰۰ تن از سواران آل کثیر برای سرکوب شورش لرهای فیلی که به سرزمین عربهای بنی لام پناه برده بودند، به اردوی احتشام الدّوله پیوستند (همو، ۲۴/۴؛ هدایت، ۵۱۷/۱۰).

اوج‌گیری قدرت شیخ خزعل، وضع عشایر خوزستان را دیگرگون کرد و هیچ یک از عشایر عرب از سرکوب و دست‌اندازی وی در امان نماند. خزعل پس از کشتن برادرش شیخ مزعل در ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۹۷م نخست فلاحیه (شادگان) و سپس هویزه و دشت میشان را به زیر فرمان خود در آورد. تنها آل کثیر به ریاست فرحان بن اسد در پیرامون شوشتر و حیدربن علی بن غافل در پیرامون دزفول به فرمانبرداری از او تن در نداده بودند (جزایری، ۲۳۷). انقلاب مشروطه در ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶م و ناتوانی حکومت مرکزی، شیخ خزعل را به سودای پادشاهی خوزستان انداخت. از این رو برای فرمانبردار ساختن آل کثیر از اختلاف میان شیخ فرحان و طاهر عظیم، مستأجر دهستان عقیلی، و آزمندی بختیاریها نسبت به زمینهای آل کثیر، سود جست و در نهان با خانهای بختیاری به توافق رسید. بر پایهٔ این توافق، املاک آل کثیر در برابر گوشمال شیخ فرحان به خزعل واگذار شد. خزعل برای تضعیف شیخ فرحان، از ۲ طایفهٔ کعب دبیس و کعب السّطاطله که میان دزفول و شوشتر اقامت داشتند و با آل کثیر هم پیمان بودند، بهره گرفت و آنان را به سرکشی برانگیخت. از سوی دیگر لرها نیز به دستور خانها هر شب بر او شبیخون می‌زدند. فرحان ناگزیر تسلیم گشت و متعهد شد که به خزعل مالیات بپردازد. شیخ حیدر نیز همچون عموزاده‌اش شیخ فرحان به فرمانبرداری از خزعل تن در داد (۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸م)، اما خزعل حیدر را به بند کشید و یکی از نوکران خود را در آن سامان به شیخی نشاند. از این پس فرحان گاه در زندان و گاه آزاد به سر برد و جز بر بستگان خود ریاستی نداشت (همو، ۲۳۹). سرانجام شیخ خزعل پس از لشکرکشی رضاخان به خوزستان و سرکوب خانهای بختیاری و شیوخ عرب در ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۴م تسلیم شد.

عشیرهٔ آل کثیر پس از مرگ شیخ فارس به ۲ شاخهٔ بزرگ بیت سعد و بیت کریم تقسیم شد که گاه همچون ۲ قبیلهٔ جداگانه به شمار

می‌آمدند (فیلد، 194). لاریمر دربارهٔ بیت سعد نوشته است که اینان تا اندازه‌ای با قبیلهٔ کثیر در آمیخته‌اند. او ادعای داشتن تبار برمکی را تنها برای بیت سعد یادآور شده است (II(B)/1618). نجم‌الملک نیز در اشاره بـه این عشیره از آل کثیر و بیـت سعـد سخـن گـفته است (ص ۱۲۱). با اینهمه، تردیدی نیست که بیت سعد بخشی از عشیرهٔ آل کثیر است و این جداسازیها از نامگذاریهای ساکنان مناطق مختلف پدید آمده است. دزفولیها بیت کریم را گاه حوشیه، گاه بیت خلف الحیدر و گاه بیت غافل می‌نامند (تحقیقات محلی نویسنده). این جداسازی می‌تواند زاییدهٔ رقابت شیوخ عشیره نیز باشد، زیرا هر یک از این ۲ شاخه از روابط جداگانه‌ای با حکومتهای محلی برخوردار بوده‌اند. مثلاً شیخ فرحان اسد از یک سو در پی دوستی با شیخ محمره (خرمشهر) برآمد و از سوی دیگر خواهرش را به کریم خان لُرفیلی به زنی داد (تحقیقات محلی نویسنده؛ لاریمر، II(A)997)، اما شیخ حیدر دخترش را به ازدواج رئیس لرهای سگوَنْد در آورده بود و خواهان آن بود که گرفتاریهای خود را با تکیه بر سگوندها و با بهره‌گیری غیرمستقیم از اقتدار والی پشتکوه برطرف کند. شیخ فرحان با صاحب منصبان شوشتر نزدیکی داشت و شیخ حیدر با مقامات دزفول (همانجا). با اینهمه برخلاف نوشتهٔ لاریمر (II (B)/1620)، حیدر به بیت کریم وابسته است نه به بیت سعد.

بنیاد عشیـرهٔ آل کـثیر خـانـدان خنیفـر است کـه شـیوخ از آن برخاسته‌اند، اما همچون دیگر عشایر قدرتمند، طوایف دیگری نیز به واسطهٔ هم پیمانی یا همزیستی به آن وابسته شده‌اند. علل اصلی این گونه وابستگیها را باید در ضرورت دستیابی به آب و زمین و دفاع از خود در برابر حملات قبایل دیگر جست. از این رو عشیرهٔ ضعیف برای آنکه از زمین و آب و پشتیبانی عشیرهٔ قدرتمند برخوردار شود، می‌بایست سهمی در تأمین مردان جنگی و پرداخت «فَصْل» برعهده گیرد.

خـاندان خنیفـر از ۳ بـخش بیت سعـد، بیت کریم و بیت ناصر تشکیل شده است. سعد (پسر بزرگ)، کریم (پسر میانی) و ناصر (پسر کوچک) فرزندان فارِس بن ناصر بن خنیفرند. بنابراین، برخلاف نوشتهٔ *دانشنامه* سعد و کریم و ناصر نبیرگان خنیفر و برادر یکدیگرند (تحقیقات محلی نویسنده):

۱. بیت سعد: در رویدادهای تاریخی منطقه، بیت سعد همواره نقش چشمگیرتری از بیت کریم ایفا کرده و قدرت آن به ویژه از کعب السّطاطله مایه می‌گرفت. بیت سعد به ۲ شاخهٔ اصلی بیت قاطع و بیت سلطان تقسیم می‌شود که هر یک دارای بخشهایی است:

الف ــ بیت قاطع: بیت منیّان، بیت عَجیل، بیت فرحان، بیت سلطان، بیت عبدالحسن، بیت شایع، بیت مُطلب، بیت مَنْهَل، بیت عَرار (عجم ساکن شوشتر و پیرامون آن)، بیت عُلَیْل عبدالسیّد.

ب ــ بیت سلطان: بیت لازم، بیت نـاصـر الحطّاب، بیت غَضبان، بیت فیانی.

ضمناً بیت رَمْلی نیز جدا از بیت قاطع و بیت سلطان به بیت سعد باز می‌گردد (تحقیقات محلی نویسنده). وابستگان بیت سعد از عشایر دیگر، از این قرار است: کعب السّطاطله (کـه به ۲ تـیـرهٔ اصـلـی بیت کرم الله و بیت فرج الله تقسیم می‌شود)، دیلم الحَناتشه، زُهَیْریه، بَدْوان (شامل بیت راشد، بیت طُربوش، بنی جمیل، خسارجه یا خزارجه، خضیر)، محامید، آل بوحمدان، زبید، حَنظله، رواشد (تحقیقات محلی نویسنده). لاریمر طوایف طریف، نیس، مزرعه و آل حانی را نیز در شمار وابستگان بیت سعد آورده است(II(B)/1619,1620). افراد بیت سعد امروزه در روستاهای ده نو (نام قلعه‌ای که فرحان آن را ساخت)، شب خاص، شاه ولی، صَمَنْدی، فرج‌آباد، شنگر، خزینه، عُجَیْرِب (عقیرب)، شوره، گَلّـه‌گَه (گَلّـه‌گاه)، المُجَیْشِر (المکیشر) زندگی می‌کنند که از این میان ۴ روستای ده نو، گله گه، المجیشر، و شوره مهم‌ترند.

۲. بیت کریم، این شاخه بیت مِشْعَل، بیت شَبیب، بیت مساعد، بیت فارس‌السحاب، بیت فرحان‌الفارس، بیت خریبط المطلب، بیت غافل، بیت اسماعیل الفُوَیْنِم، بیت گَنْته، بیت سلطان‌العَلی، بیت ماهورالعلی و بـیـت خلف‌الحیـدر را دربـر می‌گیـرد (تحـقیـقات محـلی نویسنده). وابستگان بیت کریم از این قرار است: کعب دُبَیْس، دیلم الخَلْتَک، حمزه، معلّی. بیت کریم اکنون به طور عمده در روستای حُرّیاحی (نام پیشین حسین‌آباد) ساکنند که در حدود ۱٬۲۰۰ خانوار جمعیت دارد. افراد آن در کارخانه‌های اطراف به ویژه کارخانهٔ نیشکر هفت‌تپه به کارگری مشغولند. روستاهای دیگری که بخشی از بیت کریم در آنها سکونت دارند عبارتند از بُنّه طالب، صَبْحه، آل‌مُعَلّی، دیلم، صُخَیْری، بنی‌عَقیل و شُرْفه (تحقیقات محلی نویسنده).

۳. بیت ناصر، این بخش که همواره تابع بیت کریم به شمار می‌رفته، از بیت طوفان، بیت صافی، بیت ارْحَمه، بیت رِزْج، بیت مُطْلَق ابن رزج، بیت سلطان، بیت سالم، بیت مبارک، بیت مساعد، بیت مُطْلِب‌المِشْعَل السالم تشکیل می‌شود. افراد بیت ناصر اغلب در شوش و روستای عَلَم‌الهدی (نام پیشین بیت عیسی‌الخُلَیْف) و پیرامون نهر شاور (در جنوب شوش) و برخی نیز در هویزه زندگی می‌کنند. بیش‌تر ساکنان شوش در شرکت نیشکر هفت‌تپه کار می‌کنند، اما ساکنان علم‌الهدی کشاورز و دامدارند (تحقیقات محلی نویسنده).

مآخذ: استرابادی، میرزامهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران ۱۳۳۱ ش، صص ۸۷، ۸۸؛ جزایری، نعمت‌الله، *تذکرهٔ شوشتر*، اهواز، ۱۳۵۶ ش؛ *دانشنامه*؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ* (قاجاریه)، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۵ ق؛ سویدی، محمدامین، *سبائک الذهب فی معرفة قبائل العرب*، نجف، ۱۲۸۰ ق؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، بغداد، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ همو، *عشائر العراق*، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، «ذیل تاریخ مشعشعیان»، *یادگار*، تهران، س ۲، شم ۹، اردیبهشت ۱۳۲۵ ش؛ کحاله، عمر رضا، *معجم قبائل العرب*، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصدسالهٔ خوزستان*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ کوهمره‌ای، زین‌العابدین، ذیل و حاشیهٔ *مجمل‌التواریخ* محمدامین گلستانه، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «سرزمین بحرین»، *سمینار خلیج‌فارس*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نامی اصفهانی، میرزا محمدصادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به

کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نجم‌الملک، حاج عبدالغفار، سفرنامهٔ خوزستان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ هدایت، رضا قلی‌خان، روضة‌الصفای ناصری، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ تحقیقات محلی نویسنده در مرداد و شهریور ۱۳۶۵ ش؛ نیز:
Field, Henry, *Contribution to the Anthropology of Iran*, New York, 1968, p. 195; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta, 1908.

کاظم برگ‌نیسی

آلِ کَرْت، سلسله‌ای از پادشاهان محلی ایران که طی سالهای ۶۴۳ تا ۷۸۳ق/۱۲۴۵ تا ۱۳۸۱م بربخشی از نواحی خاوری فلات ایران فرمان راندند. متصرفات آنان گاهی همهٔ سرزمینهای خاوری خراسان و نیز افغانستان، سیستان و کرانه‌های سند را دربرمی‌گرفت. پایتخت این سلسله همواره هرات بود.

سابقه تاریخی: به گفتهٔ برخی از مورخان، نسب آل کرت به سنجر سلجوقی می‌پیوندد. تاریخ نویسان این پیوند را از طریق فرمانروایان غوری دانسته‌اند. ربیعی پوشنگی (د ۷۰۲ ق/۱۳۰۲م)، شاعر دربار این خاندان، خطاب به‌ملک فخرالدین، یکی از ملوک این‌سلسله، گوید

قاعدهٔ دودهٔ سنجر تویی واسطهٔ مُلک سکندر تویی
دودهٔ سنجر زتوخواهدنوید ملک سکندر به تو دارد امید

لیکن در این انتساب تردیدهایی هست. نخستین فرد شناخته شدهٔ این خاندان، عزّالدّین عمر مَرغنی (مَرغینی) است که با برادرش تاج‌الدین عثمان مرغنی از مقربان سلطان غیاث‌الدّین غوری بودند. عزّالدّین هنگامی که وزارت غیاث‌الدین را برعهده داشت (اسفزاری، ۴۰۳/۱)، تاج الدین را به کوتوالی دژ خیسار برگماشت و حکومت هرات را خود به دست گرفت. چون تاج‌الدین درگذشت، ولایت غور به فرزندش ملک رکن الدین خَیْسار واگذار شد (سیفی هروی، ۱۴۴ - ۱۴۵؛ اسفزاری، ۴۰۴/۱). در زمان حکومت رکن الدین خیسار سپاهیان مغول به خراسان حمله بردند و پس از فتح شهرها و قلعه‌های آن دیار، آهنگ تسخیر قلعهٔ خیسار، مقرّ رکن الدین، کردند. برخی از مشاوران چنگیز دشواری تسخیر آنجا را به وی گوشزد کرده، او را از این کار باز داشتند. چنگیز یرلیغی برای رکن الدین فرستاد و فرمانروایی آنجا را به وی واگذاشت و از او خواست که فرمانبرداری کند. رکن الدین که تاب پایداری در خود نمی‌دید، فرمان چنگیزخان را پذیرفت (سیفی هروی، ۱۵۰ - ۱۵۱). پس از در گذشت چنگیز (۶۲۴ق/۱۲۲۷م) و در زمان پادشاهی اوکتای‌قاآن، رکن‌الدین خیسار همچنان در فرمانبری مغولان ماند. اوکتای ۲ تن از سرداران خود، طاهر بهادر و قراتویین، را به غزنین فرستاد. رکن‌الدّین خیسار بیش‌تر اوقات در لشکرکشیهای این سرداران مغول، به کمک آنان می‌شتافت و شمس‌الدّین کرت، فرزند یا نوادهٔ خود، را همراه خود می‌برد. شمس‌الدّین در این زمان به دلیل تسلطی که برآیین و یاسای مغولان پیدا کرده بود، خردمندی و آگاهی بسیار از خود نشان می‌داد به طوری که نزد مغولان معروف گردید و تقرّب یافت. رکن‌الدین در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م درگذشت. پس از او شمس‌الدّین محمد برسر کار آمد و سلسلهٔ پادشاهی آل کرت از همین هنگام پایه‌گذاری شد.

در بیش‌تر منابع و کتابهای عمومی تاریخ ایران که از سده‌های پیشین برجای مانده، فصلی یا صفحاتی به شرح حکومت این سلسله یا افراد برجستهٔ آن اختصاص یافته است. از میان مآخذ برجای مانده، ۳ کتاب از اهمیت ویژه برخوردار است: الف - *تاریخ نامهٔ هرات*، تألیف سیفی هروی (ز ۶۸۱ق/۱۲۸۲م؛ زنده در ۷۲۹ق/ ۱۳۲۹م). بخش عمدهٔ آن به شرح دوران پادشاهی آل کرت اختصاص دارد. مؤلف از درباریان فخرالدّین کرت و برادرش غیاث‌الدین بود و به فرمان این یکی، کتاب را میان سالهای ۷۲۱ تا ۷۲۹ق/۱۳۲۱ تا ۱۳۲۹م نوشته است و رویدادها را تا ۷۲۱ق/۱۳۲۱م در آن آورده است. وی چون از نزدیکان غیاث الدین بوده، به اسناد و مدارک دولتی دسترسی داشته است. غیاث‌الدّین نه تنها موضوع، بلکه شیوهٔ نگارش کتاب را نیز معین کرده و تأکید داشته است که در ثبت رویدادها دقت بسیار انجام یابد. گرچه کتاب روی هم، به جانبداری از این خاندان نوشته شده است، لیکن به علت احاطهٔ وسیع نویسنده برموضوع و در اختیار داشتن اسناد و مدارک فراوان، یکی از منابع مهم و شاید مهم‌ترین مآخذ برای تاریخ این سلسله تا دوران غیاث‌الدین است. بیش‌تر تاریخ نویسانِ پس از وی، اکثر مطالب خود را با استفاده از این کتاب نوشته‌اند؛ ب - *کرت نامه*، اثر ربیعی پوشنگی، منظومه‌ای تاریخی است که در بحر متقارب سروده شده است. سراینده که از شاعران دربار فخرالدّین کرت بوده، به فرمان وی تاریخ شاهان آل کرت را از آغاز فرمانروایی آنان تا ۷۰۲ق/۱۳۰۲م به نظم آورده است. این منظومه پیش از *تاریخ‌نامهٔ هرات* سروده شده و سیفی هروی پاره‌ای از دانسته‌های خود را از آن گرفته است. ربیعی در ۷۰۲ق/۱۳۰۲م توسط ممدوح خود فخرالدّین به زندان افکنده شد و مجال نیافت منظومهٔ تاریخی خود را به پایان رساند. از این منظومه نسخهٔ کاملی برجای نمانده و تنها ابیات پراکنده‌ای از آن در کتابهای تاریخی آن روزگار، به ویژه *تاریخ‌نامهٔ هرات*، درج است؛ ج - *روضات الجنّات فی اوصاف مدینة هرات*، نوشتهٔ معین‌الدّین محمد زَمچی اسفزاری (د۹۱۵ق / ۱۵۰۹م)، از نویسندگان عصر سلطان حسین بایقرا که در دربار این پادشاه می‌زیسته است. وی این کتاب را میان سالهای ۸۹۷ تا ۸۹۹ق/۱۴۹۲ تا ۱۴۹۳م دربارهٔ تاریخ، جغرافیا، رجال و مزارات شهر هرات نوشته است. فصول بسیاری از آن اختصاص به رویدادهای دوران آل کرت دارد. معین‌الدّین بخش بزرگی از کتاب خود به ویژه رویدادهای دودمان کرت را تا ۷۲۱ق/۱۳۲۱م از *تاریخ نامهٔ هرات* گرفته و در برخی جاها به مأخذ خود اشاره کرده است. غیر از ۳ کتاب یاد شده، مندرجات دیگر کتابهای تاریخی عموماً تکرار منقولات پیشینیان است و نکات تازه‌ای در آنها دیده نمی‌شود. در خور یادآوری است که میرخواند و خواندمیر در ذکر رویدادهای دوران آل کرت از کتاب گم شدهٔ *تاریخ هرات* اثر شیخ عبدالله فامی نیز بهره برده‌اند.

فرمانروایان آل کرت: بنیان‌گذار آل کرت شمس‌الدین محمد

است. از این خاندان طی ۱۴۰ سال، ۸ تن به این شرح فرمان راندند:

۱. شمس‌الدّین محمد بن ابی‌بکر کرت (حک‌ ۶۴۳ - ۶۷۶ ق/ ۱۲۴۵ - ۱۲۷۷م). به گفتهٔ بعضی از مورخان، وی فرزند ملک رکن‌الدین و به گفتهٔ برخی دیگر نوادهٔ دختریش بوده است (اسفزاری، ۴۰۴/۱؛ میرخواند، ۶۶۰/۴؛ خواندمیر، ۳۶۸/۳؛ قزوینی، ۲۸۱). پژوهشگران رأی اخیر را برگزیده‌اند (اقبال، *تاریخ مغول*، ۳۶۷). شمس‌الدّین محمد کرت بعد از درگذشت رکن‌الدّین و هنگامی که از آیینهای سوگواری جدش فارغ شد، برتخت فرمانروایی نشست. جانشینی او از سوی طاهر بهادر فرمانده سپاهیان مغول تنفیذ شد (سیفی هروی، ۱۵۶). شمس‌الدّین در ۶۴۴ق/۱۲۴۶م همراه «سالی نویین» (شاهزاده سالی) برای گشودن پاره‌ای از شهرهای هند آهنگ آنجا کرد و نخست شهر ملتان را در محاصره گرفت. فرمانروای ملتان، چنکرخان، فرمانبری نمود و پذیرفت که ۱۰۰٬۰۰۰ دینار بفرستد تا شمس‌الدین و سالی نویین از محاصرهٔ شهر دست بدارند. آنان پس از آن عازم لاهور شدند. به دنبال چند روز پیکار، امیر آنجا کرت‌خان با پرداخت ۳۰٬۰۰۰ دینار و هدایایی دیگر پیشنهاد صلح داد و شمس‌الدین سالی نویین را واداشت تا صلح را بپذیرد و حکومت لاهور را به او دهد. از همین رو امیران سپاه مغول به شمس‌الدین بد دل شدند و آهنگ او کردند. شمس‌الدّین از اردوی سالی نویین به تکانه آمد و در آنجا یکی از امیران محلی، ملک عمادالدین، او را گرفته پیش طاهر بهادر برد. وی می‌خواست سردار مغول را به کشتن شمس‌الدین برانگیزد، لیکن طاهر بهادر او را بخشود. طاهر در ۶۴۵ق/۱۲۴۷م درگذشت و فرزندش هلقتونویین به جانشینی وی منصوب گردید (همو، ۱۵۸ - ۱۶۲). چون شمس‌الدّین خبر یافت که هلقتو نویین و قرانویین و اطرافیان آنان نزد جغتای از وی سعایت کرده‌اند، پیشدستی کرد و به ترکستان شتافت، اما پیش از ورود وی به پایتختِ مغولان، جغتای درگذشته و پس از کشمکشهایی، منکوقاآن به جایش نشسته بود. ملک شمس‌الدین در روز جلوس وی به پایتخت رسید و از لطف و نوازش پادشاه مغول برخوردار شد و فرمان حکومت هرات و اطراف آن، همچون جام، باخَرز، کوسویه، جِزه (یا حزه)، فوشنج، آزاب، تولک، غور، فیروزکوه، خیسار و جز آن را از او دریافت داشت (همو، ۱۶۹؛ اسفزاری، ۴۱۰/۱). به نوشتهٔ جوینی، سیستان را نیز به وی واگذاشتند (۲۵۵/۲). شمس‌الدّین محمد به تدریج بردامنهٔ متصرفات خود افزود و دشمنان را سرکوب کرد و در ۶۴۷ق/ ۱۲۴۹م سیفِ غرجستانی و در ۶۵۲ق/۱۲۵۴م ملک شاهنشاه و بهرامشاه، امیران تَشتَنک را که در دژ خاسک موضع گرفته بودند، بشکست و با ۹۰ تن از ملازمانشان بکشت (سیفی هروی، ۲۰۲). در ۶۵۳ق/۱۲۵۵م قلعهٔ حصار تیری را گشود و صاحب آن المار را که در برابر وی پایداری ورزیده بود، به دو نیم کرد و ۵۰ تن از ملازمان و نزدیکان او را کور کرد و ۵۰ تن را دست و پای و ۵۰ تن دیگر را گوش وبینی برید و ۳۰۰ تن را چوب زد و باقی را بخشود (همو، ۲۰۵ - ۲۰۷). چون فرمانروای سیستان، ملک علی بن مسعود، در نهان با او راه دشمنی می‌پیمود، در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م او را به ترفند نزد خود خواند و بکشت و سیستان را نیز پیوستِ قلمرو خود کرد (همو، ۲۳۹ - ۳[illegible] همین سالها هولاکوخان وارد خراسان شد و شمس‌الدین از نخستین کسانی بود که به وی پیوست و چندی بعد، برای دیدار با وی به لشکرگاهش رفت و از نوازش پادشاه مغول برخوردار گشت. هولاکو او را به رسالت نزد ناصرالدّین محتشم فرستاد و او موفق شد وی را نزد خان مغول بیاورد (رشیدالدین، ۶۹۱/۲). در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م به حصار بکر حمله برد و پس از مدتی پیکار بی‌نتیجه، به درخواست امیران آنجا تن به صلح داد و با گرفتن مقداری مال و برخی هدیه‌ها واپس نشست و به هرات بازگشت (سیفی هروی، ۲۵۷). پس از مرگ هولاکو (۶۶۳ق/۱۲۶۴م) شمس‌الدین به خدمت جانشین او اباقاخان پیوست و در ۶۶۴ق/ ۱۲۶۵م به سرخس رفت، و چون اردوی اباقاخان در آن حدود بود، به خدمت وی رسید و مدتی آنجا ماند (همو، ۲۸۸ - ۲۹۰). در جنگی که یک سال بعد میان اباقاخان و برکه‌خان، از شاهزادگان مغول، رخ داد، شمس‌الدین که به فرمان خان مغول به پیکار با برکه‌خان رفته بود، رشادت فراوانی نشان داد چنانکه پس از پیروزی، اباقاخان او را به گرمی بنواخت (همو، ۲۹۰ به بعد؛ اسفزاری، ۴۱۷/۱ به بعد). پس از این پیکار، شمس‌الدین اجازهٔ بازگشت یافت و در ۶۶۶ ق/۱۲۶۷م وارد هرات شد. در ۶۶۷ق/ ۱۲۶۸م میان شاهزاده براق، که از ماوراءالنهر به خراسان تاخته بود و شاهزاده تبسین، از فرماندهان سپاه اباقاخان، پیکاری رخ داد (سیفی هروی، ۳۱۰). براق نخست آهنگ آن داشت که هرات را بگیرد و سپس به عراق برود، لیکن به جای جنگ، با قُتلُغ تیمور، از امیران درگاه خود مشورت کرد و او را نزد شمس‌الدین فرستاد تا وی را نزد خود بخواند. شمس‌الدین به اردوی شاهزاده براق رفت و ۸ روز نزد او ماند و سپس به بهانهٔ تأمین ملزومات سپاه اجازهٔ بازگشت خواست. براق نخست موافقت کرد و سپس پشیمان شد و دستور بازگرداندن او را داد. گرچه شمس‌الدین زیر بار این دستور نرفت، لیکن هرات و اطراف آن عملاً به تصرف سپاهیان شاهزاده براق درآمد (همو، ۳۱۴ - ۳۱۶).در ۶۶۸ق/۱۲۶۹م اباقاخان برای جنگ با براق به خراسان آمد و چون به جام رسید، خبر یافت که شمس‌الدین با دشمن او، شاهزاده براق، هم پیمان شده است. پس آهنگ دستگیری وی و نابودی هرات را کرد. شمس‌الدّین هرات را ترک کرد و در قلعهٔ خیسار پناه گرفت (همو، ۳۱۹). در ذیحجهٔ همان سال جنگ سختی میان اباقاخان و شاهزاده براق در گرفت که به پیروزی اباقاخان انجامید. پس از این پیروزی، اباقاخان در ۶۶۹ق/۱۲۷۰م آهنگ هرات کرد و چون می‌خواست شهر را به کلی ویران کند، خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان وساطت کرد و او را از این کار بازداشت، لیکن رسولی نزد شمس‌الدین به قلعهٔ خیسار فرستاد و به مهربانی او را نزد خود خواند، اما او نپذیرفت (اقبال، *تاریخ مغول*، ۳۷۰). اباقاخان هرات را به دست ملک بَلبان داد و او در غیاب شمس‌الدین یک سال براین شهر فرمان

راند (سیفی هروی، ۳۳۲ ـ ۳۳۴). در این گیرودار، ملک شمس‌الدین در ۶۷۰ق/۱۲۷۱م فرزند خود ملک ترک را به شفاعت نزد شاهزاده تبسین از نزدیکان اباقاخان فرستاد. شاهزادهٔ مغول، ملک ترک را نواخت و حکومت هرات را بدو سپرد. ملک ترک با ارشاد پدر که در قلعهٔ خیسار بود، به حکمرانی پرداخت. در ۶۷۱ق/ ۱۲۷۲م ملک بهاءالدین مزینانی از سوی اباقاخان به حکمرانی هرات منصوب شد، لیکن اباقاخان در ۶۷۴ق/ ۱۲۷۵م رسولی با هدایای بسیار نزد شمس‌الدین به قلعهٔ خیسار فرستاد و از او خواست که به هرات بازگردد و شهر را ایمن سازد و در آبادانی آنجا بکوشد (همو، ۳۳۸ ـ ۳۴۱). سال بعد شمس‌الدین روانهٔ عراق شد و در اصفهان خواجه بهاءالدین ملک از نزدیکان اباقاخان به پیشواز او رفت. بهاءالدین او را به تبریز نزد اباقاخان برد، ولی اباقا که از او دل آزرده بود و اعتمادی به وی نداشت، چندان اعتنایی نکرد و او را محترمانه نزد خود نگه داشت و اجازهٔ بازگشت به هرات‌بدونداد اما فرزند او ملک رکن‌الدین را به جانب دربند فرستاد (همو، ۳۵۱ ـ ۳۵۳؛ میرخواند، ۶۶۷/۴). خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان و امیران لشکر چندین بار نزد اباقاخان شفاعت ملک شمس الدین کردند، لیکن او گفت: شمس‌الدین مردی مدّبر و نیرنگ‌باز است؛ مصلحت نیست او را به هرات بازگردانم. پس او را در تبریز نگه داشت. سرانجام به دستور اباقاخان در شعبان ۶۷۶ق/ دسامبر ۱۲۷۷م در تبریز به ملک شمس‌الدین هندوانهٔ زهرآگین خوراندند و او را از میان برداشتند (سیفی هروی، ۳۵۶ به بعد؛ میرخواند، ۶۶۷/۴ ـ ۶۶۸؛ وصاف، ۵۱).

۲. رکن‌الدّین‌بن شمس‌الدّین (حک ۶۷۷ ـ ۶۹۷ ق / ۱۲۷۸ ـ ۱۲۹۸م). او را شمس‌الدین کهین نیز می‌گفتند. در ۶۷۷ ق / ۱۲۷۸م، یک سال بعد از درگذشت پدر، به فرمان اباقاخان برجای وی نشست. در مدت یک سالی که هرات بی‌حکمران بود، شهر از رونق و آبادانی افتاده بود و روبه ویرانی می‌رفت. در همین سال یکی از شاهزادگان مغولی، تبسین اقول، که از آنجا می‌گذشت، وضع شهر را نزد اباقاخان توصیف کرد و علاقهٔ مردم را به خاندان آل کرت به گوش وی رسانید. در نتیجه اباقاخان که در این وقت به هرات آمده بود، فرمان داد رکن‌الدین را به هرات آوردند و به جای پدر نشاندند و لقب شمس‌الدّین را به او اعطا کرد (اسفزاری، ۴۲۴/۱ ـ ۴۲۵). رکن‌الدین پس از استقرار، در آبادانی هرات بسیار کوشید و با مردم به خوبی رفتار کرد و در جلب قلوب آنان اهتمام ورزید. در ۶۷۹ ق / ۱۲۸۰م برای تثبیت حاکمیت خود به غور رفت و ولایات و قلاع آن را به افراد معتمد خود سپرد و چند ماهی را نیز در قلعهٔ خیسار گذراند. سال بعد به قندهار لشکر کشید و آنجا را محاصره کرد و بعد از چند روز جنگ و تسلیم شدن اهالی آنجا، با گرفتن مال به هرات بازگشت (سیفی هروی، ۳۶۹؛ اسفزاری، ۴۲۶/۱). وی پس از درگذشت اباقاخان در ۶۸۲ ق / ۱۲۸۳م، پسر خود ملک علاءالدین را در هرات نیابت داد و رهسپار قلعهٔ خیسار شد. یک سال بعد از آن ارغون‌خان مغول به هرات آمد و ملک علاءالدین را نواخت و برای رکن‌الدین نیز خلعت فرستاد. در ۶۸۴ ق / ۱۲۸۵م هندونویین، از امیران ارغون‌خان، با او از راه ناسازگاری در آمد و از اردوی وی گریخت و به قلعهٔ خیسار رفت. رکن‌الدین او را گرفته نزد ارغون‌خان فرستاد (۶۸۵ ق / ۱۲۸۶م). فرمانروای مغول از این خدمت شادمان شد و مجدداً برای وی خلعت و طبل و علم فرستاد، اما خویشاوندان هندونویین که از نزدیکان ارغون‌خان بودند، نزد وی از رکن‌الدین سعایت کردند. در این هنگام علاءالدین نیز هرات را ترک کرد و به قلعهٔ خیسار نزد پدر رفت. پس از رفتن علاءالدین یکی از سرداران مغول به نام «اباجی نکودری» به هرات حمله برد و گروه بسیاری از مردم را به اسارت گرفت و اموال آنان را غارت کرد (سیفی هروی، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۷۹ به بعد). در ۶۹۰ ق / ۱۲۹۱م امیر نوروز بن‌ارغون از سوی غازان‌خان به هرات آمد و برای آبادانی آنجا و رونق امور کارهایی کرد و مکتوبی به ملک رکن‌الدین نوشته او را به شهر خواند، لیکن رکن‌الدین عذر آورد و نیامد (همو، ۳۸۳ به بعد). وی تا پایان زندگی در قلعهٔ خیسار به آسودگی و فراغت می‌زیست، در حالی که حکومت هرات عملاً در دست فرزند دیگرش ملک فخرالدّین و امیر نوروز بود. رکن‌الدین در ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵م در همان‌جا درگذشت (همو، ۴۵۷؛ خواندمیر، ۳۷۰/۳).

۳. فخرالدّین‌بن رکن‌الدّین (حک ۶۹۷ ـ ۷۰۶ ق / ۱۲۹۸ ـ ۱۳۰۷م). در آن هنگام که امیر نوروز در هرات بود، بزرگان شهر او را از حال ملک فخرالدین فرزند ارشد رکن‌الدین مبنی بر اینکه مغضوب پدر گشته و چند سال است که دربند است، آگاه ساختند. امیر نوروز وساطت کرده نامه‌ای به رکن‌الدین نوشت و خواست که فخرالدین را نزد او بفرستند. رکن‌الدین در آغاز بهانه‌هایی آورد و پسر خود را دیوانه خواند، لیکن سرانجام با ضمانت نامهٔ امیر نوروز، فخرالدین به هرات آمد و از مهر و نوازش امیر نوروز برخوردار شد. چند گاهی از سوی وی به جنگ پهلوان محمد محمود چژدی به خواف رفت. در این جنگها بیش‌تر قصبات خواف را بعد از گشودن ویران کرد. پس از آن به هرات بازگشت. امیر نوروز او را بنواخت و نزد غازان‌خان برد. پادشاه مغول او را طبل و علم و سرا بردهٔ حکومت هرات همراه با هدایایی دیگر داد (اسفزاری، ۴۳۰/۱ ـ ۴۳۲؛ میرخواند، ۶۷۲/۴). چندی بعد امیر نوروز با غازان‌خان به مخالفت برخاست و از نزد او گریخت و به خراسان رفت. غازان ۲ تن از امیران خود به نامهای «سوتای» و «هرقداق» را به جنگ وی به خراسان فرستاد (سیفی هروی، ۴۱۹). امیرنوروز شکست خورد و ملک فخرالدین که در اردوی وی بود، از او جدا شد و به هرات رفت. نبرد بعدی میان سپاهیان غازان و امیرنوروز در جام رخ داد که در نتیجه نوروز از دانشمند بهادر فرمانده سپاهیان غازان شکست خورد و روبه گریز نهاد و به هرات رفت. چون لشکریان غازان در تعقیب وی به هرات رسیدند، جنگ دیگری میان آنان در گرفت. در این جنگ ملک فخرالدین خیانت ورزید و حامی و هم‌پیمان خود امیر نوروز را با نیرنگ دستگیر

کرد و نزد غازان‌خان فرستاد (۶۹۶ ق / ۱۲۹۶م). غازان‌خان بی‌درنگ او را کشت.

فخرالدین در ۶۹۷ ق /۱۲۹۸م رسماً در هرات بر تخت پادشاهی نشست در حالی که پدرش ملک رکن‌الدین در قلعهٔ خیسار در قید حیات بود (همو، ۴۳۰). پس از درگذشت غازان‌خان (۷۰۳ ق / ۱۳۰۳م)، اولجایتو به جای برادرش بر تخت نشست. فخرالدین برخلاف امیران و زمامداران دیگر بلاد، به درگاه او نرفت و چنین بهانه آورد که در دستگاه اولجایتو همهٔ فرزندان یا طرفداران امیرنوروز رشتهٔ کارها را به دست دارند و اینان با او دشمنی خواهند کرد. اولجایتو نیامدن را دلیل نافرمانی او دانسته، یکی از سرداران خود به نام دانشمند بهادر را با ۱۰٬۰۰۰ سوار به خراسان فرستاد. وی هرات را محاصره کرد و چون نتوانست آن را تصرف کند با فخرالدین از در دوستی درآمد. بر پایهٔ پیمانی که بسته شد، ۲ تن از فرزندان دانشمند بهادر یکی به قلعهٔ اسکلجه و دیگری به هرات در آمدند و قرار شد فخرالدین چند روزی از شهر بیرون رود. او شهر را به جمال‌الدین محمد سام سپرد و خود از آنجا بیرون رفت. جمال‌الدین طی درگیریهایی دانشمند بهادر را کشت و فخرالدین را از جریان کار آگاه ساخت. فخرالدین از ترس لشکرکشی مجدد به هرات، ظاهراً از این امر ابراز خشنودی نکرد، ولی قلباً شاد شد که قوی‌ترین دشمن وی نابود شده است (اسفزاری، ۴۵۰/۱ به بعد؛ سیفی هروی، ۴۹۷ - ۴۹۸). سرانجام فخرالدین در ۲۴ شعبان ۷۰۶ ق / ۲۸ فوریهٔ ۱۳۰۷م درگذشت.

۴. غیاث‌الدّین بن رکن‌الدّین (حک ۷۰۷ - ۷۲۹ ق / ۱۳۰۸ - ۱۳۲۹م). وی به هنگام حملهٔ دانشمند بهادر به هرات، در اردوی اولجایتو اقامت داشت و از عنایت او برخوردار بود. غیاث‌الدّین پس از درگذشت برادر به فرمان اولجایتو به هرات آمد و در ۷۰۷ ق / ۱۳۰۷م به حکومت نشست (خواندمیر، ۳۷۸/۳) و زیردستان و افراد مورد اعتماد خود را به حکومت شهرها و قلاع پیرامون هرات فرستاد. برخی از امیران خراسان که از آمدن غیاث‌الدّین به این شهر خشنود نبودند، نزد اولجایتو از او سعایت کردند و گفتند غیاث‌الدّین همچون برادرش آهنگ سرکشی دارد. اولجایتو بر آشفت و او را نزد خود خواند. غیاث‌الدین بی‌وقفه شهر را به عموی خود ملک شمس‌الدین امیر ورنه و پسرش شمس‌الدین محمد سپرد و در ۱۹ ربیع‌الاول ۷۱۱ ق / ۵ اوت ۱۳۱۱م رهسپار اردوی اولجایتو شد. پس از ورود نزد سلطان از خود دفاع کرد و سعایت بدگویان را پاسخ داد و موجبات رضایت او را فراهم آورد (سیفی هروی، ۵۷۹ به بعد)، لیکن تا چند سال رخصت مراجعت به هرات نیافت. عاقبت در ۷۱۵ ق / ۱۳۱۵م به هرات بازگشت و قدرت پیشین را به دست آورد. در این هنگام بوجای‌بن دانشمند، که از دشمنان بزرگ او بود، در جنگی کشته شد (اسفزاری، ۴۶۵/۱، ۴۶۶).

غیاث‌الدین در ۷۱۶ ق / ۱۳۱۶م به قلعهٔ خیسار و از آنجا به اسفزار رفت. در این هنگام آگاه شد که شاهزاده یسور، از شاهزادگان مغول، ماوراءالنهر را ویران کرده، آهنگ خراسان دارد. غیاث‌الدین بدان سوی رفت، لیکن با مغولان درگیر نشد و به قلعهٔ خیسار بازگشت. دو سال بعد (۷۱۸ ق / ۱۳۱۸م) فرمانروای غزنین نامه‌ای به غیاث‌الدّین نوشت گویای اینکه شاهزاده یسور در ۲ ماه آینده با لشکری گران به خراسان خواهد آمد و هرات را ویران خواهد کرد. چندی بعد، شاهزاده یسور خود نامه‌ای به غیاث‌الدین نوشته او را با سپاهیانش به خدمت خواند، لیکن غیاث‌الدّین درخواست او را رد کرد. در نتیجه بخشی از لشکریان یسور به هرات حمله کردند (۱۵ صفر ۷۱۹ ق / ۵ آوریل ۱۳۱۹م)، اما موفق به تسخیر آن شهر نشدند (همو، ۴۶۸/۱، ۴۷۸). به دنبال آن، شاهزاده یسور خود به هرات حمله کرد، اما نتوانست کاری از پیش برد. سرانجام یسور به دست فرماندهان خود که بر او شوریده بودند، کشته شد (سیفی هروی، ۷۱۵، ۷۶۸).

غیاث‌الدّین در دوران حکومت خود یک بار حج گزارد. وی در ۷۲۱ ق / ۱۳۲۱م با ۲۰۰ نفر سپاهی ورزیده آهنگ حجاز کرد و پسر خود شمس‌الدین محمد را در هرات جانشین گردانید. پس از گزاردن حج و زیارت مرقد پیامبر اکرم (ص)، از راه بغداد عازم بازگشت به هرات شد. در راه بازگشت نزد سلطان ابوسعید بهادر و امیر چوپان رفت و بعد از مدتی توقف به هرات آمد (میر خواند، ۶۷۹/۴). در ۷۲۷ ق / ۱۳۲۶م امیر چوپان و فرزندش جلوخان از اردوی سلطان ابوسعید گریخته، به غیاث‌الدین در شهر هرات پناه آوردند، لیکن در آنجا پس از مدتی در محرم ۷۲۸ ق / نوامبر ۱۳۲۷ م به فرمان غیاث‌الدین کشته شدند. غیاث‌الدین بعد از این کار به اردوی سلطان ابوسعید بهادر رفت، ولی به علت نفوذ بغداد خاتون التفاتی نیافت و به هرات بازگشت (خواندمیر، ۳۷۸/۳) و پس از مدتی در ۷۲۹ ق / ۱۳۲۹ م درگذشت (اسفزاری، ۱/۲؛ میرخواند، ۶۷۹/۴).

۵. شمس‌الدّین محمد بن غیاث‌الدّین (حک ۷۲۹-۷۳۰ ق / ۱۳۲۹-۱۳۳۰ م). وی پس از درگذشت پدر به فرمانروایی رسید. دوران حکومت وی به علت افراط در باده گساری دیر نپایید (همانجا). به روایت اسفزاری وی تنها ۲ ماه فرمان راند (۴/۲)، لیکن خواندمیر (۳۷۹/۳) و برخی از تاریخ‌نویسان دیگر دوران حکومت او را ۱۰ ماه نوشته‌اند.

۶. حافظ بن غیاث الدّین (حک ۷۳۰-۷۳۲ ق / ۱۳۳۰-۱۳۳۲م). وی پس از برادر خود، شمس‌الدین برتخت نشست و پادشاهی بی‌آزار بود، لیکن برکارهای کشور تسلطی نداشت. غوریان از بی‌کفایتی او استفاده کرده، بیش‌تر کارها را در قبضهٔ خود گرفتند. سرانجام در ۷۳۲ ق / ۱۳۳۲ م او را در حصار اختیارالدّین کشتند (قزوینی، ۲۸۹).

۷. معزالدّین حسین بن غیاث الدّین (حک ۷۳۲-۷۷۱ ق / ۱۳۳۲-۱۳۶۹ م). بعد از قتل ملک حافظ، بزرگان هرات و اعیان غور برادرش معزالدین را با وجود خردسالی برتخت حکومت نشاندند. معزالدّین مشهورترین پادشاه آل کرت است و دوران حکومت او

درازتر از همه بوده است و او اغلب مستقل از شاهان مغول فرمان رانده است. چون در ۷۳۶ ق / ۱۳۳۵ م سلطان ابوسعید بهادر درگذشت وبعد از او پادشاه مستقلی در ایران نبود، هرات پایتخت آل کرت، به سبب آوازهٔ عدل و احسان معزّالدّین رونق یافت و مشهور گردید. بسیاری از بزرگان ایران به دربار او روی آوردند (خواندمیر، ۳۸۰/۳). او خود نیز به تدریج موقعیت خویش را استوار ساخت و با اغلب پادشاهان اطراف باب مراوده و مکاتبه را باز کرد. در حدود ۷۳۷ ق / ۱۳۳۶ م که سربداران قدرت را در بخش بزرگی از خراسان به دست گرفتند و بردامنهٔ قلمرو خود افزودند، عزم کردند که حکومت آل کرت را براندازند وهرات و نواحی پیرامون آنرا پیوستِ حکومت خود کنند. پس از چند سال، در صفر ۷۴۳ ق / ژوئیهٔ ۱۳۴۲ م جنگ سختی میان معزالدین و امیر مسعود سربداری در زاوه رخ داد. سربداران با همهٔ جانفشانی در این نبرد شکست سخت خوردند (میرخواند، ۶۸۳/۴). خواند میر این جنگ را در صفر ۷۴۲ ق نوشته است (۳۸۰/۳). در این جنگ شیخ حسن جوری کشته شد و به گفتهٔ اسفزاری از پیشوایی آن قوم به مقتدایی دیگر عالم رفت (۱۱/۲). قدرت و نفوذ معزالدین بعد از این فتح افزون گشت و بیش‌تر ولایات قهستان به تصرف او درآمد و در پی آن ادعای استقلال کرد. براثر شنیدن این خبر امیر غرغن (قزغن) از امیران مغول که ماوراءالنهر را در اختیار داشت، به هرات حمله کرد و ۴۰ روز آنجا را در محاصره گرفت، لیکن عاقبت کار به مصالحه انجامید (۷۵۲ ق / ۱۳۵۱ م). پس از آن غوریان قصد برکناری او را کردند. معزالدّین ناچار به ماوراءالنهر نزد امیر غرغن رفت و بعد از چندی به هرات بازگشت و مجدداً برتخت فرمانروایی نشست. در ۷۵۹ق/۱۳۵۸م طی جنگی با امیر محمد خواجه ایردی و نیز ستلمش بیک که قهستان را درتصرف داشت، آن دو را بکشت و به هرات بازگشت (همو، ۲۱/۲-۲۳؛ خواند میر، ۳۸۰/۳).

اواخر دوران حکومت ملک معزالدّین مقارن با طلوع قدرت امیر تیمور گورکانی بود. امیر تیمور رسولی به نام امیر جاکو به نزد معزالدّین فرستاد. وی رسول تیمور را تکریم بسیار کرده باز گرداند. سرانجام معزالدین دچار بیماری سختی شد و درگذشت.

۸. غیاث‌الدّین پیر عالی بن معزالدّین (حک ۷۷۱-۷۸۳ ق / ۱۳۶۹-۱۳۸۱ م). وی آخرین پادشاه آل کرت است که پس از درگذشت پدر برتخت نشست. سرخس را به موجب وصیت پدر به ملک پیرمحمد برادر کوچک‌تر خود سپرد، لیکن پیرمحمد بعد از چندی علم طغیان برافراشت. غیاث‌الدّین به آن شهر حمله برد و آنجا را محاصره کرد و بعد از گذشت مدتی چون به تسخیر حصار آن شهر نایل نیامد و سرمای سخت فرا رسید، با وساطت بزرگان با برادر آشتی کرد (اسفزاری، ۲۸/۲-۲۹؛ خواندمیر، ۳۸۸/۳). در همان اوقات خواجه علی مؤید سربدار سبزواری، که مذهب شیعی داشت، خروج کرد و قسمتی از خراسان را گرفت و سکه به نام خود زد. علمای هرات غیاث‌الدین را که حنفی مذهب بود، در برابر او بسیج کردند. غیاث‌الدین برای دفع خواجه علی با لشکریانش به نیشابور رفت. جنگ به درازا کشید و هیچ کدام به پیروزی نرسیدند و غیاث‌الدین بازگشت. وی سال بعد دیگر باره عزم نیشابور کرد و این بار نیز پیروزی نیافت و بازگشت و سال بعد بدان شهر حمله برد و خرابی بسیار به بار آورد و با اینهمه به تصرف شهر موفق نگشت و سرانجام در ۷۷۷ ق / ۱۳۷۵ م شهر را فتح کرده، به هرات بازگشت (اسفزاری، ۳۱/۲).

جنگهای تیمور با غیاث‌الدین و برافتادن آل کرت: امیر تیمور در پی مکاتباتی که با معزالدّین کرده بود، در ۷۷۸ ق / ۱۳۷۶ م رسولی نزد غیاث‌الدین پیرعلی فرستاد و پیغام داد که چون میان ما دوستی دیرین است، باید آن را قوام بیش‌تری بخشیم. غیاث‌الدین در پاسخ اظهار اطاعت کرد. به درخواست او، خواهر زادهٔ امیر تیمور به نامزدی پیرمحمد درآمد (همو، ۳۲/۲). پیرمحمد در ۷۷۹ ق / ۱۳۷۷ م به ماوراءالنهر شتافت و از عنایت تیمور برخوردار شد و تیمور پس از چندی سونج قتلق آغا خواهر زادهٔ خود را به عقد او درآورد و با تشریفات کامل روانهٔ هراتش کرد (خواندمیر، ۳۸۸/۳). تیمور در ۷۸۱ ق / ۱۳۷۹ م امیر حاجی سیف‌الدّین را به رسالت نزد غیاث‌الدّین فرستاد و او را به منظور شرکت در قوریلتای انتخاب خود به زمامداری ماوراءالنهر، فرا خواند. غیاث‌الدین به بهانه‌های مختلف سیف‌الدّین را نزد خود نگه داشت و در ضمن به مستحکم کردن بارو و حصار هرات پرداخت. سیف‌الدّین سرانجام به ماوراءالنهر نزد تیمور شتافت و او را از حقیقت کار باخبر کرد. تیمور در پاییز سال بعد یعنی در ۷۸۲ ق / ۱۳۸۰ م فرزند خود میرانشاه را به حکومت خراسان فرستاد (شرف‌الدین علی یزدی، ۲۲۴) و خود نیز پس از چندی با سپاهی گران عازم تسخیر هرات گردید. وی در مسیر خود قلعهٔ «فوشنج» را گشود و سپس هرات را محاصره کرد (میرخواند، ۱۱۷/۶). غیاث‌الدین حصار شهر را محکم کرده و اسباب پایداری و رویارویی را تهیه دیده بود، لیکن این شهر بعد از چند جنگ پراکنده به تصرف تیمور درآمد. غیاث‌الدین خود را تسلیم کرد و بخشوده شد و تیمور او را به حکومت هرات باز گرداند. این پیروزی در محرم ۷۸۳ ق/ مارس ۱۳۸۱ م رخ داد و همین تاریخ را باید زمان بر افتادن آل کرت دانست. چه، امیر تیمور فرمان داد که حصار درونی و بیرونی هرات را ویران کنند. وی در بازگشت به ماوراءالنهر غیاث‌الدین پیرعلی و برخی از فرزندانش را با خود برد و حکومت هرات را به پسرِ غیاث‌الدین، امیر غوری داد (همو، ۱۲۰/۶).

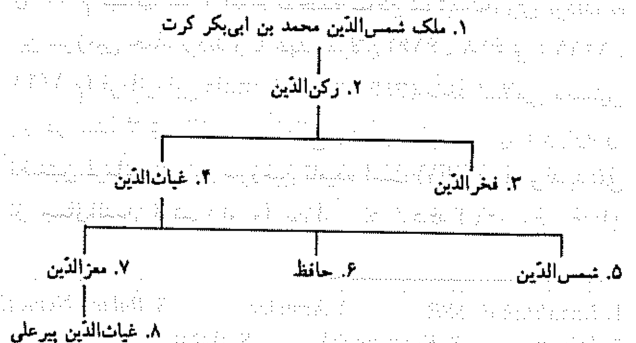
در ۷۸۵ ق/ ۱۳۸۳ م اهالی هرات به تحریک برخی از شاهزادگان خاندان کرت شوریدند و بعضی از اتباع تیمور را که مقیم هرات بودند، کشتند. تیمور با شنیدن این خبر فرمان داد غیاث‌الدین و نیز پسرش امیرغوری را که در سمرقند بود، بکشند و خود در پاییز ۷۸۵ ق/ ۱۳۸۳م آهنگ هرات کرد. بعد از رسیدن به آن شهر، به کشتار همگانی مردم و مصادرهٔ اموال پرداخت. پس از این تاریخ شاهزادگان آل کرت

اندک مدتی را تحت تبعیت تیمور به سر بردند و در ۷۹۱ ق/ ۱۳۸۸ م به کلی از میان رفتند.

ادبیات و هنر در روزگار آل کرت: در عصر آل کرت هنر و ادبیات، به سبب تشویق برخی از آنان، رونق گرفت و تعدادی از شاعـران و هنرمنـدان سایـر شهرهـای ایـران به هرات روی آوردند. برخی از پادشاهان این سلسله همچون شمس‌الدین محمد و غیاث‌الدین بن فخرالدین و فخرالدین بن رکن‌الدین خود شعر می‌سرودند. ابیاتی از سروده‌های آنان برجای مانده است. از شاعران این دوره یکی خواجه معین‌الدین محمد بن شمس‌الدین (د ۷۸۳ ق/ ۱۳۸۱ م) است که مادرش دختر ملک رکن‌الدین دومین حکمران این سلسله است. نامدارترین شاعر دربار این پادشاهان، صدرالدین بن خطیب معروف به ربیعی پوشنگی (د ۷۰۲ ق/ ۱۳۰۲ م) است که از منظومهٔ تاریخی او یاد کردیم. از عالمان و ادیبان بزرگ روزگار آل کرت، سعدالدین تفتازانی است. وی از نزدیکان ملک فخرالدین بود و کتاب مشهور *مطول* را به نام او تألیف کرد. تفتازانی سپس بنا به دعوت تیمور به سمرقند رفت و در همان جا درگذشت.

شاهان آل کرت در دوران زمامداری خود در آبادانی هرات کوشیدند و بناهای مهمی نیز در آنجا ایجاد کردند. از جمله می‌توان از این آثار نام برد: قلعهٔ خیسار که از قلاع مهم و تسخیرناپذیر این دوره بود، قلعهٔ امان کوه، قلعهٔ اختیارالدین که همان ارگ کنونی هرات است و از بناهای ملک فخرالدین بوده است، مسجد فلک الدین، بارگاه و خانقاه ملک فخرالدین، مصلای هرات که از بناهای معزالدین حسین بود و آثار دیگری که برخی از آنها برجای مانده است (اعتمادی، ۱۱ ـ ۱۶). به ویژه ملک فخرالدین در آبادانی شهر هرات اهتمام ورزید. وی در ۶۹۹ق/ ۱۲۹۹ م برج و بارو و استحکامات هرات را مجدداً بنیاد نهاد. در ۷۰۰ ق/ ۱۳۰۰ م از سوی ملک فخرالدین آیینهایی برای قلمرو حکومتی او وضع گردید. از جمله اینکه زنان نباید از خانه‌ها بیرون بیایند و هر کس از این دستور سرپیچی کند، چادرش را سیاه کرده، او را سربرهنه در محلات شهر بگردانند تا مایهٔ عبرت دیگران گردد. نوحه خوانان را از ماتمگری و قاریان را از *قرآن* خواندن پیش تابوتها منع کرد و نیز فرمان داد قماربازان را سر و ریش تراشیده در بازارها بگردانند و شرابخواران را علاوه بر اقامهٔ حدود شرعی در زنجیر کشند (اسفزاری، ۱/۴۳۸).

نسب نامهٔ آل کرت



مآخذ: اسفزاری، معین الدین، محمد زمجی، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ـ ۱۳۳۹ ش، ۱/۴۰۱ ـ ۵۲۲، ۱/۲ ـ ۴۸؛ اعتمادی، سرور گویا، «آثار و عمران و صنایع در دورهٔ ملوک کرت»، *آریانا*، س ۲، شم ۶، اسد ۱۳۲۲ ش، صص ۱۱ ـ ۱۹؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۳۶۶ ـ ۳۷۹؛ همو، «ربیعی پوشنگی»، *مهر*، س ۱، شم ۳، مرداد ۱۳۱۲، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۸؛ همو، *ظهور تیمور*، به کوشش میر هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۰ ش، صص ۱۲ ـ ۱۵، ۶۶ ـ ۶۸؛ بهار، محمدتقی، «صدرالدین ربیعی»، *ارمغان*، س ۶، شم ۱، فروردین ۱۳۰۴، صص ۲۵ ـ ۴۰؛ جوینی، عطا ملک، *جهانگشا*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۳/۳۶۷ ـ ۳۹۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۲/۶۸۸؛ سیفی هروی، سیف‌بن محمد، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق، جم؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش، ۱/۲۲۳ ـ ۲۳۷؛ فصیح، *مجمل*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش، صص ۲ـ۱۳، ۱۶ ـ ۲۴، ۳۰ ـ ۳۱، ۴۱ ـ ۴۲، ۱۰۲؛ قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، *لبّ التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۲۸۰ ـ ۲۹۲؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۶۱۸، ۶۱۹؛ میرخواند، محمدبن خاوند شاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش، ۴/۶۶۰ ـ ۶۹۶، ۶/۱۱۷ ـ ۱۲۰؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۱/۱۷۹؛ وصاف شیرازی، ادیب عبدالله، *تحریر تاریخ وصاف*، به قلم عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ ش، صص ۴۷ ـ ۶۵.

سید علی آل داود

آلِ لوط، اصطلاحی قرآنی و عنوان خاندان و یا پیروان لوط بن هاران، برادرزادهٔ ابراهیم خلیل (ع) و هم عصر وی و پیامبر شهرهای سَدوم و عَموره از اردن. این عنوان ۴ بار در *قرآن* بدین ترتیب به کار رفته است: حِجر /۱۵/۵۹، ۶۱؛ نمل /۲۷/۵۶؛ قمر /۵۴/۳۴.

مفسّران *قرآن* در این‌باره که منظور از آل لوط چه کسانی هستند، آرای متفاوت، ولی مشابه اظهار کرده‌اند. برخی گفته‌اند: مراد خود لوط و پیروان دین او یا خواصّ مؤمنان اوست (آلوسی، ۲۰/۲، ۳۷/۹۰) و برخی گفته‌اند: منظور کلیّهٔ پیروان و معتقدان به دین لوط است (طبری، ۱۴/۲۸؛ قرطبی، ۱۰/۳۶؛ آلوسی، ۲۰/۲). برخی دیگر خویشاوندان و نزدیکان لوط را مصداق آل لوط دانسته‌اند (طبرسی، ۳/۳۴۰) و بعضی تنها شخص لوط و دختران وی، و برخی تنها دختران او را آل لوط خوانده‌اند (ابن کثیر، ۴/۲۶۶؛ آلوسی، ۲۷/۹۰). قول دیگری نیز هست و آن اینکه منظور از آل لوط شخص لوط پیامبر است و از باب احترام و تعظیم، از وی چنین تعبیر شده است (بیضاوی، ۱/۵۴۴).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، مصر، ۱۳۸۸ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، قم، ۱۴۰۳ق؛ طبری، محمدبن جریر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۶م.

علی رفیعی

آلِ لَیْث، نک: صفاریان.

آلماآتا، پایتخت جمهوری شوروی قزاقستان و مرکز استانی به همین نام. جمعیت شهر آلماآتا در ۱۹۷۶ م در حدود ۸۵۱٬۰۰۰ نفر (BSE³,I/449) و جمعیت استان آلماآتا تا اول ژانویهٔ ۱۹۷۲ م در حدود ۱٬۵۲۶٬۰۰۰ نفر بود (همان، XI/146). مساحت استان آلماآتا را ۱۰۴٬۷۰۰ کم ۲ نوشته‌اند (همانجا)، ولی در کتاب «جمهوری شوروی قزاقستان[1]» این رقم ۱۰۸٬۰۰۰ کم ۲ آمده است (ص 475). این استان دارای ۵ شهر و ۶ قصبهٔ بزرگ است (BSE³, XI/146).

وجه تسمیه: در سده‌های میانه، نام این شهر آلمالیغ بود (بارتولد، II (2)/ 538). آلمالیغ در بعضی نوشته‌ها به صورت آلمالیق نیز آمده است. مآخذ چینی، هنگام بحث در بارهٔ این شهر، آن را آلماتی نامیده‌اند (همو، IV/85). جهانگردان اروپایی که در عصر فرمانروایی مغولان به این سرزمین گام نهادند، آلمالیغ را به صورت آرمالک[2] نوشته‌اند (همو، III/378). در بابُرنامه[3] که متعلق به آغاز سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م است این شهر به صورت آلماتو و آلماتی آمده است (بابُر، 62). آلمالیغ یا آلماتی را قرقیزان «آلمالو» (یا آلمالی) می‌نامیدند که به معنای سرزمین دارای سیب یا دارای باغهای سیب است (بارتولد، II(1)/83). در ۱۲۷۱ ق/ ۱۸۵۵ م سپاهیان ارتش روسیهٔ تزاری در محل آلماتی استحکاماتی بنا نهادند و آن ناحیه را ورنی[4] نامیدند. استحکامات ورنی به سبب گسترش به صورت شهر درآمد و همچنان ورنی نامیده شد که بخشی از استان سِمیرِچیه (هفت آب) بود (همو، II(1)/341). از ۱۳۴۰ ق/۱۹۲۲م نام ورنی از این شهر برداشته شد و آلماآتا نام گرفت (BSE³,I/449). بارتولد بر این عقیده است که نام کنونی شهر، به صورتی تحریف شده، از نام پیشین گرفته شده است (II(1)83). در مورد آلماآتا معنای دقیق و روشنی ارائه نشده است؛ حتی در مآخذ رسمی شوروی پیرامون معنای آلماآتا اختلاف وجود دارد. در *دائرة المعارف بزرگ شوروی*، چ ۲، آلماآتا به معنای «پدر سیب» آمده است (II/124)، ولی در چاپ ۳ همین دائرةالمعارف آلماآتا به معنای «باغ سیب» یا «سیبستان» است (I/449). معنای اخیر با نام نخست این ناحیه «آلمالیغ» مطابقت دارد.

سیمای طبیعی: آلما آتا در دامنهٔ کوه آلاتائو[5] در ناحیهٔ زائیلیسک[6] قرار گرفته است و ارتفاع آن از سطح دریا ۶۵۰ ـ ۹۵۰ متر است. ۲ رود به نامهای آلماآتای بزرگ و آلماآتای کوچک که از حوضهٔ رود ایلی سرچشمه گرفته‌اند از شهر آلماآتا می‌گذرند. بارتولد به نقل از حافظ ابرو در ذکر حدود ماوراء النهر از آلمالیغ چنین یاد می‌کند: «حد شرقی ماوراءالنهر آن طرف که مایل به شمال است بلادِکاشغر و ختن تا حدود مغولستان و بعد از آن زمین اویغور، اما حدود آن طرف از غرب که متصل به شمال است دشت قپچاق و دیار ازبک و ترکستان است، اما شمال ماوراءالنهر اقلیم ششم می‌شود، آلمالیغ و بلاساغون و آن مجموع بلاد ترک است» (VIII/84-85). ابن بطوطه شهر آلمالیغ (آلمالیق) را سرحد بین بلاد ماوراءالنهر و چین نوشته است (۴۱۲/۱). وی در جای دیگر آلمالیغ را پایتخت مغولان می‌نامد (۴۲۳/۱). جوینی آلمالیغ را از نواحی سرزمین قراختای می‌داند (۴۸/۱). بنابر نوشتهٔ قزوینی آلمالیغ شهری بوده بر روی رود ایلی که به دریاچه بالکاش می‌ریزد (۳۱/۱، حاشیه).

مجموع اراضی استان آلماآتا حدود ۴٪ کل اراضی قزاقستان را تشکیل می‌دهد («جمهوری شوروی قزاقستان»، 475). آلماآتا یکی از زیباترین و خوش منظره‌ترین شهرهای قزاقستان و اتحاد شوروی است. این شهر در عهد مغولان اقامتگاه تابستانی جغتای بود و بنا بر نوشتهٔ جوینی «در بهار و تابستان با بستان اِرَم مشابهت داشتی» (۲۲۶/۱، ۲۲۷). در بخش جنوبی شهر انبوهی از باغهای سیب، گلابی، آلبالو، آلو و تاکستانها قرار دارد. آلماآتا شهری است سبز و خرم که به هر نفر از اهالی ۵۰ ـ ۲ فضای سبز تعلق می‌گیرد (BSE²,II/125). در جنوب آلماآتا قله‌های معروف تالگار[7] به ارتفاع ۵٬۰۱۷ متر و کومسومولسک[8] به ارتفاع ۴٬۳۷۶ متر از سطح دریا دیده می‌شوند (همانجا). دمای متوسط هوای آلماآتا در ژوئیه °۲۲/۳ و در ژانویه °۸- سانتی‌گراد است (BSE³,I/449). امروزه شهر صورتی منظم دارد و خیابانهای آن به طول ۵ تا ۸ که پوشیده از درختان سپیدار است (BSE²,II/125). شهر آلماآتا از شمال تا جنوب و از شرق تا غرب به تقریب تا حدود ۲۰ که گسترش دارد. آلماآتا چندین بار دچار زمین لرزه شده که عمده‌ترین آنها در ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م و ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م بوده است. از این رو اکثر بناهای جدید آن با محاسبهٔ خطر زمین لرزه احداث شده‌اند (همان، I/450).

سابقهٔ تاریخی: در سدهٔ ۶ م در سرزمین قزاقستان از جمله استان آلماآتا، خاقانات (خاقان‌نشین) تورگش بنیان یافت. از ۱۴۹ ـ ۳۲۹ ق / ۷۶۶ ـ ۹۴۱ م خاقانات قارلوق بر این خطه فرمانروایی داشت. طی سده‌های ۲ ـ ۴ ق / ۸ ـ ۱۰ م دین اسلام به مناطق جنوبی قزاقستان که ناحیهٔ آلماآتای کنونی جزئی از آن به شمار می‌رفت، راه یافت. طی سده‌های ۳ ـ ۵ ق/ ۹ ـ ۱۱ م این سرزمین تابع غُزان شد. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م ترکان به این ناحیه حمله‌ور شدند و دولت قراختاییان در آنجا تشکیل شد که پس از گذشت یک قرن محدودهٔ فرمانروایی آن تا کاشغر، هفت آب (هفت رود) و ماوراء النهر گسترش یافت. در سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م کیدانها که از اقوام کوچندهٔ ساکن شرق منچوری بودند، به این سرزمین حمله بردند و تا عهد مغولان (۶۱۶ ـ ۶۱۸ ق / ۱۲۱۹ ـ ۱۲۲۱ م) فرمانروایی داشتند (BSE³, XI/ 149). مآخذ اسلامی نخستین بار در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م از آلمالیغ یاد کرده‌اند. جوینی «اوزار» را نخستین فرمانروای این سرزمین نامیده است (۵۷/۱). بارتولد به نقل از جمال‌الدین قرشی او را بوزار[9] نیز نوشته است. وی عنوان

1. *Kazakhskaia SSR*. 2. Armalec 3. *Babur - Name (Memoirs of Babur)*. 4. Vernii 5. Alatau 6. Zailiisk 7. Talgar 8. Komsomolsk 9. Buzar

طغرل‌خان داشت و تختگاه او آلمالیغ بود (III/470). جمال‌الدین قرشی که پدرش حافظ *قرآن* بود و در ۶۲۸ ق/۱۲۳۱ م در آلمالیغ تولد یافت، شرحی پیرامون این ناحیه نوشته است (همو، III/357, V/122, 155, VIII/101). به هنگام تأسیس دولت قراختاییان پس از ۵۲۵ ق/ ۱۱۳۱ م خان‌نشینهای مسلمان تابع خان بلاساغون بودند و گروهی از آنان از جمله مسلمانان قارلوق در آلمالیغ سکنی داشتند (همو، V/590). ارسلان‌خان فرمانروای قارلوق پس از ۶۱۳ ق/ ۱۲۱۶ م بر آلمالیغ فرمان می‌راند (همو، V/622). در ۶۱۵ ق/ ۱۲۱۸ م دراردوی مغولان واحدهای مسلمان وجود داشتند که عمدتاً از نواحی قایالیغ و آلمالیغ بودند (همو، V/131). آلمالیغ در اوایل سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م مدتی در محاصرهٔ کوچلک (کوشلوک) خان نایمان فرمانروای قراختاییان قرار داشت. ولی او نتوانست بر این شهر دست یابد. سرانجام لشکریان مغول این شهر را تصرف کردند (جوینی، همانجا). چنگیزخان که قصد انتقامجویی از سلطان محمد خوارزمشاه را داشت، نخست تصمیم گرفت کار کوچلک را که متحد خوارزمشاه بود، بسازد. وی سردار خود جبه‌نویان[1] (یمه نویَن) را مأمور پیکار با او کرد. جبه‌نویان نخست حاکمیت مغولان را بر آلمالیغ تثبیت کرد و فرزند بوزار به نام سوکنک تکین را که پدرش کشته شده بود، به فرمانروایی آلمالیغ گمارد. بارتولد تاریخ این واقعه را حدود ۶۰۸ ق/ ۱۲۱۱ م نوشته است (I/468). چنین به نظر می‌رسد که آلمالیغ در ۶۱۸ ق/ ۱۲۲۱ م همچنان در تصرف مغولان بود. در ۶۵۱ ق / ۱۲۵۴ م ارگن‌خاتون بر آلمالیغ فرمانروایی داشت (همو، I/565). در *جامع‌التواریخ* رشیدی ضمن بحث از لشکرکشی هولاکو به ایران، آمده است که وی به همراه زنان و فرزندان بزرگ‌تر خود اباقاآن و یشموت[2] چون به حدود آلمالیغ رسید اورغنه (ارگن) خاتون به استقبال آمد (صص ۲۴ـ۲۵). جوینی نیز به این نکته اشاره کرده است، ولی بانوی مذکور را «اورقینه خاتون» نوشته است (۹۷/۳). جومقور پسر دوم هولاکو نیز مدتی فرمانروای آلمالیغ بود (رشیدالدین فضل الله، ۹/۳). چان ــ چون (چانگ ــ چون) سیاح چینی که در ربیع الآخر ۶۲۰ ق / مه ۱۲۲۳ م، در عهد فرمانروایی جغتای، از دشت ایلی (ایلا) گذشته‌است،از وجود شهر بزرگ آلمالیغ در آن دشت یاد کرده است (بارتولد، IV/82, 84, 103). آلمالیغ در روزگار فرمانروایی مغولان در دههٔ اول و دوم سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م یکی از مراکز فعالیت مبلّغان مسیحی کاتولیک اروپا بود. کاتولیکها در آلمالیغ کلیسایی زیبا و اسقف داشتند. فعالیت کاتولیکها در ۷۴۰ـ۷۴۱ ق/ ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۰ م به روزگار فرمانروایی علی سلطان با سرکوبی خونین مسیحیان پایان گرفت (همو، IV/79). احتمال می‌رود بنای کلیسایی که مسیحیان در آلمالیغ ساختند متعلق به نیمهٔ اول سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م باشد (همو، V/163). در روزگار فرمانروایی مغولان راه بازرگانی جدیدی میان اروپا و آسیا پدید آمد که از سواحل ولگا، اورال، اورگنج، اُترار و آلمالیغ می‌گذشت (همو، III/54). پس از ضعف مغولان از سدهٔ ۹ ق/۱۵ م نواحی جنوبی قزاقستان از جمله آلمالیغ زیر فرمان خانهای ازبک قرار گفت. در اواخر سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م و اوایل سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶ م خان‌نشین قزاقها تأسیس شد که رفته‌رفته در سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷م استقلال یافت (BSE³، همانجا). در سدهٔ ۱۲ ق/ ۱۸م اختلاف میان خانهای قزاقستان بالا گرفت. در این زمان برجسته‌ترین خان آن سرزمین شخصی به نام ابوالخیر بود که در نتیجهٔ جنگهای داخلی در ۱۱۶۲ ق/ ۱۷۴۹ م کشته شد و پسرش نورعلی جانشین وی گردید. در اواخر سدهٔ ۱۲ ق/ ۱۸ م نواحی جنوبی قزاقستان تابع خان خوقند شد. در ۱۲۳۷ ق / ۱۸۲۲ م اهالی جنوب قزاقستان علیه خان خوقند به شورش برخاستند، ولی شورش مذکور بیرحمانه سرکوب شد. دولت روسیهٔ تزاری نفوذ خود را در نواحی مختلف آسیای مرکزی گسترش داد. طی سالهای ۱۲۵۳ ـ ۱۲۶۴ ق / ۱۸۳۷ ـ ۱۸۴۸ م مردم قزاقستان بر ضد روسها که در آسیای میانه نفوذ کرده بودندبه شورش برخاستند (بنیگسن، 21). در ۱۲۷۰ ق / ۱۸۵۴ م واحدهای ارتش روسیه به استحکامات خان خوقند در آق مسجد حمله بردند و آن را به تصرف آوردند. در ۱۲۷۷ ق/ ۱۸۶۰ م خدایارخان، خان خوقند، سپاهی شامل ۲۰٬۰۰۰ نفر به آلماآتا اعزام داشت تا استحکامات ورنی را تصرف کند، ولی در ربیع‌الآخر/ اکتبر همان سال نیروهای خدایارخان دچار شکست شدند. متعاقب این شکست همهٔ اراضی هفت آب به تصرف ارتش روسیه درآمد و قزاقستان به عنوان بخشی از امپراتوری روسیه اعلام گردید. در ۱۲۸۴ ق / ۱۸۶۷ م منطقهٔ مذکور به عنوان استان «هفت رودوسیر دریا» اعلام و فرماندار کلی برای ادارهٔ آن تعیین شد. متعاقب آن روسها در این منطقه بالغ بر ۵۰۰ پایگاه نظامی پدید آوردند (BSE³,XI/150) از ۱۳۰۸ ق / ۱۸۹۱ م آلماآتا به یکی از تبعیدگاههای محکومین سیاسی روسیه بدل گشت. در ۱۳۳۵ ق / ۱۹۱۷ م اهالی آلماآتا به رهبری آمان گلدی ایمانف، علیه دولت روسیهٔ تزاری به شورش برخاستند (BSE²,II/146) آلماآتا در دوران جنگهای داخلی به یکی از مراکز سیاسی منطقهٔ سمیرچیه بدل گشت. طی سالهای ۱۳۲۲ـ ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۹ م مسلمانان ساکن دشتهای قزاقستان، به ویژه منطقهٔ آلماآتا، جمهوری بالنسبه مستقلی پدید آوردند. یکی از مشخصات این نهضت تمایل مردم به حفظ اسلام بر پایهٔ اصول و مبانی ملی بود (بنیگسن، 21).

جمعیت: شهر آلماآتا در ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۶ م حدود ۴۵٬۶۰۰ نفر و در ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م ۲۲۲٬۰۰۰ نفر جمعیت داشت. در دوران جنگ دوم جهانی گروه کثیری از روسها و دیگر اقوام ساکن اتحاد شوروی به این شهر کوچ کردند. در ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م شمارهٔ جمعیت آلماآتا به ۴۵۶٬۰۰۰ نفر رسید (BSE³,I/449) در دههٔ ششم و هفتم سدهٔ ۲۰ م کوچ اهالی برای کشت زمینهای بکر و بایر قزاقستان شدت گرفت. از این‌رو شهر آلماآتا به عنوان مرکزی اداری از اهمیت بیش‌تری برخوردار گشت. در ۱۹۶۹ م شمارهٔ سکنهٔ این شهر به ۶۸۴٬۰۰۰ نفر

1. Djaba Noyan (Iama Noyan)
2. Yashmut

رسید (همانجا) و در ۱۹۷۶ م به بیش از ۸۵۱٬۰۰۰ نفر افزایش یافت (همان، XI/146). جمعیت استان آلماآتا تا اول ژانویهٔ ۱۹۷۲ م ۱٬۵۲۶٬۰۰۰ نفر بود. مردم بومی آلماآتا قزاق هستند. دیگر اقوام ساکن این سرزمین، روسها، که اکثریت اهالی را تشکیل می‌دهند، اوکرائینیها، تاتارها، ازبکها، بلوروسها[1] واویغورها هستند (همان، XI/148). مردم بومی قزاقستان از جمله اهالی آلماآتا مسلمان و حنفی مذهبند. پیروی از طریقت قادریّه نیز در آلماآتا رایج است (بنیگسن، 63). قادریه گروهی از صوفیه و منسوب به عبدالقادر جیلانی هستند. از شمارهٔ مسلمانان شهر و استان آلماآتا به سبب فقدان آمار، اطلاع دقیقی در دست نیست. طبق آمار در اول ژانویهٔ ۱۹۷۶ م کل جمعیت جمهوری شوروی قزاقستان را ۱۴٬۳۳۷٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند (BSE³,XXIV,518/(2)) این تعداد در ۱۹۷۹ م افزایش یافت. از مجموع سکنهٔ این سرزمین تا ۱۹۷۹ م شمارهٔ مسلمانان را ۶٬۵۵۶٬۰۰۰ نفر ذکر کرده‌اند که به طور نسبی ۴۰/۷٪ مجموع اهالی را تشکیل می‌دهند (بنیگسن، 6,9). مسلمانان تنها بومیان این سرزمین نیستند، بلکه اقوام مسلمان از آسیای مرکزی و قفقاز به ویژه تاتارها، ازبکها و اویغورها نیز در آنجا زندگی می‌کنند. قزاقستان تنها جمهوری شوروی در آسیای مرکزی است که در آن شمارهٔ روسها و اهالی غیرمحلی بیش از مردم بومی است. گرچه درتاشکند، دوشنبه و عشق‌آباد شمارهٔ مسلمانان از روسها افزون‌تر است، ولی در آلماآتا تعداد مسلمانان کمتر از روسهای مهاجر شده است (همانجا). جمعیت قزاقستان را در ۱۹۷۹ م حدود ۱۴٬۶۸۴٬۲۸۳ نفر و شمارهٔ قزاقهای ساکن این سرزمین را، ۵٬۲۸۹٬۳۴۹ نفر نوشته‌اند (آکینر، 294). بنابراین نسبت قزاقها به افراد غیرمحلی در سرزمین خودشان ۳۶٪ است (همانجا). این نسبت دست کم در مورد شهر آلماآتا نیز صادق است.

اقتصاد و مراکز علمی: تا ربع اول سدهٔ ۲۰ م، اهالی استان آلماآتا همانند سایر نواحی جمهوری قزاقستان به کشاورزی و دامپروری اشتغال داشتند و به تقریب فاقد صنعت بودند، اما آلماآتا رفته‌رفته به شهری بالنسبه صنعتی تبدیل شد. عمده‌ترین تأسیسات صنعتی آلماآتا در زمینهٔ صنایع سبک و تهیّه و تولید مواد خوراکی است. پایه و اساس این صنایع را مواد خام کشاورزی و دامپروری محلی تشکیل می‌دهد. گوشت، شیر و دیگر فرآورده‌های دامی، گندم، توتون، چای، انگور و سیب از جمله محصولات عمدهٔ آلماآتا به شمار می‌رود. کشبافی، نخ‌ریسی و پارچه‌بافی بخش عمده‌ای از صنایع سبک آلماآتا است. خط آهن نوووسیبیرسک[2] ـ تاشکند و نیز جادهٔ فرونزه[3] ـ سمی پالاتینسک[4] که تا مرز جمهوری خلق چین امتداد دارد، از شهر آلماآتا می‌گذرد (BSE³,I/450). آلماآتا دارای تأسیسات برق آبی است که بر روی رود ایلی بنا شده است این شهر دارای کارخانه‌های تولید فلز، ماشین‌سازی، تولید کفش، تهیهٔ کشباف، روغن‌کشی و تهیهٔ کنسرو است (همان، XXIV/451).

آلماآتا بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی جمهوری قزاقستان است. فرهنگستان علوم جمهوری شوروی قزاقستان که در ۱۹۴۶ م تأسیس گردید، در این شهر واقع است. این فرهنگستان دارای ۲۰ انستیتو و ۴۰ مؤسسهٔ پژوهشی است («جمهوری شوروی قزاقستان»، 487). از دیگر مراکز فرهنگی این شهر، آکادمی کشاورزی با ۸۰ مؤسسهٔ پژوهشی است (همان، 488). آلماآتا دارای ۱۲ دانشکده، ۱۳ آموزشگاه و ۶۴ دبیرستان کامل و ۷ کلاسه است. در این شهر ۴۰ کتابخانه و ۳ موزه فعالیت دارند. در قزاقستان چند روزنامه و مجله به زبانهای روسی و قزاقی و اویغوری منتشر می‌شود (همان، BSE³,I/450;486).

مآخذ: ابن‌بطوطه، سفرنامه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱ ـ ۱۹۳۷ م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی زاده، باکو، ۱۹۵۷ م؛ قزوینی، محمد، حاشیه بر تاریخ جهانگشای جوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ نیز:

Akiner, Shirin, *Islamic Peoples of Soviet Union*,London, 1986; Bābur Pādshāh Ghazi, Zahiru'd din Muhammad, *Bābur–Nāme (Memoirs of Babur)*, Trans. by Annette Susannah Beveridge, New Delhi, 1922; Bartold, V.V., *Sochineniia*, Moskva, 1960 – 1977; Benigsen, A., *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; BSE²;BSE³; *Kazakhskaia SSR*, ed. N.N, Baranskii, Moskva, 1957.

عنایت الله رضا

آلِ ماکولا، از خاندانهای مشهور شافعی مذهب بغداد (سدهٔ ۵ ق / ۱۱م) که وزیران و قاضیان و دانشمندانی از آن برخاسته‌اند. این خاندان اصلاً از اعراب بنی‌عِجْل بودند که به ایران آمدند. ادریس‌بن معقل و عیسی، نیای آل ماکولا، از کارگزاران بنی‌امیه در اطراف اصفهان بودند که به سبب خودداری از ارسال خراج به زندان افتادند، ولی از آنجا گریختند (ابن‌خلکان، ۱۴۶/۳) و عیسی به راهزنی در همان نواحی پرداخت. وی سپس دست از آن کار کشید و با همهٔ افراد خانواده‌اش به محلی که بعداً کرج نامیده شد، کوچ کرد. پسر وی ابودُلَف، کرج را که پدرش بنیاد گذارده بود آباد ساخت و به حکومت نشست (سمعانی، ۶۶/۱۱). چون برخی از نیاکان این خاندان، احتمالاً ابودلف و فرزندانش، در جرفادقان (گلپایگان) متولد شده‌اند، بسیاری از مورخان آنان را جرفادقانی (ذهبی، تذکره، ۱۲۰۱/۴؛ یاقوت، ۱۰۲/۱۵؛ ابن‌خلکان، ۳۰۵/۳)، و بعضی به استناد همین نسبت، آنان را ایرانی دانسته‌اند (*ایرانیکا*، I/761). اینکه چرا این خاندان نام «ماکولا» گرفته است، معلوم نیست. مورخان در این باره سخنی به میان نیاورده‌اند و ابن‌خلکان آشکارا از این نسبت اظهار بی‌اطلاعی کرده است. اما این نکته بسی قابل توجه است که هم اکنون روستایی به نام ماکوله در گلپایگان هست که شاید خاندان موردبحث به آنجا منسوب شده باشد، خاصه آنکه انتساب آنان به جرفادقان یا گلپایگان از سوی مورخان، می‌تواند مؤید این معنی باشد. افراد مشهور آل ماکولا از این قرارند:

1. Beloruss 2. Bovosibirsk 3. Frunze 4. Semipalatinsk

۱. ابوسعد (ابوسعید) عبدالواحدبن احمدبن جعفربن ماکولا (د ۴۱۷ ق / ۱۰۲۶م). وی وزیر جلال‌الدّولهٔ دیلمی و نخستین کس بود که القاب بسیار چون شرف‌الملک، علم‌الدّین، سعدالدّوله و امین‌الملّه یافت (ابن‌جوزی، ۲۱/۸). نخستین بار در وقایع سال ۳۹۴ ق / ۱۰۰۴م از عبدالواحدبن ماکولا یاد شده است. وی در این سال لشکرستان را در اُبُلّه در پیکار با سپاه ابوالعباس‌بن واصل سردار شورشی مهذب الدّوله همراهی کرد (ابن‌اثیر، ۱۸۰/۹)، ولی دانسته نیست وی در آن وقت چه مقامی داشته است، اما چون در ۴۰۱ ق / ۱۰۱۰م به عزل وی از وزارت به دستور جلال‌الدولهٔ دیلمی اشاره شده (همو، ۳۱۲/۹) پیداست که وی در این سال وزیر امیردیلمی بوده است. اما به نظر می‌رسد که چندی بعد بار دیگر وزارت یافته باشد، چه وقتی مشرف‌الدولهٔ دیلمی درگذشت (۴۱۶ ق / ۱۰۲۵م)، جلال‌الدّوله با وزیر خود ابوسعدبن ماکولا رو به بغداد نهاد (ابن‌خلدون، ۴۴۵/۳) و چون شکست خورد و به بصره بازگشت، ابن‌ماکولا را دربند کرد (۴۱۷ ق / ۱۰۲۶م) و پسر عموی وی ابوعلی حسن را وزارت داد (ابن‌اثیر، ۳۴۹/۹؛ قس: ابن‌تغری بردی، ۲۶۴/۴). ابوسعد در زندان درگذشت. از او اشعاری هم نقل شده است (ابن‌اثیر، ۳۱۲/۹).

۲. یمین‌الدّوله ابوعلی حسن‌بن علی‌بن جعفربن ماکولا مق ۴۲۳ ق؟ / ۱۰۳۲م؟). وی در ۴۱۷ق / ۱۰۲۶م از سوی جلال‌الدولهٔ دیلمی به جای پسر عمویش ابوسعد وزارت یافت، ولی ۲ سال بعد شاید به واسطهٔ شورش ترکان بغداد بر جلال‌الدّوله و مطالبهٔ مواجب از ابن ماکولا (ابن خلدون، ۴۴۶/۳) و غارت خانهٔ او، از آن مسند عزل شد (ابن‌اثیر، ۳۷۰/۹)، ولی خانه‌نشینی او چندان طول نکشید، زیرا در ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰م از او به عنوان وزیر جلال‌الدّوله یاد شده است. در این سال وی از سوی امیر دیلمی به بطایح رفت و پس از تصرف آن دیار با ناوگانی روانهٔ تسخیر بصره شد، اما در اثر اشتباهی شکست خورد و به اسارت ابومنصور بختیار در آمد. بختیار پس از رعایت احترام بسیار، ابن ماکولا را به درخواست خود وی به نزد ابوکالیجار امیرفارس و برادرزادهٔ جلال‌الدّوله فرستاد (ابن‌خلدون، ۴۴۷/۳) و او اندکی بعد آزاد شد، ولی پس از چندی غلام وی به نام عدنان از بیم کیفر گناهی که از او سرزده بود، مخدوم خویش را در اهواز کشت (ابن تغری بردی، ۲۷۴/۴). در تاریخ قتل وی اختلاف است. ابن‌اثیر (۴۰۶/۹، ۴۰۷) قتل او را در وقایع سال ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰م یاد کرده و بر آن است که ابن‌ماکولا یک ماه پس از آزادی کشته شد، اما ابن‌تغری بردی (۲۷۴/۴) قتل او را در ۴۲۲ ق / ۱۰۳۱م و ابن‌جوزی (۶۱/۸) در ذیحجهٔ ۴۲۳ ق / نوامبر ۱۰۳۲م دانسته است. ابن جوزی گفته است که ابوعلی ۵۶ سال عمر کرد، پس می‌بایست در ۳۶۷ ق / ۹۷۷م متولد شده باشد. ابن کثیر (۶۷/۱۲) او را با ابوعبدالله حسین قاضی‌القضاة بغداد اشتباه کرده است. نیز گفته‌اند که ابن ماکولا در روزگار وزارت خویش رسوم جابرانه و مالیاتهای بی‌سابقه وضع کرد (ابن‌اثیر، ۴۰۷/۹).

۳. ابوالقاسم هبةالله‌بن علی‌بن جعفربن ماکولا (۳۶۵-۴۰۳ ق / ۹۷۵-۱۰۳۸م). نخستین بار در وقایع ۴۲۳ ق / ۱۰۳۲م از او یاد شده است. در این سال جلال‌الدّوله پس از آنکه در بغداد به حکومت نشست، ابوالقاسم‌بن ماکولا را به وزارت برگزید، ولی چندی بعد او را عزل کرد و عمیدالدّوله ابوسعدبن عبدالرحیم را وزارت داد (ابن‌اثیر، ۴۲۳/۹). ابن ماکولا چند بار وزارت یافت و سپس عزل شد (ابن خلدون، ۴۴۸/۳؛ ابن‌اثیر، ۴۳۷/۹). در ۴۲۶ ق / ۱۰۳۵م پس از آنکه آخرین بار بر مسند وزارت نشست، نظامیان بغداد به مطالبهٔ حقوق معوقهٔ خود برخاستند و بر وی شوریدند. جلال‌الدّوله به ناچار او را پس از ۲ ماه و ۸ روز از وزارت بر کنار کرد. به گفتهٔ ابن‌اثیر (۴۶۶/۹) جلال‌الدّوله چندی بعد، ظاهراً به سبب صلح با ابوکالیجار و اتحاد با امیران عقیلی و مزیدی (ابن‌کثیر، ۴۰/۱۲)، ابن ماکولا را به قرواش‌بن مقلد امیرعقیلی موصل تسلیم کرد. او ۲ سال و ۵ ماه پایان عمر را در زندان قرواش در هیت ماند و همان جا درگذشت و به قولی خفه‌اش کردند (ابن جوزی، ۱۰۳/۸). همچنین گفته‌اند که به مأموریتی نزد حاکم عقیلی روانه شد و او ابن ماکولا را به زندان افکند (*ایرانیکا*، همانجا). نیز گفته‌اند که ابوالقاسم بن ماکولا یک چند وزارت القائم بامرالله خلیفهٔ عباسی را داشت (ابن خلکان، ۳۰۵/۳؛ ابن عماد، ۳۸۱/۳)، اما این معنی بعید می‌نماید، زیرا پس از چیرگی آل‌بویه بر بغداد، منصب وزارت خلیفه از بین رفت و امرای آل بویه خود وزیر می‌داشتند.

۴. ابوعبدالله حسین بن علی بن جعفربن ماکولا (۳۶۸-۴۴۷ ق /۹۷۸-۱۰۵۵م). از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست. قبل از ۴۱۷ ق /۱۰۲۶م در ایام وزارت پسرعمو و برادرش، از سوی ابوالحسن بن ابی‌الشوارب قاضی‌القضاة بغداد، منصب قضای بصره یافت (ابن جوزی، ۱۶۷/۸) و تا ۳ سال پس از مرگ ابوالحسن بر آن مسند ماند. سپس از سوی خلیفه القادر بالله به قاضی القضاتی بغداد رسید (۳۲۰ ق /۹۳۲م) و تا پایان عمر، در روزگار القائم بالله، همان مقام را برعهده داشت (بغدادی، ۸۰/۸). تمام کسانی که گوشه‌ای از زندگی ابوعبدالله بن ماکولا را نقل کرده‌اند، وی را قاضیی پاکدامن و دیندار (ذهبی، *العبر*، ۲۹۰/۲؛ بغدادی، ۸۰/۸) و ادیب و شاعر (ابن‌جوزی، ۱۶۷/۸؛ ابن تغری بردی، ۵۸/۵) دانسته‌اند. ابن عماد (۲۷۵/۳) و به پیروی از او، کحاله (۲۸/۴) ابوعبدالله را با ابونصر علی برادرزادهٔ وی اشتباه کرده و کتاب *الاکمال* را به ابوعبدالله نسبت داده‌اند.

۵. امیر سعدالملک ابونصر علی بن هبة الله بن علی بن جعفربن ماکولا (۴۲۱ - ۴۷۵ق؟ / ۱۰۳۰ - ۱۰۸۲م؟)، نسّابه، محدّث، رجال‌شناس، ادیب و شاعر مشهور. وی پسر ابوالقاسم هبةالله وزیر جلال‌الدوله و برادرزادهٔ ابوعبدالله حسین قاضی‌القضاة بغداد بود و در عکبرا زاده شد (ابن‌خلکان، ۳۰۶/۳) و از دانشمندانی چون ابن بشران و عبیدالله بن عمربن شاهین و ابوطیب طبری و احمدبن محمد عقیقی و دیگران سماع حدیث کرد. سپس در طلب دانش به بغداد و دمشق و

مصر و جزیره و خراسان و جبال سفر کرد و در همهٔ این جایها از محضر حافظان و محدثان بهره برگرفت (ذهبی، تذکره، ۱۲۰۱/۴، ۱۲۰۲؛ ابن جوزی، ۵/۹) و از جملهٔ حافظان حدیث و نسب‌شناسان نامور شد. مورخان از حافظهٔ شگفت ابن ماکولا در حدیث و انساب یاد کرده و او را خطیب دوم (یاقوت، ۱۰۲/۱۵، ۱۰۳) و حتی برتر از خطیب (ابن تغری بردی، ۱۱۵/۵) شمرده‌اند. محدّثانی چون ابوبکر خطیب و نصر مقدسی و ابومحمد حسن بن احمد سمرقندی و محمدبن عبدالواحدبن دقاق از او روایت حدیث کرده‌اند (ذهبی، تذکره، ۱۲۰۲/۴). وی پاره‌ای از روزگار خود را در مأموریتهای اداری گذراند. چنانکه گفته‌اند از سوی خلیفه مقتدی به بخارا رفت تا از طُمغان خان بیعت ستاند (همو، ۱۲۰۴/۴). نیز گفته‌اند از جمله کسانی بود که نسب‌نامه‌ای برای آل‌بویه (ابن اثیر، ۲۶۵/۸) برساخت و نسب آنها را به بهرام گور رساند. با اینهمه به نظر می‌رسد که در واپسین روزگار آل‌بویه، وی به دربار خلیفه که در پی بیرون آمدن از زیر نفوذ آل‌بویه بود، گرایش یافت. او همچنین با ابراهیم بن اسحاق حبّال (ذهبی، تذکره، ۳۸۲/۳) که سراج قاری بیش‌تر داستانهای خود را از او الهام گرفته (GAL, S, I/594)، دوستی داشت. ابونصر علی بن ماکولا سرانجام به دست غلامان ترک خویش کشته شد و اموالش به یغما رفت. در تاریخ و محل قتل او اختلاف بسیار است. برخی قتل وی را در ۴۷۵ ق/۱۰۸۲م در کرمان (ابن جوزی، ۹/ ۵؛ ابن کثیر، ۱۲۳/۱۲) و پاره‌ای پس از ۴۷۰ ق/۱۰۷۷م در گرگان (ذهبی، تذکره، ۱۲۰۵/۴؛ ابن خلکان، ۳۰۶/۳) دانسته‌اند و بعضی در خراسان (ابن عماد، ۳۸۲/۳) یا خوزستان (یاقوت، ۱۰۴/۱۵) در ۴۸۷ ق/۱۰۹۴م (یافعی، ۱۴۳/۳؛ ذهبی، *العبر*، ۳۱۸/۳) گفته‌اند. ابن اثیر تاریخ قتل ابونصر را در یک‌جا ۴۷۵ ق/۱۰۸۲م (۱۲۸/۱۰) و در جای دیگر (۲۲۷/۱۰) ۴۸۶ ق/۱۰۹۳م ذکر کرده است. در باب اینکه وی چگونه لقب «امیر» سعدالملک یافته است، آگاهی در دست نیست و به قول ابن خلکان تردید است که آیا خود وی امارتی داشته، یا چون از فرزندان امیر ابودلف عجلی بوده به امیر نامبردار شده است (۳۰۶/۳). از ابونصر آثاری در رجال و تاریخ یاد کرده‌اند: ۱. *الاکمال فی المختلف و المؤتلف من اسماء الرجال* (پایان تألیف: ۴۶۷ ق/۱۰۲۶م) که در حقیقت تکمیل شدهٔ کتاب *المختلف والمؤتلف* دار قطنی و *مشتبه النسبة* حافظ عبدالغنی ازدی و *المؤتنف تکملة المؤتلف والمختلف* خطیب بغدادی است (ابن جوزی،همانجا؛ ابن خلکان، ۳۰۵/۳). نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب در مصر و برلین و بریتانیا هست (GAL, S, I/602؛ زیدان، ۷۳/۳). این کتاب در ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱م به تصحیح و مقدمهٔ مُمتّع شیخ عبدالرحمن بن یحیی یمانی دردکن به چاپ رسیده است. این کتاب مورد استفادهٔ نووی یکی از بزرگ‌ترین مراجع شافعی، در تألیف کتاب تذکره بوده است (GAL, S, I/680). نام کامل این کتاب را *الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف والمختلف فی الاسماء والکنی والالقاب* گفته‌اند (زیدان، ۷۲/۳)؛ ۲. *تهذیب مستمر الاوهام علی ذوی التمنی والاحلام* (تألیف شده در ۴۷۲ ق/۱۰۷۹م) در باب اشتباهات و افتادگیهای کتاب *المؤتنف* خطیب بغدادی که ابن ماکولا آن را پس از مرگ خطیب منتشر ساخت (ذهبی، تذکره، ۱۲۰۴/۴). شیخ عبدالرحمن یمانی، مصحح *الاکمال*، به نسخه‌ای ناقص از آن در موسسهٔ نسخه‌های خطی دکن به شمارهٔ ۱۹۰ برخورده است (*الاکمال*، مقدمه، ۳۷)؛ ۳. دو کتاب *مفاخرة القلم والسیف والدینار* (حاجی خلیفه، ۱۷۵۸/۲) و *الوزراء* (کتبی، ۱۱۱/۳) که اکنون بر جای نیست.

یاقوت از ابن ماکولا دو کتاب رجال به نامهای *المختلف والمؤتلف* (۱۰۳/۱۵) و *الاکمال فی المؤتلف والمختلف* (۱۱۱/۱۵) یاد کرده است. ولی به نظر می‌رسد که این هر دو یک کتاب باشد. نام این کتاب را *تهذیب مستمر الاوهام علی ذوی المعرفة واولی الافهام* هم گفته‌اند (فؤاد سید، ۱۰۱/۲). اشعاری نیز از ابن ماکولا نقل شده است (یاقوت، ۱۰۴/۱۵، ۱۰۵).

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، مصر، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، مصر، ۱۹۳۲م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۳۶۰ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربیة؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفّاظ*، مکه، ۱۳۷۴ ق؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق، ۳۱۷/۳؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق، ۲۴۰/۹؛ فؤاد سید، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ کحالة، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ یاقوت، *معجم الادباء*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ یمانی، شیخ عبدالرحمن، مقدمه بر *الاکمال* ابن ماکولا، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق، ص ۳۸؛ نیز:

GAL, S; *Iranica*.

صادق سجادی

آلِ مَأمون، سلسله‌ای از فرمانروایان محلی خوارزم که از حدود ۳۸۵تا۴۰۸ق/۹۹۵تا۱۰۱۷م براین ولایت فرمانروایی‌داشتند و مرکز حکومتشان شهر گُرگانج یا جُرجانیه بود. آل مأمون یا مأمونیان در آغاز مطیع سامانیان بودند و پس از برافتادن این سلسله، اندک زمانی به گونهٔ مستقل فرمان راندند و پس از قدرت یافتن غزنویان، زیر سلطهٔ محمود غزنوی درآمدند.

سابقهٔ تاریخی: از آغاز تأسیس این سلسله و شروع حکومت آنان اطلاع دقیقی در دست نیست. آنچه در *حدودالعالم* (تألیف در ۳۷۲ق/۹۸۲م) آمده است، در اواسط نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰م شهر گرگانج (جرجانیه) حکومتی مستقل از کاث (پایتخت رسمی خوارزمشاهیان آل عراق) داشته است. در این کتاب یادآوری شده که گرگانج پیش‌تر در تصرّف خوارزمشاهیان بود، لیکن اینک فرمانروایی مستقل دارد. این فرمانروا که نام او یاد نشده، احتمالاً فردی از مأمونیان بوده است (ص ۱۲۳). بر پایهٔ اطلاعات موثق

تاریخی، نخستین فرد شناخته شده این دودمان، ابوعلی مأمون‌بن محمد خوارزمشاه بوده است. وی به دنبال توسعهٔ شهر گرگانج و استوار شدن موقعیت آن به عنوان منزل نهایی کاروانهای رهسپار به سوی مناطق جنوبی روسیه، آغاز به کشورگشایی کرد. در ۳۸۵ق/۹۹۵م که ابوعلی سیمجوری سردار فراری سامانیان توسط ابوعبدالله محمدبن احمد خوارزمشاه، آخرین فرد خوارزمشاهیان آل عراق، دستگیر و زندانی شد، مأمون‌بن محمد به بهانهٔ آزاد کردن او به شهر کاث هجوم برد. وی خوارزمشاه را دستگیر کرد و در همین تاریخ در برابر چشمان ابوعلی سیمجوری به قتل رساند و بدین سان سراسر ولایت خوارزم را به تصرف خود درآورد و نام خوارزمشاه را که عنوان قدیمی فرمانروایان خوارزم بود بر خاندان خود نهاد.

فرمانروایان این خاندان: از زمانی که آل مأمون سراسر خوارزم را به تصرف خود درآوردند تا انقراض ایشان به دست محمود غزنوی (۳۸۵-۴۰۸ق/۹۹۵-۱۰۱۷م)، ۴ تن از آنان به شرح زیر به حکومت رسیدند:

۱. ابوعلی مأمون اول (حک ۳۸۵-۳۸۷ق/۹۹۵-۹۹۷م). وی در آغاز و پیش از ۳۸۵ ق/۹۹۵م به مدت چند سال فرمانروای گرگانج بود و بر اثر ضعف سامانیان، چنانکه باز نموده شد، به کاث حمله برد و محمدبن احمد خوارزمشاه را برانداخت و سراسر خوارزم را به اطاعت خود آورد (عتبی، ۱۳۰ به بعد). سامانیان که خود سرگرم جدال با قَراخانیان بودند، نتوانستند به خوارزمشاه کمک رسانند. پس از آن و به دنبال برافتادن سامانیان، مأمونیان مدتی کوتاه به استقلال فرمان راندند. مأمون اول در ۳۸۷ق/۹۹۷م درگذشت و فرزندش ابوالحسن علی‌بن مأمون بر جایش نشست (همو، ۱۵۱).

۲. ابوالحسن علی‌بن مأمون (حک ۳۸۷-ح ۳۹۹ق/۹۹۷-۱۰۰۸م). در دوران فرمانروایی وی غزنویان قدرت بسیار یافته بودند. او به منظور تثبیت موقعیت خود، خواهر سلطان محمود غزنوی، حُرّهٔ کالجی، را به همسری برگزید. در نتیجه، مأمونیان ظاهراً متحد غزنویان شدند، لیکن سیاست نهایی محمود این بود که به تدریج زمینهٔ تسلط خود را بر سراسر خوارزم فراهم آورد. حکومت علی‌بن مأمون تا ۳۹۹ق/۱۰۰۸م که تاریخ احتمالی درگذشت اوست به درازا کشید. علی‌بن مأمون از فرمانروایان دانش‌دوست و هنرپرور آل مأمون بود و در دوران فرمانروایی او دانشمندان بسیاری از جهان اسلام در دربار وی گرد آمده بودند. ابوالحسین سهیلی وزارت او را داشت.

۳. ابوالعباس مأمون‌بن‌مأمون (حک ح ۳۹۹-۴۰۷ ق/۱۰۰۸-۱۰۱۷م)، پس از درگذشت برادر به حکومت رسید. ابوالعباس در ۴۰۶ق/۱۰۱۵م از محمود غزنوی خواست که خواهر خود یعنی زوجهٔ برادر درگذشته‌اش علی را به عقد نکاح وی درآورد. محمود موافقت کرد (گردیزی، ۳۹۵-۳۹۶؛ عتبی، ۳۷۴). بدین ترتیب رشتهٔ علاقه بین آنان استحکام بیش‌تری یافت. رویدادهای دوران فرمانروایی او را ابوالفضل بیهقی به نقل از کتاب گم‌شدهٔ *المسامرة فی اخبار خوارزم* اثر ابوریحان بیرونی، در بخش پایانی کتاب خود با تفصیل و دقتی تحسین‌انگیز آورده است. بیش‌تر تاریخ‌نگاران بعد از وی، نوشته‌های او را با تغییراتی در آثار خود منعکس کرده‌اند. بر پایهٔ گفتار وی، ابوالعباس به علت هراسی که از نیروی روزافزون غزنویان داشت، نسبت به محمود با احتیاط و مدارای بسیار رفتار می‌کرد و جانب او را از هر جهت نگه می‌داشت، به گونه‌ای که به هنگام باده‌گساری نیز چون قدح سوم را به دست می‌گرفت، به احترام وی برپا می‌خاست (ص، ۶۶۸). چون خلیفهٔ عباسی القادر بالله توسط حسین، سالار حاجیان، برای او خلعت فرستاد و او را لقب عین‌الدوله و زین‌المله داد، به پاس حرمت محمود یا هراس از او، فرستادهٔ خلیفه را به صورتی پوشیده پذیرفت بدین سان که ابوریحان بیرونی را فرستاد تا در بیابانی بیرون از خوارزم از او استقبال کند و هدایای خلیفه را دریافت دارد. نیز به او فرمان داد که از این کار کسی را آگاه نسازد (همو، ۶۶۹) و مقصود این بود تا سلطان محمود نپندارد که خوارزمشاه مستقیماً و بی‌واسطهٔ وی از خلیفه خلعت و لقب گرفته است.

در همین هنگام سلطان محمود که در پی بهانه می‌گشت، رسولی نزد ابوالعباس فرستاد و از او خواست که نام وی را در خطبه بیاورد. بیرونی که در این هنگام از مقربان و مشاوران مأمون بود، می‌گوید که چون فرستادهٔ محمود به خوارزم رسید، خوارزمشاه مدتی را به تعلل گذراند و سپس بزرگان خوارزم را فرا خواند و راه چاره را از آنان جویا شد و سرانجام چنین تصمیم گرفت که نخست فرستاده‌ای نزد پادشاه مقتدر غزنوی اعزام دارد و حقیقت حال را دریابد. پس از آن امیران لشکر و برخی دیگر از بزرگان پایتخت را به رایزنی خواند و دربارهٔ خطبه خواندن به نام محمود و خطری که از سوی او متوجه خوارزم است، مطالبی بیان داشت. آنان برآشفتند و گفتند به هیچ روی به چنین کاری تن درنمی‌دهیم. سپس از نزد او بیرون آمدند و خود را آمادهٔ کارزار ساختند. ابوالعباس یک چند کوشید با امیران ترکستان متحد شود تا در صورت دست‌اندازی محمود به یاری هم به مقابله برخیزند. در این زمان محمود که از مدتی پیش در بلخ مستقر شده بود، چون پاسخی از سوی خوارزمشاه دریافت نکرد، نامه‌ای تهدیدآمیز فرستاد و از وی خواست که یکی از سه کار را انجام دهد: یا به طوع و رغبت به نام وی خطبه بخواند، یا هدیه‌ای تمام فرستد و یا اعیان و امامان و فقیهان را از آن ولایت به استغفار به نزد وی گسیل دارد.

چون نامه به خوارزمشاه رسید، بترسید و دانست که عملاً اجرای هر سه کار از او خواسته شده است. پس فرمان داد که نخست در شهرهای نسا و فراوه و سپس در سایر متصرفات وی به استثنای کاث و گرگانج ــ دو پایتخت خوارزم ــ خطبه به نام محمود خوانده شود. همچنین ۸۰٬۰۰۰ دینار و ۳٬۰۰۰ اسب به همراه گروهی از قاضیان و پیران و بزرگان خوارزم به نزد محمود فرستاد و کوشید کار را به صلح و سازش خاتمه دهد (همو، ۶۷۵؛ بارتولد، ۵۸۸). اما لشکریان خوارزم که سپهسالار آنان آلْپتگین بخاری بود و خودشان در هزار اسب مأوا

داشتند، این رفتار را نپسندیدند و بر خوارزمشاه شوریدند. آنان پس از مدتی اندک به شهر آمدند و کاخ ابوالعباس را محاصره کردند و سرانجام آن را به آتش کشیدند و در نیمهٔ شوال ۴۰۷ق/۱۷ مارس ۱۰۱۷م او را که بیش از ۳۲ سال نداشت به خواری کشتند. شورشیان پس از آن برادرزادهٔ فرمانروای مقتول، ابوالحارث محمدبن علی بن مأمون، را که جوانی هفده ساله بود بر تخت نشاندند و خود سررشتهٔ کارها را به دست گرفتند (بیهقی، ۶۷۶؛ عتبی، ۳۷۵؛ گردیزی، ۳۹۶). ابوالعباس خوارزمشاه پادشاهی بردبار و نیک‌نفس بود و از خشونت در گفتار و کردار احتراز داشت.

۴. ابوالحارث محمدبن علی بن مأمون بن محمد (حک ۴۰۷-۴۰۸ق/۱۰۱۷م)، وی پس از کشته شدن عمویش بر سر کار آمد. سلطان محمود که در بلخ مترصد فرصت بود، قتل داماد و نجات خواهر را دستاویز ساخت و آهنگ خوارزم کرد. در آغاز به سفارش خواجه احمد حسن وزیر، با خوارزمیان به نرمی رفتار کرد تا جان خواهرش به خطر نیفتد. پس فرستاده‌ای نزد امیران لشکر خوارزم گسیل داشت و از آنان خواست که قاتلان ابوالعباس را همراه خواهرش نزد او فرستند و خطبه به نامش بخوانند. البتگین بخاری و دیگر بزرگان خوارزم این شرایط را از ترس انتقام محمود پذیرفتند، امّا به جای قاتلان اصلی خوارزمشاه چند تن از افراد عادی را دربند کردند و به محمود پیام دادند که آمادهٔ تسلیم آنانند. امّا سلطان که قصد تصرف خوارزم داشت، کار جنگ را ساز کرد و روانهٔ خوارزم گردید. جنگی سخت درگرفت که به شکست قطعی خوارزمیان انجامید. البتگین بخاری، خمارتاش و شادتگین که سران شورشی لشکر خوارزم بودند، دستگیر شدند. محمود آنان را به زیر پای پیل انداخت و بکشت و پیکرشان را در شهر بگردانید و فرمود تا در شهر آواز دردهند که «هرکس خداوند خویش را بکشد، وی را سزا این باشد» (۵ صفر ۴۰۸ق/۳ ژوئیهٔ ۱۰۱۷م). پس همهٔ مأمونیان را دستگیر کرد و ولایت خوارزم را به حاجب خود آلتونتاش داد و از آنجا بازگشت (بیهقی، ۶۷۶ به بعد؛ عتبی، ۳۷۵ به بعد؛ گردیزی، همانجا؛ میرخواند، ۱۱۲/۴). بدین سان مأمونیان برافتادند و غزنویان بر خوارزم چیره گشتند.

دانش دوستی آل مأمون: فرمانروایان آل مأمون توجه خاصی به فضل و دانش داشتند و به رغم کوتاهی حکومت، دربار آنان در گرگانج مرکز دانشمندان بزرگ آن روزگار بود. خود مأمونیان نیز غالباً اهل فضل بودند. پس از انقراض آل عراق (ﻫ م)، دانشمندانی همچون ابوریحان بیرونی و ابونصر عراق که در نزد آنان بودند، به درگاه مأمونیان آمدند و به گرمی پذیرفته شدند. دانشمندان دیگری همچون ابوعلی سینا، ابوالخیر خَمّار و ابوسَهل مسیحی نیز در مجمع علمی آنجا گرد آمده بودند. بیرونی گذشته از پرداختن به تحقیقات علمی، در ادارهٔ حکومت نیز شرکت داشت و جزو مشاوران آل مأمون بود. نظامی عروضی در *چهارمقاله*، داستانی دربارهٔ دانشمندانی که پیرامون آل مأمون بودند، یاد کرده که با واقعیات تاریخی چندان سازگار نمی‌نماید. بر طبق نوشتهٔ او محمود غزنوی که آوازهٔ دانشمندان دربار ابوالعباس خوارزمشاه را شنیده بود، نامه‌ای به او نوشت و درخواست کرد که آنان را به دربار وی بفرستد. برخی از آنان درخواست محمود را پذیرفتند و نزد وی رفتند، لیکن دیگران تمایلی نشان ندادند و راه خراسان را در پیش گرفتند (ص ۷۶)، امّا چنانکه بیهقی تصریح کرده، بیرونی تا فتح خوارزم به دست محمود نزد خوارزمشاه بود و همراه محمود به غزنین رفت. ابونصر عراق نیز در زمان فتح خوارزم به فرمان وی به دار آویخته شد (سبکی، ۳۰۶). افزون بر دانشمندان یاد شده، ابومنصور ثعالبی نویسندهٔ *یتیمة‌الدهر* نیز مدتی را در دربار ابوالعباس گذراند و برخی از کتابهای خود را به نام او نوشت (بیهقی، ۶۶۹)، از آن میان *آداب‌الملوک الخوارزمشاهی* را که راهنمای حکومت است، تألیف و به ابوالعباس مأمون تقدیم کرد (ایرانیکا، I, 763). نیز ابوالحسین احمدبن محمد سهیلی که وزیر علی‌بن مأمون و ابوالعباس مأمون تا ۴۰۴ق/۱۰۱۳م بود، از افراد فاضل و علم‌دوستی است که در تشویق دانشمندان نقش مؤثری داشت.

مأمونیان به هنرهای دیگر از جمله معماری نیز علاقه داشتند. از بناهایی که آنان در شهر گرگانج ایجاد کردند یکی کاخ مأمون بود که نزدیک دروازهٔ حجاج قرار داشت. دروازهٔ این کاخ در سراسر خراسان مانند نداشت. علی‌بن مأمون هم کاخ دیگری در برابر کاخ پدر برافراشت. از آثار برجای ماندهٔ مأمونیان باید مناره‌ای را نام برد که در میان ویرانه‌های گرگانج کهنه دیده شده است. این مناره در ۴۰۱ق/۱۰۱۰م توسط ابوالعباس مأمون خوارزمشاه ساخته شده است (بارتولد، ۳۳۴/۱، حاشیه).

مآخذ: ابن‌اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۳۲/۹، ۲۶۴، ۴۲۲؛ ابن‌فضلان، احمدبن عباس، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۵ش، صص ۶۴-۶۵؛ اقبال، عباس، *تاریخ ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۲۵۹-۲۶۰؛ بارتولد، و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش، ۳۳۴/۱-۳۳۸، ۵۸۴-۵۸۹؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش، صص ۱۶۷-۱۷۰؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۲؛ زامباور، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۳۱۶؛ سبکی، تاج‌الدین، *طبقات الشافعیة*، مصر، ۱۹۶۴م؛ عتبی، ابونصر، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ابوالشرف ناصح‌بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۱۰۴-۱۰۵، ۱۲۵-۱۳۲، ۱۵۲، ۳۷۴-۳۷۶؛ گردیزی، عبدالحی‌بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۸ش، ۱۱۱/۴-۱۱۳؛ نظامی عروضی، احمد، *چهارمقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق، صص ۲۴۱-۲۴۵؛ نیز: *Iranica*.

سید علی آل داود

آل مُحْتاج، سلسله‌ای منسوب به محتاج بن احمد که از ۳۲۱ ق / ۹۳۳ م تا حدود ۳۸۱ ق / ۹۹۱ م زیر نظر و نفوذ سامانیان و مدت کوتاهی نیز به استقلال، در بخشهایی از خراسان و ری فرمان راند.

خاستگاه آل محتاج به روشنی دانسته نیست. اگر چه برخی آنان را از بازماندگان امرای کهن چَغانیان یا صَغانیان ــ شهری در ساحل

راست رود جیحون و بالای درهٔ چَغانرود یا رود زامل (لسترنج، ۴۶۸) و سُرخانرود کنونی (بارتولد، ۱۸۳/۱) ــ نامبردار به «چغان خدات» (معین، ۱۷۸، به نقل از نفیسی)، همچون «سامان خدات» و «گوزگانان خدات» در روزگار سامانیان، دانسته‌اند، ولی به دشواری می‌توان نظر قطعی در باب نژاد عربی یا ایرانی آنها ابراز کرد (فرای، ۱۵۲/۴؛ *ایرانیکا*, I/764)، خاصه که گردیزی از امیری به نام «محتاج» از خزاعیان یاد کرده که به دست عبدالجبار بن عبدالرحمن، والی شورشی خراسان در روزگار منصور خلیفه، کشته شد (صص ۲۷۴، ۲۷۵) و می‌بایست از بازماندگان فاتحان عرب آن دیار باشد.

از سر سلسلهٔ این دودمان، محتاج بن احمد، آگاهی چندانی در دست نیست، جز آنکه از سخن یاقوت (*معجم الادباء*، ۸۰/۳) می‌توان دریافت که در چغانیان امارت داشته است. همچنین درباب پسر او مظفربن محتاج و امارتش در چغانیان، اطلاعی در منابع یافت نشده است. شاید وی در خدمت امیران سامانی می‌زیسته است. برخی از فرزندان و نوادگان همین مظفر به شرح زیر به امارت رسیدند:

۱. **ابوبکر محمد بن مظفربن محتاج** (د ۳۲۹ ق / ۹۴۰ م)، نخستین کس از آل محتاج که امارت سراسر خراسان یافت. اولین بار در وقایع ۲۹۸ ق / ۹۱۰ م از او در منابع یاد شده است. در آن سال احمدبن‌اسماعیل سامانی آهنگ تصرف سیستان کرد و سپاهی با امیران بزرگ خود چون ابوبکر محمد بن مظفر و سیمجور دواتی به آن دیار فرستاد و آنان سیستان را از دست معدل صفاری بیرون آوردند (ابن اثیر، ۶۰/۸). گردیزی آن واقعه را در ۲۹۷ ق / ۹۱۰ م یادکرده است (ص ۳۲۶). در ۳۱۰ ق / ۹۲۲ م محمدبن مظفر از سوی نصربن احمد سامانی امارت فرغانه یافت و الیاس بن اسحاق را که بر سامانیان شوریده بود، سرکوب کرد (ابن اثیر، ۱۳۴/۸). وی پس از این واقعه، چندین سال امارت فرغانه داشت و به سبب کفایتی که از خود نشان داد، به سپهسالاری سامانیان دست یافت. در ۳۱۷ ق / ۹۲۹ م که برادران نصربن‌احمد بر او شوریدند و بر بخارا چیره شدند، محمد بن مظفر با سمت سپهسالاری خراسان در گرگان مقام داشت (نک: گردیزی، ۳۳۶، که تعیین وی را به سپهسالاری در ۳۳۰ ق / ۹۴۲ م نوشته است). چون وی از شورش آگاه شد، به نیشابور رفت. در آغاز به دعوت ابو زکریا یحیی، برادر نصر بن احمد جواب مساعد داد، ولی سپس ماکان کاکی را در نیشابور نشاند و خود وانمود کرد که به نزد یحیی می‌رود، اما به پوشنگ و هرات رفت و بر آن دو شهر استیلا یافت و به سوی چغانیان که پسرش ابوعلی برآنجا فرمان می‌راند، متوجه شد. یحیی سپاه به آن سوی فرستاد. محمد آن سپاه را در هم شکست و با سپاهی که پسرش ابوعلی به مدد او فرستاده بود، روی به بلخ نهاد و منصور بن‌قراتکین شورشی را به سختی سرکوب کرد. سپس به چغانیان بازگشت و امیر نصر را از پیروزی خود آگاه ساخت. امیر نصر نیز حکومت بلخ و طخارستان را به محمد بن مظفر باز نهاد و وی آن را به پسرش ابوعلی داد و خود به نصر پیوست (ابن اثیر، ۲۱۰/۸، ۲۱۱).

در ۳۲۳ ق / ۹۳۵ م که وشمگیر زیاری رقیب سر سخت سامانیان در ری استقرار یافت، محمد بن مظفر به فرمان خداوندگار خود رهسپار قومس شد تا به گرگان و ری بتازد. از سوی دیگر نصر بن احمد از ماکان کاکی که در کرمان بود، خواست به سپهسالار خراسان بپیوندد. ماکان روی به دامغان نهاد، ولی در راه گرفتار بانخین (یا بانجین) دیلمی از یاران وشمگیر شد (گردیزی، ۱۹۵) و از محمد که اینک در بسطام بود، مدد خواست. وی نیز سپاهی به مدد فرستاد و سفارش کرد تا خود او نرسیده، دست به جنگ نگشایند، اما آنان با بانخین به جنگ پرداختند و شکست خوردند و به نزد محمد بازگشتند. محمد از آنجا آهنگ گرگان کرد. بانخین به تعقیب وی پرداخت. محمد به نیشابور بازگشت و امارت آن دیار را به ماکان واگذاشت (ابن اثیر، ۳۰۴/۸؛ قس: گردیزی، ۱۹۵). اما ماکان که خود داعیهٔ استقلال داشت و در حقیقت زیر نظر محمد در نیشابور می‌زیست، سال بعد به بهانهٔ بازگرداندن تنی چند از یارانش که گریخته بودند، اجازهٔ خروج گرفت. چون به اسفراین رسید، سپاه به گرگان فرستاد و آن دیار را تسخیر کرد و خود علم طغیان برافراشته به سوی نیشابور تاخت. یاران محمد از مقابله با ماکان سرباز زدند و محمد که خود را ناتوان دید، به سرخس گریخت. با اینهمه، ماکان نیز از بیم توطئهٔ سپاه بر ضد خود، پیشروی نکرد و به گرگان بازگشت (ابن اثیر، ۳۲۷/۸). از آن پس محمد بن مظفر در سپهسالاری و امارت خراسان روزگار می‌گذراند تا در ۳۲۷ ق / ۹۳۹ م به سختی بیمار شد و از کار فرو ماند. نصربن احمد سامانی او را به بخارا خواند و پسرش ابوعلی را امارت و سپهسالاری خراسان‌داد (گردیزی،۳۳۷). محمدبن‌مظفردر ۳۲۹ق/۹۴۰م درگذشت و در چغانیان به خاک سپرده شد.

ابوبکر محمد بن مظفر، گذشته از آنکه مردی جنگاور بود، به ادب و دانش هم توجه داشت و دانشمندان را گرد خویش فراهم می‌آورد. از جمله احمد بن سهل بلخی کتابی در تعاریف فلسفه موسوم به *شرح ماقیل فی حدود الفلسفة* برای وی نوشت (یاقوت، *معجم الادباء*، ۶۸/۳) و ابوعلی سلّامی نیشابوری که در زمرهٔ اطرافیان وی بود، کتاب *اخبار ولاة خراسان* را که منبع گردیزی و ابن اثیر در تاریخ خراسان است (بارتولد، ۵۱/۱، ۵۲)، برای محمد بن مظفر تألیف کرد (ثعالبی، ۹۵/۴).

۲. **ابوعلی احمد بن محمد بن مظفر بن محتاج** (د ۳۴۴ ق/۹۵۵م)، بزرگ‌ترین امیر این سلسله. وی در چغانیان زاده شد (ابن حوقل، ۳۹۴) و در کنار پدر رشد یافت. نخستین بار در ۳۱۷ ق/ ۹۲۹ م از او به عنوان امیر چغانیان یاد شده است. در همین سال بود که پدرش محمد ابن مظفر از سوی نصر بن احمد حکومت بلخ و طخارستان یافت و امارت آن دو شهر را به وی باز نهاد. سال بعد وقتی جعفر بن ابی داوود امیر خُتل بر سامانیان شورید، ابوعلی احمد به مقابله رفت و او را دستگیر کرد و به بخارا فرستاد (ابن اثیر، ۲۲۲/۸).

در ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م شعبده بازی در چغانیان ادعای پیامبری کرد و

خلقی بسیار گرد او را گرفتند. ابوعلی محتاج سپاهی به سرکوب او فرستاد و آنها شعبده باز را گرفتند و سر بریدند و بسیاری از پیروانش را کشتند (همو، ۲۸۹/۸، ۲۹۰). ابوعلی همچنان در چغانیان بود تا در ۳۲۷ ق / ۹۳۹ م پس از عزل پدرش از سوی نصر بن‌احمد سامانی، امارت و سپهسالاری خراسان را در دست گرفت. اما ابوعلی مسکویه (۲۷۶/۱) در وقایع سال ۳۲۱ ق / ۹۳۳ م از ابوعلی به عنوان سپهسالار خراسان نام برده است و فرای (۱۳۰/۴) او را درحدود ۳۱۸ ق/۹۳۰م والی خراسان دانسته است، اما هیچ یک از این دو با منابع و قراین تاریخی سازگار نیست و او در آن ایام فقط امارت چغانیان را داشته است. در ۳۲۸ ق / ۹۴۰ م که ماکان کاکی درُ گرگان بر سامانیان شورید، ابوعلی به آن سوی تاخت و ماکان را در محاصره گرفت. بسیاری از مردان ماکان به ابوعلی پیوستند و ماکان از وشمگیر مدد خـواست. وشمگیـر سردار خود شیرج بن نعمـان را گسیـل داشت (مرعشی، ۱۲۵) و این یکی در صلح کوشید. ماکان با استفاده از فرصت به طبرستان گریخت و ابوعلی بر گرگان چیره شد و ابراهیم بن سیمجور را به امارت آنجا گماشت. سپس در محرم ۳۲۹ ق / اکتبر ۹۴۰ م در پاسخ به درخواست رکن الدوله و عمادالدولهٔ دیلمی که او را بر ضد وشمگیر و ماکان وعدهٔ مساعدت داده بودند تا ری را تسخیر کند و به آل بویه واگذارد (ابن اثیر، ۳۵۹/۸، ۳۶۱، ۳۶۹)، گرگان را به سوی ری ترک گفت. وشمگیر از ماکان یاری خواست و او از طبرستان به ری آمد. در نبردی که میان ابوعلی و ماکان و وشمگیر در گرفت، ماکان کشته شد و وشمگیر به طبرستان گریخت و ابوعلی بر ری چیره گشت (ابوعلی مسکویه، ۴/۲ـ۵) و پسر ماکان را با ۹۰۰ مرد دیلمی اسیر کرد و به بخارا فرستاد (گردیزی، ۳۳۸). سال بعد از ری سپاه به بلاد جبل فرستاد و بر قم و کرج و قزوین و ابهرو زنجان و همدان و نهاوند و دینور تا حدود حلوان چیره شد (۳۳۰ ق / ۹۴۱ م) و همهٔ این نواحی را پیوستِ قلمرو سامانیان کرد (ابن‌اثیر، ۳۸۸/۸). در همان سال ابوعلی به یاری حسن بن فیروزان امیرساری که از مقابل وشمگیر گریخته و از وی مدد خواسته بود، بر وشمگیر تاخت و او را به محاصره گرفت، اما صلح شد و مقرر گشت که وشمگیر به فرمان امیر سامانی گردن نهد. ابوعلی سال بعد به گرگان رفت (گردیزی، ۳۳۸) و چون خبر مرگ نصربن احمد سامانی را دریافت، به خراسان بازگشت (ابن اثیر، ۳۸۹/۹). به روایت دیگر، ابوعلی در هنگام محاصرهٔ وشمگیر، از درگذشت خداوندگار خود آگاه شد و به آشتی گردن نهاد (ابوعلی مسکویه، ۷/۲؛ مرعشی، ۱۷۲). حسن بن فیروزان که امیدوار بود ابوعلی پس از پیروزی بر وشمگیر، قلمرو او را به وی دهد، از آشتی میان آن دو سخت بی‌تاب شد و در میان راه گرگان به خراسان بر ابوعلی تاخت و حاجب او را کشت، ولی سرانجام به گرگان بازگشت و بر آنجا چیره شد (ابوعلی مسکویه، ۷/۲، ۸).

پس از آنکه ابوعلی به خراسان بازگشت، رکن‌الدولهٔ دیلمی که رقیبی در برابر خود نمی‌دید، بر ری چیره شد. اما این معنی بر نوح بن نصر سامانی گران افتاد و او در ۳۳۳ ق / ۹۴۴ م ابوعلی را به فتح ری فرستاد. در راه گروهی از سپاهیانش به سرکردگی منصور بن‌قراتکین از امرای نوح واپس کشیدند، ولی ابوعلی به پیشروی ادامه داد و چون کردان هم به او خیانت کردند، از رکن الدوله شکست خورد و به نیشابور بازگشت (ابن اثیر، ۴۴۳/۸). اما نوح دست از پیکار باز نداشت و در همان سال ابوعلی را باز به ری فرستاد. رکن الدوله بیمناک شد و گریخت. همزمان با تسخیر بغداد به دست معزالدوله، ابوعلی محتاج بر سراسر ایران مرکزی چیره شد. با اینهمه، بر خلاف انتظار پاداشی که از امیر سامانی چشم می‌داشت، از امارت خراسان عزل شد و ابراهیم سیمجور به جای او نشست (ابن اثیر، ۴۴۴/۸). سبب این امر آن بود که چون ابوعلی به ری تاخت، رکن‌الدوله از عمادالدوله یاری خواست و این یکی نیرنگی در چید و نامه به نوح فرستاد که وی هر سال ۱۰۰٬۰۰۰ دینار بیش از آنچه ابوعلی از درآمد ری خواهد پرداخت، به نوح می‌پردازد، بدان شرط که وی دست از حمایت ابوعلی بردارد. از آن سوی نیز ابوعلی را از نیرنگ نوح برحذر داشت و نوح نیز به صلاحدید امرای مخالف ابوعلی در خراسان، نه تنها پیشنهاد عمادالدوله را پذیرفت بلکه افراد آل محتاج را در بند کرد و برخی را کشت (ابوعلی مسکویه، ۱۰۰/۲، ۱۰۱). نیز گفته‌اند که نوح به سبب شکایتهای مردم از بدسیرتی کارگزاران ابوعلی در خراسان (گردیزی، ۳۴۰) که ظاهراً می‌بایست به تحریک امرای مخالف صورت گرفته باشد، او را از امارت خراسان بر کنار کرد. از آن سوی سپاه ابوعلی به سبب بد کرداریِ شخصی که امیر سامانی برای نظارت برامور سپاه همراه ابوعلی گسیل داشته بود (بارتولد، ۵۲۷/۱)، طغیان کرد (گردیزی، ۱۹۹). این همه باعث شد که ابوعلی در برابر کردار نوح برادر خود ابوالعباس را به حکومت همدان فرستد و خود به درخواست سپاه، ابراهیم بن احمد سامانی عموی نوح را از عراق بخواند و با او بیعت کند (۳۳۴ ق / ۹۴۵ م). به این ترتیب، پیش بینی امیر نصر که گفته بود فرزندانش قدر ابوعلی را نشناسند و او را بیازارند و او عصیان کند (نفیسی، ۲۳۱، به نقل از *جوامع الحکایات*)، راست آمد. ابوعلی در همدان به ابراهیم پیوست و هر دو به ری رفتند. در آنجا دانست که برادرش ابوالعباس بر او غدر ورزیده و نوح را از واقعه آگاهانیده است. پس بی‌درنگ والیانی بر ری و جبال گماشت و خود به نیشابور رفت (ابن اثیر، ۴۵۹/۸) و در ۳۳۵ ق / ۹۴۶ م وارد آنجا شد و از آنجا همراه با ابراهیم به مرو تاخت. نوح به بخارا و از آنجا به سمرقند واپس نشست و ابوعلی برمرو و بخارا چیره شد و خطبه به نام ابراهیم سامانی کرد، اما ابراهیم به تحریک مخالفان که وی را از نیرنگ ابوعلی بیم می‌دادند (ابوعلی مسکویه، ۱۰۳/۲)، تصمیم گرفت به سود نوح کنار رود و خود سپهسالاری او را به عهده گیرد.

گفته‌های ابن‌اثیر و گردیزی و میرخواند در اینجا با یکدیگر متناقض است. طبق گفتهٔ ابن اثیر، ابراهیم با بخاراییان بر صلح با نوح

همداستان شد، ولی ابوعلی پیش از ورود نوح به بخارا، آنها را درهم شکست و خواست شهر را به آتش کشد، ولی به خواهش بزرگان بخارا از آن رای بازگشت (۴۶۰/۸)، اما میرخواند (۴۷/۴) بر آن است که پیش از آن، ابراهیم به نوح پیوست و در جنگی که روی داد، ابوعلی هر دو را درهم شکست. گردیزی دربارهٔ این جنگ سخن نمی‌گوید، ولی از حرکت نوح از بخارا به سمرقند و گرویدن ابراهیم به او و نیز عزم ابوعلی بر آتش زدن شهر یاد می‌کند (صص ۱۹۹، ۲۰۰) و خاطر نشان می‌سازد که ابوعلی پس از آن ابوجعفر محمدبن نصر بن احمد برادر نوح را به امارت برداشت و خطبه به نام او کرد. آنگاه بخارا را به ابوجعفر سپرد و خود وانمود کرد که به سمرقند می‌رود، اما به چغانیان رفت. پس از خروج او ابراهیم و ابوجعفر محمدسامانی از نوح امان خواستند و فرمانبرداری نمودند. نوح به بخارا بازگشت (همو، ۳۴۱، ۳۴۲) و برای سرکوب ابوعلی لشکر آراست. ابوعلی نیز با سپاه به بلخ رفت و از آنجا روی به سوی بخارا نهاد. در خرتنگ (بارتولد، ۵۲۹/۱: خرجنگ) جنگ درگرفت (۳۳۶ ق / ۹۴۷ م) و ابوعلی شکست خورد و به چغانیان بازگشت (گردیزی، ۳۴۳، ۳۴۴) و سپس از امیر ختلان یاری خواست و خود با لشکر به ترمذ و بلخ و گوزگانان و طخارستان رفت و آن نواحی را به زیر فرمان آورد و سرانجام به سمنگان رسید و همهٔ امرای نواحی مسیر علیای جیحون را بر سامانیان شوراند (بارتولد، ۵۳۰/۱). نوح نیز سپاه به چغانیان فرستاد. ابوعلی به سرعت بازگشت و به مقابله پرداخت، ولی شکست خورد و به شومان رفت. لشکر نوح وارد چغانیان شد و پس از ویران کردن مقر ابوعلی در پی وی روان گشت. ابوعلی در راه بر آنها تاخت و پیوندشان را با بخارا برید. در جمادی‌الثانی ۳۳۷ ق /دسامبر ۹۴۸ م سپاه نوح خواهان صلح شد و ابوعلی با استفاده از فرصت، صلح را پذیرفت و مقرر شد که پسر خود ابوالمظفر عبدالله را به گروگان نزد نوح فرستد (ابن اثیر، ۴۶۳/۸؛ گردیزی، ۳۴۶). سپس خود به چغانیان رفت و تا ۳۴۰ ق/۹۵۱م در آنجا ماند. در آن سال امیر نوح پس از مرگ ابوالمظفر عبدالله و درگذشت منصور بن قراتکین امیر خراسان، خلعت به نزد ابوعلی فرستاد و سپهسالاری خراسان را به وی واگذاشت وری را نیز به تیولش داد. ابوعلی نیز پسر دیگر خود ابومنصور را به حکومت چغانیان و ترمذ گماشت و خود به نیشابور رفت (ابن اثیر، ۴۹۳/۸). در ۳۴۲ ق / ۹۵۳م که وشمگیر از نوح بر ضد رکن‌الدوله یاری خواست، وی ابوعلی را به ری فرستاد. رکن‌الدوله به مقابله آمد و چند ماه پیکار بود. چون زمستان رسید، ابوعلی به ناچار به صلح گردن نهاد و مقرر شد که رکن‌الدوله هر سال ۲۰۰٬۰۰۰ دینار به نزد نوح فرستد. آنگاه ابوعلی به خراسان بازگشت، اما نوح که از این صلح دلخوش نبود، خاصه که وشمگیر نیز ابوعلی را به سازش متهم کرده بود، از او در خشم شد و سپهسالاری و امارت خراسان را از او باز گرفت. ابوعلی گروهی از بزرگان نیشابور را به وساطت فرستاد و چون سود ندید، بر نوح شورید و در نیشابور خطبه به نام خود کرد. از سوی دیگر به پایمردی نوح، میان وشمگیر و حسن بن فیروزان صلح افتاد و آن دو برضد ابوعلی همداستان شدند. نوح نیز بکر بن مالک فرغانی را امارت خراسان داد و روانهٔ آن دیار ساخت. ابوعلی که خطر را احساس کرده بود، از خراسان به قصد ری بیرون رفت. رکن‌الدوله در ری او را به گرمی پذیرفت و به توسط برادرش معزالدوله در بغداد، از خلیفه فرمان حکومت خراسان را برای او گرفت.

ابوعلی که اینک به فرمان خلیفه دلگرم بود، با سپاهی که رکن‌الدوله به او داده بود، به نیشابور بازگشت و در آنجا خطبه به نام خلیفهٔ عباسی کرد (ابن اثیر، ۵۰۴/۸ ـ ۵۰۷). در این میان نوح درگذشت (۳۴۳ ق/۹۵۴م) و پسرش عبدالملک پس از استقرار برتخت، مأموریت بکر بن مالک را تأیید کرد و او از بخارا به نیشابور رفت تا ابوعلی را براند. یاران ابوعلی از گردش پراکنده شدند و او به ناچار دوباره نزد رکن‌الدوله گریخت و چندی بعد همراه او به گرگان حمله برد و آن دیار را از دست وشمگیر به درآورد و سپس برای تحقق هدف نهایی خود که چیرگی بر خراسان بود، به ری بازگشت، ولی چندان نماند و در وبایی که در ۳۴۴ ق /۹۵۵م وی را فروگرفت، همراه پسرش درگذشت. پیکر او را به چغانیان بردند و در همان جا به خاک سپردند (همو، ۵۱۲/۸). یاقوت ویرانی دژ استوناوند در ری را در سال ۳۵۰ ق / ۹۶۱م به این ابوعلی نسبت می‌دهد (*معجم البلدان*، ۲۴۴/۱)، حال آنکه مسلم است که وی در آن تاریخ زنده نبوده است.

ابوعلی نیز چون پدر، دانشمندان و نویسندگان را گرامی می‌داشت. چنین می‌نماید که خود نیز از دانش بی‌بهره نبوده است، چه احمد بن سهل بلخی کتاب *اجوبة ابی علی بن محتاج* را در پاسخ پرسشهای وی نوشت (همو، معجم *الادباء*، ۶۷/۳) و شعیابن فریغون کتاب *جوامع العلوم* خود را به نام ابوعلی احمد چغانی تألیف کرد (خدیو جم، ۱۵۰). نیز ابوالقاسم اسکافی، نخست از کاتبان وی بود. عوفی (۲۷/۱) او را «امیر عالم» و «جهان علم» نامیده است.

۳. **ابوالعباس فضل بن محمدبن مظفر بن محتاج.** وی از سوی برادرش ابوعلی احمد ــ آنگاه که سر از اطاعت نوح سامانی برتافت ــ به امارت همدان و جبال گماشته شد و خود نیز نهاوند و دینور را به اطاعت در آورد و رؤسای اکراد به او پیوستند، اما امارتش چند ماه بیش دوام نیافت، چه پس از آنکه ابوعلی احمد با ابراهیم برادر نوح بیعت کرد، ابوالعباس به برادر خود خیانت ورزید و به نوح آگهی داد. ابوعلی نیز او را گرفت و به زندان افکند (۳۳۴ق/۹۴۵م). سال بعد که ابوعلی از نیشابور آهنگ مرو کرد، ابوالعباس از زندان گریخت و به کوهستان رفت. سپس کسانی را به گرد خویش فراهم آورد و به نیشابور تاخت و چون از محمدبن عبدالرزاق، عامل برادرش در نیشابور شکست خورد، به بخارا نزد نوح پناه برد (ابن اثیر، ۴۵۹/۸، ۴۶۱). نوح نیز سرداری سپاه خویش را در نبرد با ابوعلی به وی سپرد. در نخستین جنگ، ابوعلی شکست خورد (۳۳۶ق/۹۴۷م). سپس که نوح لشکر دیگری در پی ابوعلی به بلخ و طخارستان فرستاد، گروهی

از سرداران سپاه، نوح را آگاهانیدند که فضل به برادر خود گرایش یافته است. نوح نیز فرمان داد تا او را گرفته به بخارا فرستادند و به زندانش افکندند (همو، ۴۶۲/۸، ۴۶۳). از آن پس آگاهی دیگری از او در دست نیست.

۴. **ابوالمظفرعبدالله بن احمد بن محمدبن مظفر بن محتاج** (د ربیع الاول ۳۴۰ق/اوت ۹۵۱م). وی هیچ گاه امارت قابل ذکری نداشت و همواره در رکاب پدرش ابوعلی احمد با دشمنان می‌جنگید. در ۳۳۷ق/ ۹۴۹م که ابوعلی با نوح صلح کرد، پسر خود ابوالمظفر را به گروگان نزد امیر سامانی فرستاد. نوح از او به گرمی استقبال کرد و خلعت داد و در زمرهٔ ندیمان خود برگزید (گردیزی، ۳۴۶). وی نزد نوح بماند تا در ۳۴۰ق/۹۵۱م در بخارا از اسب فرو افتاد و درگذشت و پیکرش را به چغانیان بردند و به خاک سپردند (ابن اثیر، ۴۹۲/۸).

۵. **ابومنصور بن احمدبن محمد بن مظفربن محتاج**. در ۳۴۰ق/ ۹۵۱م که ابوعلی احمد سپهسالاری و امارت خراسان را بازیافت، پسر خود ابومنصور را به حکومت ترمذ و چغانیان گماشت (همو، ۴۹۳/۸؛ قزوینی، ۱۶۵). از آن پس از او در منابع یادنشده است. بارتولد (۵۱۹/۱) حدس می‌زند که وی همان عارض ابومنصور چغانی است که بر اثر تبلیغات داعی فاطمی به مذهب شیعه گروید. ابن اثیر (۵۱۲/۸) تصریح کرده که ابوعلی احمد و پسرش در وبای ری درگذشتند، ولی او نام این پسر را یاد نکرده است. احتمال دارد که مراد، ابومنصور باشد که پس از عزل پدرش از امارت خراسان، با وی به ری رفت و در همان جا درگذشت.

۶. **ابوالمظفر طاهر بن فضل بن محمد بن مظفر بن محتاج** (مق ۳۸۱ ق/۹۹۱م). گردیزی (ص ۳۶۸) کنیهٔ او را ابوالحسن گفته است. او برادرزادهٔ ابوعلی احمد بود. یک چند از سوی سامانیان به جای ابوالمظفر احمد بن محمد امارت چغانیان یافت و به قولی خود آن دیار را از ابوالمظفر احمد گرفت (عتبی، ۹۴). ابوالمظفر احمد با فایق‌خاصه همداستان شد و در جنگی که میان او و طاهر درگرفت، ابوالمظفر طاهر کشته شد.

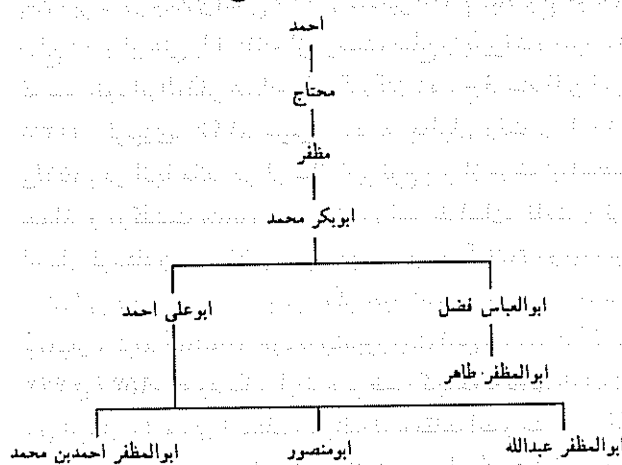
ابوالمظفر طاهر امیری فاضل و هنر پرور و خود نیز اهل شعر و سخن بود و به قول عوفی (۲۷/۱) «هم بر ممالک چغانیان ملک و هم در ولایت هنر و بیان سلطان بود». اما گفتهٔ همو که ابوالمظفر طاهر در ۳۷۷ ق/۹۸۷ م در گذشته است، با آگاهیهای تاریخی تناقض آشکار دارد. از شعرای پارسی گوی آن روزگار، منجیک ترمذی و لبیبی سیدالشعراء، مداح وی بوده‌اند (قزوینی، ۱۸۶؛ بهار، ۱۵۳/۳). ابیات بسیاری نیز از ابوالمظفر طاهر بر جای است (اسدی طوسی، ۱۷۳، ۲۱۳، ۲۱۷).

۷. **ابوالمظفر احمد بن محمد، یا محمدبن احمد** (عتبی، ۹۴). آنگاه که فایق خاصه برامیر نوح‌سامانی شورید، وی حکومت چغانیان‌داشت. ظاهراً به سبب گرایش ابوالمظفر احمد به فایق، نوح او را از امارت آن دیار عزل کرد و ابوالمظفر طاهر بن فضل را امارت داد (قس: عتبی، ۹۴). اما ابوالمظفر احمد با فایق همداستان شد و بر طاهر تاخت. طاهر در جنگ کشته شد (۳۸۱ ق/۹۹۱م) و ابوالمظفر احمد امارت چغانیان را به دست گرفت (گردیزی، ۳۶۸؛ عتبی، ۹۴). از آن پس آگاهی روشنی از او در دست نیست.

در حملهٔ سلطان محمود غزنوی به ماوراءالنهر در ۴۱۵ ق/۱۰۲۴ م امیران آن حدود و از جمله امیر چغانیان به وی پیوستند (گردیزی، ۴۰۵). اگر چه گفته‌اند که ابوالمظفر احمد در روزگار محمود غزنوی امارت چغانیان داشت (فرای، ۱۵۲/۴)، ولی مسلم نیست که مراد گردیزی از «امیر چغانیان» همو بوده باشد.

ابوالمظفر را برخی پسر و پاره‌ای نوادهٔ ابو علی احمد گفته‌اند که در هر حال نام کامل وی ابوالمظفر احمدبن محمد نمی‌تواند درست باشد. اگر به استناد شعر منجیک ترمذی (رادویانی، ۵۸) که او را «ابوالمظفر شاه چغانیان احمد» نامیده، نام خود او را احمد پسر ابوعلی احمد بدانیم، نام کامل وی می‌بایست احمد بن احمدبن محمد باشد. شاید به استناد قول عتبی (ص ۹۴) نام او را محمد بن احمد یعنی پسر دیگر ابو علی احمد دانسته‌اند (معین، ۱۸۶ ـ ۱۸۷). ذکر نام وی به شکل «ابوالمظفر محمدبن احمد فریغونی» در یکی از نسخه‌های ترجمهٔ تاریخ یمینی منشأ اشتباه پاره‌ای از پژوهشگران شده که او را از فریغونیان بر شمرده‌اند (مینورسکی، ۱۸۷، مقدمه)، حال آنکه در نسخه‌های دیگر و نسخه‌ای که پایهٔ چاپ تهران آن کتاب (بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵ ش) بوده است، صریحاً وی را ابوالمظفر محمدبن احمد بن محتاج نامیده است.

نسب نامهٔ آل محتاج



ابوالمظفر یکی از بزرگ‌ترین پشتیبانان ادب پارسی در روزگار خود بود. شاعران بزرگی چون دقیقی و فرخی و منجیک ترمذی او را مدح گفته‌اند. فرخی با قصیدهٔ «با کاروان حله برفتم زسیستان» به قصد دربار او از سیستان بیرون شد و با قصیدهٔ معروف «چون پرند نیلگون بر روی پوشد مرغزار» در نزد امیر کارش بالا گرفت (نظامی عروضی، ۵۸، ۵۹). شاید هم با توجه به بیتی از همین قصیده: «فخر دولت

بوالمظفر شاه با پیوستگان ...»، بعدها کسانی او را فخرالدوله گفته‌اند. اما به نظر نمی‌رسد که وی چنین لقبی داشته است. پایان کار ابوالمظفر دانسته نیست، چنین می‌نماید که با به سر رسیدن امارت او، حکومت آل محتاج در چغانیان بر افتاده باشد؛ اگر چه در روزگار سلطان مسعود غزنوی از کسی به نام ابوالقاسم والی چغانیان و داماد سلطان یاد شده است (بیهقی، ۴۶۵)، ولی نسبت او با آل محتاج معلوم نیست.

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۸/فهرست؛ ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، *صورة الارض*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمد روز، مصر، ۱۹۱۵ م، ۱۰۲/۲ ـ ۱۱۳؛ اسدی طوسی، علی بن احمد، *لغت فرس*، به کوشش عباس اقبال، ۱۳۱۹ ش؛ بار تولد، و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش، ۵۲۸/۱؛ بهار، محمدتقی، «قصیدهٔ لبیبی»، *آینده*، س ۳، شم ۲، مهر ۱۳۲۳ ش؛ بیهقی، ابوالفضل محمد، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ثعالبی، ابومنصور، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالفکر؛ *حدود العالم*، به کوشش ولادیمیر مینورسکی، لندن، ۱۹۳۷ م؛ خدیوجم، حسین، «کتاب جوامع العلوم»، *نامهٔ مینوی*، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ رادویانی، محمدبن عمر، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹ م؛ عتبی، ابونصر محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳ م؛ فرای، ر. ن.، «سامانیان»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۱۵۳/۴؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *چهارمقالهٔ* نظامی عروضی، لیدن ۱۹۰۹؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لسترنج، گ.، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مرعشی، ظهیر الدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ معین، محمد، تعلیقات بر *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ میرخواند، محمد ابن خواند شاه، *روضة الصفا*، تهران ۱۳۳۹ ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نفیسی، سعید، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یاقوت، *معجم الادباء*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰ م؛ نیز: *Iranica*.

صادق سجادی

آلِ مُحَمَّد (ص)، نک: اهل بیت.

آلِ مِرداس، خاندانی از امیران عرب از بنی‌کلاب که از ۴۱۴ تا ۴۷۲ ق /۱۰۲۳ تا ۱۰۷۹ م در حلب فرمان راندند.

زمینهٔ تاریخی: در سدهٔ ۵ ق /۱۱ م سرزمین شام صحنهٔ برخورد دو نیروی سیاسی ــ مذهبی عباسیان و فاطمیان مصر بود. در این میان، امیران محلی گاهی به طرفداری از این و زمانی به جانبداری از آن برمی‌خاستند و بدین‌گونه وضع خود را استوار می‌ساختند. گاه نیز از این اختلافات بهره‌گرفته، دم از استقلال می‌زدند. این کشمکش، در حلب آشکارتر بود و شهر پیوسته میان نیروهای متخاصم دست به دست می‌گشت. ساکنان حلب و پیرامون آن، که ازقبایل گوناگون عرب‌بودند، با بهره‌گیری از فرصتهایی که پیش می‌آمد، بدرفتاری و عهدشکنی فاطمیان را بهانه می‌ساختند و بر فرمانروایان خود می‌شوریدند. ابوعلی صالح‌بن مرداس از این وضع بهره گرفت و در پی شورش مردم بر ضدّ ابونصربن لؤلؤ فرمانروای حلب و چیرگی فاطمیان، بر حلب دست یافت و حکومت خاندان مرداس را بنیاد نهاد. پس از آنکه نیروی تازه‌نفس ترکان سلجوقی روی کار آمد و از عباسیان جانبداری کرد، نفوذ فاطمیان در سرزمین شام روی به کاهش نهاد و کفهٔ ترازو به سود عباسیان چربید. فرمانروایان آل مرداس چون چنین دیدند، ناچار شدند که در حلب به نام خلیفهٔ بغداد و سلطان سلجوقی خطبه بخوانند. این پیشامد از یک سوی و نفوذ فزایندهٔ سلجوقیان از سوی دیگر، سلسلهٔ آل مرداس را ناتوان ساخت و زمینهٔ فروپاشی آن را فراهم آورد.

فرمانروایان:

۱. اسدالدوله ابوعلی صالح بن مرداس (حک ۴۱۴ ـ ۴۲۰ ق /۱۰۲۳ ـ ۱۰۲۹ م)، بنیادگذار این سلسله. در حدود ۴۱۲ ق /۱۰۲۱ م با یاران خود به اطراف حلب آمد. در آغاز کار از آشفتگی اوضاع، که پس از مرگ سعدالدولهٔ حمدانی پدید آمده بود، بهره برگرفت و بر رَحْبه دست یافت و از الحاکم بأمرالله، خلیفهٔ فاطمی مصر (۳۸۶ ـ ۴۱۱ ق /۹۹۶ ـ ۱۰۲۰ م) لقب اسدالدوله گرفت. سپس در صدد گسترش حوزهٔ قدرت خود و چیرگی بر شهر حلب برآمد. پس از آنکه فرمانروای حلب ــ مرتضی‌الدوله ابونصربن لؤلؤ جراحی که از سوی فاطمیان مصر فرمان می‌راند ــ به وعده‌هایی که به بنی کلاب داده بود، عمل نکرد، میان آنان اختلاف افتاد و رفته رفته دامنهٔ اختلاف بالا گرفت. در این میان، صالح به کمک پیران بنی‌کلاب و با بهره‌وری از ناخرسندی مردم شهر از فرمانروایی فاطمیان، در ۴۱۴ ق /۱۰۲۳ م بر حلب دست یافت و پس از چندی دامنهٔ متصرفاتش به حمص، بعلبک، صیدا و عانه کشید. ۶ سال پس از آن، الظاهر لاعزاز دین‌الله، خلیفهٔ فاطمی مصر (۴۱۱ ـ ۴۲۷ ق /۱۰۲۰ ـ ۱۰۳۶ م)، امیر الجیوش انوشتکین دِزْبَری ــ منسوب به دِزْبَر ابن‌اویتم دیلمی ــ را که از سوی فاطمیان بر دمشق فرمان می‌راند، به جنگ صالح فرستاد. دو لشکر در ناحیهٔ اُقْحُوانه ــ جایی در اردن نزدیک دریاچهٔ طبریّه ــ به هم رسیدند و در نبردی که در جمادی‌الاول ۴۲۰ ق / مه ۱۰۲۹ م درگرفت، صالح و پسر کوچک او کشته شدند. پس از این رویداد، نصر پسر بزرگ صالح که از جنگ جان به‌در برده بود، به حلب بازگشت و سررشتهٔ کارها را به دست گرفت.

۲. شبل‌الدوله ابو کامل نصربن صالح بن مرداس (حک ۴۲۰ ـ ۴۲۹ ق /۱۰۲۹ ـ ۱۰۳۸ م)، پس از کشته شدن پدر، نخست شهر حلب را گرفت، ولی قلعهٔ حلب در دست برادرش معزالدّوله ثمال بود که با او مخالفت می‌ورزید. سرانجام با میانجیگری پیران قبیله‌های عرب، قرار شد نصر در حلب فرمان راند و معزالدوله در بالس و رَحبه. نصر در ۴۲۱ ق /۱۰۳۰ م قلعهٔ حلب را نیز تصرف کرد.

شبل‌الدوله در دوران فرمانروایی خود با سپاهیان دولت بیزانس درگیریهایی پیدا کرد. سرانجام چنین مقرر شد که شبل‌الدوله سالانه ۵۰۰٬۰۰۰ دینار برابر با ۸٬۰۰۰ مثقال زر، در دو نوبت به رومیان بپردازد و صلح در میان برپا گردد. در ۴۲۳ ق /۱۰۳۲ م وی بر دروزیان جبل‌السُّماق که سر به شورش برداشته بودند، چیره شد و آشوب فرونشست. فرمانروایی شبل‌الدوله تا ۴۲۹ ق /۱۰۳۸ م ادامه یافت و در شعبان /مهٔ همین سال المستنصر بالله فاطمی (۴۲۷ ـ ۴۸۷ ق /۱۰۳۶ ـ

۱۰۹۴م) سپاهی به سرداری انوشتکین دزبری به جنگ او فرستاد. در نبردی که در ناحیهٔ حماة روی داد، نصر شکست خورد و کشته شد.

در پی این واقعه، انوشتکین دزبری حلب را گرفت و از رمضان ۴۲۹ تا ربیع‌الاول ۴۳۳ ق /ژوئن ۱۰۳۸ تا نوامبر ۱۰۴۱م که درگذشت، به نام فاطمیان در حلب و دیگر نواحی شام فرمان راند و در طول این مدت حلب از فرمانروایی خاندان مرداس بیرون بود.

۳. معزالدّوله ثمال بن صالح بن مرداس (حک ۴۳۴ـ۴۵۴ ق/۱۰۴۳ ـ ۱۰۶۲م). او نخست در رحبه فرمان می‌راند و چون خبر مرگ دزبری را شنید، به حلب آمد و به یاری مردم شهر را گرفت. با اینهمه، قلعهٔ حلب ، همچنان تا مدتی، در دست یاران دزبری بود تا اینکه ثمال آن را نیز گرفت. و از ۴۳۴ تا ۴۴۰ ق /۱۰۴۳ تا ۱۰۴۸م بدون پیشامد مهمی در حلب حکومت داشت. در این سال دولت فاطمی مصر سپاهیانی به رزم ثمال گسیل داشت زیرا تأیید حکومت وی از سوی دولت مصر مشروط بر آن بود که او همهٔ اموال موجود در قلعهٔ حلب را برای المستنصر فاطمی بفرستد، اما ثمال در این کار سستی کرد و تنها بخشی از اموال را فرستاد. پس از چندین نبرد، سرانجام ثمال با فرستادن هدایایی به دربار مصر، در ۴۴۷ ق/۱۰۵۵م خواستار آشتی گردید و المستنصر به موجب توقیعی، فرمانروایی او را بر حلب و پیرامون آن تنفیذ کرد. پس از این رویداد، معزالدوله با خیالی آسوده به آبادی حلب و جلب قلوب مردم پرداخت، ولی در ۴۴۹ ق / ۱۰۵۷م به دنبال اختلافی که میان وی و بنی‌کلاب رخ داد، حلب را به فرستادگان دولت فاطمی ــ که در رأس آنها حسن بن علی ملقب به مکین‌الدوله بود ــ واسپرد و در برابر، فرمانروایی نواحی عکا، بیروت و جُبَیل به وی واگذار گردید. معزالدوله پس از تسلیم حلب به مصر رفت و گرامی داشته شد.

بدین‌سان، حلب دوباره به تصرف فاطمیان درآمد و از ۴۴۹ تا ۴۵۲ ق /۱۰۵۷ تا ۱۰۶۰م در دست کارگزاران فاطمی بود. در این سال، رشیدالدوله محمود پسر شبل‌الدوله، حلب را به یاری اهالی شهر از دست فاطمیان بیرون آورد. دولت فاطمی از معزالدوله یاری خواست و او در ۴۵۳ ق /۱۰۶۱م با سپاهی که حکومت مصر به وی داده بود، به حلب آمد و بار دیگر شهر را تسخیر کرد. رشیدالدوله محمود ناچار حلب را ترک گفت و به حران رفت.

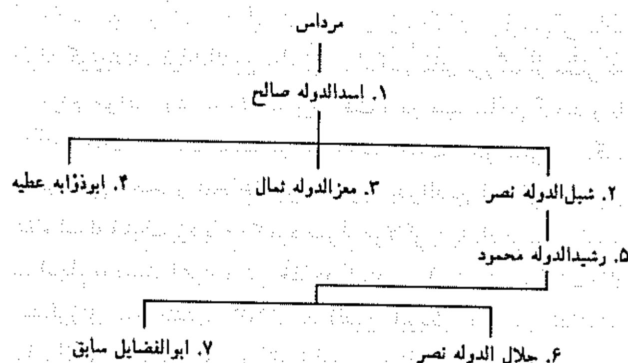
معزالدوله پس از گشودن مجدّد حلب به قصد جهاد به سوی روم رفت و غنایمی به دست آورد و پس از بازگشت، در ۴۵۴ ق/۱۰۶۲م درگذشت. وی پیش از مرگ، برادر خود عطیّه را جانشین خویش ساخت. ثمال مردی کریم و بردبار بود و در زمان او مردم حلب تا اندازه‌ای در آسایش به سر می‌بردند.

۴. ابو ذُؤابة عطية بن صالح بن مرداس (حک ۴۵۴ ق/۱۰۶۲م)، در زمان برادر بر رحبه فرمان می‌راند و چون او درگذشت، به حلب آمد، ولی برادرزاده‌اش رشیدالدوله محمود بن نصر، حکومت او را نپذیرفت. پیران قبایل عرب با محمود سازش کردند و او بر اطراف حلب تاختن آغاز نهاد. در این ضمن میان ترکان مقیم حلب و مردم شهر درگیری روی داد. سران ترک به حران نزد محمود رفتند و او را در حمله به حلب یاری کردند. پس از چندین نبرد، چون عطیه ضعف قوای خود در دفاع از شهر را احساس کرد، با محمود از در آشتی درآمد و بدین سان محمود در اواخر ۴۵۴ ق /۱۰۶۲م بر حلب مستولی گردید. پس از این رویداد، عطیه به رقه رفت و تا ۴۶۳ ق /۱۰۷۱م در آنجا فرمان راند. در این سال شرف‌الدوله مسلم بن قریش، از قبیلهٔ بنی عقیل، بر او تاخت. عطیه ناچار به روم رفت و سرانجام در ۴۶۵ ق /۱۰۷۳م در قسطنطنیه درگذشت.

۵. رشیدالدوله محمودبن نصربن صالح بن مرداس (حک ۴۵۴ ـ ۴۶۷ ق/۱۰۶۲ـ۱۰۷۵م). او پس از شکست عطیه برای بار دوم حلب را گرفت (بار نخست در ۴۵۲ ق /۱۰۶۰م بود که حلب را از چنگ فاطمیان بیرون آورد، ولی به زودی مغلوب معزالدوله ثمال گردید). رشیدالدوله در ۴۶۰ ق /۱۰۶۸م ارتاح را از دست دولت بیزانس بیرون آورد، اما پس از مدتی گرفتار تاخت‌وتاز نیروهای سلجوقی گردید. در این زمان خلفای عباسی در پرتو حمایت سلجوقیان اندکی نیرو گرفته بودند از این‌رو محمود با بزرگان حلب به رایزنی پرداخت و آنان را متقاعد ساخت که بهتر است برای حفظ جان مردم، با عباسیان کنار آیند. بدین‌جهت به نام خلیفهٔ عباسی و پادشاه سلجوقی خطبه خواند (۴۶۳ ق /۱۰۷۱م). محمود تا ذیحجّهٔ ۴۶۷ ق /ژوئیهٔ ۱۰۷۵م که از جهان درگذشت، فرمان راند. او در آغاز پادشاهی مردی آرام و نرمخوی و بزرگوار و پاکدامن بود، ولی پس از چندی شیوه بگردانید و به زراندوزی روی آورد.

۶. جلال‌الدوله نصربن محمودبن نصربن صالح بن مرداس (حک ۴۶۷ ـ ۴۶۸ ق /۱۰۷۵ ـ ۱۰۷۶م). وی که از سوی مادر به عضدالدولهٔ دیلمی می‌رسید، پس از پدر از سوی درباریان به فرمانروایی برگزیده شد. جلال‌الدوله شهر مَنْبِج را از تصرف دولت بیزانس بیرون آورد، اما گرفتار فتنهٔ سپاهیان ترک گردید و در ۴۶۸ ق /۱۰۷۶م کشته شد. نصربن محمود مردی نیکوسیرت، بخشنده و ادب‌دوست بود. ابن‌حَیّوس از شاعران معروف درگاه اوست.

۷. ابوالفضایل سابق بن محمود بن نصر بن صالح بن مرداس (حک ۴۶۸ ـ ۴۷۲ ق /۱۰۷۶ ـ ۱۰۷۹م)، پس از برادر به تخت فرمانروایی برآمد. سابق در سیاست مردی ناتوان بود. در زمان او در نتیجهٔ درگیریها میان سربازان مزدور ترک و اعراب بنی‌کلاب، قدرت آل مرداس به تدریج به ضعف گرایید و از این‌رو سلجوقیان در اندیشهٔ چیرگی کامل بر حلب افتادند. حکومت سابق تا ۴۷۲ ق /۱۰۷۹م به درازا کشید. در این زمان شرف‌الدوله مسلم بن قریش عقیلی، امیر موصل، بر حلب دست یافت و سابق را در قلعهٔ شهر محصور کرد. در اوایل ۴۷۳ ق /۱۰۸۰م با تسلیم قلعهٔ حلب، دولت آل مرداس کاملاً برافتاد و تنها برخی از شهرهای کوچک به بازماندگان این خاندان واگذار گردید.



مآخذ: ابن‌اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۲۱۰/۹، ۲۱۱، ۲۲۷ ـ ۲۳۴، ۵۴۹، ۱۱/۱۰، ۱۲، ۶۳، ۶۴، ۱۰۰، ۱۰۱؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد، ۱۳۵۹ ق، ۴۰/۸، ۳۰۰؛ ابن‌خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۶۸م، ۵۸۰/۴ـ۵۸۸؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۴۸۷/۲، ۴۸۸؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *زبدة‌الحلب*، به کوشش سامی الدهّان، دمشق، ۱۹۷۰م، ۲۰۱/۱ ـ ۲۳۴، ۲۳۷ ـ ۲۵۲، ۲۵۵ ـ ۲۸۸، ۲۹۱ ـ ۲۹۷، ۳۷۳/۲ ـ ۴۰۶، ۴۰۹ ـ ۴۱۳، ۴۱۷ ـ ۴۳۴؛ ابوالفداء، اسماعیل بن محمد، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۴۰/۲ ـ ۱۴۳؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش، ص ۹۸؛ زامباور، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۵۱، ۵۲، ۲۰۴، ۲۰۵؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴م، ۸۵/۲، ۱۱۱/۳، ۲۸۲، ۳۳/۵، ۶۶/۸، ۳۴۲، ۳۵۰؛ سلیمان، احمد سعید، *تاریخ‌الدول الاسلامیة*، مصر، ۱۹۶۹م، ۲۴۶/۱، ۲۴۷؛ لین‌پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۰۳ ـ ۱۰۵.

صمد موحد

آلِ مَرْوان، نک: مروانیان.

آلِ مُسافِر، نک: کنکریان.

آلِ مُظَفَّر، خاندانی از عالمان و ادیبان شیعی که برخی از افراد آن از نیمهٔ سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م در نجف‌اشرف شهرت یافتند و گروهی از آنان در الجزایر سکنیٰ گزیدند و الجزایری خوانده شدند. این خاندان به سبب انتساب به یکی از نیاکانشان، مظفربن احمدبن محمدبن علی‌بن حسین، به آل مظفر شهرت یافتند. گفته شده است که مظفربن احمد از قبیلهٔ آل علی از اعراب عوالی مدینه بوده است. وی در جزایر از نواحی بصره ساکن شد و از این رو خاندان او به جزایری نیز شهرت یافته‌اند (آل محبوبه، ۳۶۰/۳). مشهورترین افراد این خاندان:

۱. **عبدالمهدی‌بن ابراهیم‌بن نعمة مظفر صَیْمَری نجفی** (د ۱۳۶۳ ق / ۱۹۴۴ م)، مجتهد شیعی عراقی و معروف به پرهیزکاری و حسن اخلاق. وی در نجف نزد سید محمد کاظم یزدی و شیخ الشریعهٔ اصفهانی و علی‌بن باقر جواهری درس خواند و در عشار بصره مسکن گزید و درگذشت (زرکلی، ۱۶۹/۴؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱؛ همو، *الذریعة*، ۵۱۲/۱؛ حرزالدین، ۷۱/۲، ۷۲). او نویسندهٔ کتاب *ارشاد الامة للتمسک بالائمة* است که در ۱۳۴۸ ق / ۱۹۲۹م در نجف چاپ شده است.

۲. **محمد بن عبدالله بن محمد مظفر نجفی** (۱۲۵۶ ـ ۱۳۲۲ ق / ۱۸۴۰ ـ ۱۹۰۴م)، فقیه شیعی عراقی و آگاه به علم قرائت قرآن. او در نجف زاده شد و در نزد شیخ راضی‌بن محمد نجفی درس خواند و خود مدرس فقه شد. کتابی در شرح *شرایع* دارد به نام *توضیح الکلام فی شرح شرایع الاسلام* که به خط خود وی در دو جلد در کتابخانه‌اش در نجف موجود است. نیز رساله‌ای دربارهٔ علم قرائت قرآن دارد. وی در پایان زندگی نابینا شد و به بیماری وبا در نجف درگذشت (کحاله، ۲۴۶/۱۰؛ زرکلی، ۲۴۴/۶؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۹۵/۴؛ امین، ۳۸۴/۹).

۳. **محمدحسن بن محمد بن عبدالله مظفر** (۱۳۰۱ ـ ۱۳۷۵ ق / ۱۸۸۴ ـ ۱۹۵۵م)، فقیه، اصولی و متکلم امامی عراقی و معروف به پرهیزکاری. در نجف زاده شد و نزد آخوند خراسانی، علی‌بن باقر جواهری و محمدکاظم یزدی درس خواند و از شیخ الشریعهٔ اصفهانی و آقابزرگ تهرانی اجازهٔ روایت گرفت و در ۲۳ ربیع‌الاول / ۹ نوامبر در بغداد درگذشت. او را آثاری بدین شرح است: *دلایل الصدق*، در سه جلد بزرگ در رد کتاب *ابطال نهج‌الباطل* ابن روزبهان (*ابطال نهج‌الباطل* در رد کتاب *کشف‌الحق* علامهٔ حلی نوشته شده است) تألیف این کتاب که در پایان آن از مباحث فقهی نیز سخن به میان آمده است، در ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱م خاتمه یافت. این کتاب در تهران (۱۳۶۹ و ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۰ و ۱۹۵۳م) و در نجف (۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م) به چاپ رسیده است؛ *الافصاح فی احوال رجال الصحاح*، در یک جلد که در آن به ارزیابی برخی از راویان *الصحاح الستة* پرداخته است؛ حاشیه‌ای بر *کفایة‌الاصول* آخوند خراسانی؛ حاشیه‌ای بر *عروة‌الوثقی* محمدکاظم یزدی؛ *شرح القواعد* (علامهٔ حلی) که در ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸م در نجف چاپ شده است. وی شعر نیز می‌سروده است و نمونه‌ای از اشعار او را علی خاقانی در *شعراء الغری*، تألیف حدود ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م، آورده است (کحاله، ۲۱۹/۹، زرکلی؛ ۹۵/۶ ـ ۹۶؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۴۳۱؛ امین، ۱۴۰/۹، ۱۴۱).

۴. **محمدحسین بن محمد بن عبدالله مظفر** (۱۳۱۲ ـ ۱۳۸۱ ق / ۱۸۹۴ ـ ۱۹۶۱م)، روحانی، ادیب، شاعر و مورخ شیعی عراقی، او در نجف زاده شد و در همان جا درگذشت. نزد میرزای نایینی، آقا ضیاء عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی و برادر خود شیخ‌محمدحسن درس خواند و از سید عبدالحسین شرف‌الدین و آقابزرگ تهرانی اجازهٔ روایت گرفت. وی نثر را خوب می‌نوشت و به هنگام نیاز روحی شعر نیزمی‌سرود. تألیفات او عبارت است از: *الاسلام، نشوؤه و ارتقاؤه*؛ *تاریخ الشیعة*، که در نجف در ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م چاپ شده است؛ *التهاب نیران الاحزان و مُثیر اکتیاب الاشجان*، که در ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م و ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م در نجف چاپ شده است؛ *میثم‌التمار*؛ *مؤمن الطاق*، که رساله‌ای است دربارهٔ زندگی ابوجعفر مؤمن الطاق محمدبن علی النعمان، چاپ نجف، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ حاشیه بر *الفین الفارق بین الصدق والمین*، چاپ نجف، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ *الامام الصادق*، در دو جزء چاپ نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ *الثقلان، الکتاب*

والعترة، چاپ نجف، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ *الشعائر الحسینیة*، که در ۱۳۴۷ ق / ۱۹۲۸م در بغداد به چاپ رسیده است؛ علم‌الامام؛ *حیاة الصادق*، چاپ نجف، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶م؛ *الشیعة والامامة*؛ *الفرحة الانسیة فی شرح النفحة القدسیة*، که در ۱۳۴۵ ق / ۱۹۲۷م در نجف به چاپ رسیده است؛ *الشیعة فی التاریخ*. نمونه‌هایی از شعر او را علی خاقانی در *شعراء الغری* یاد کرده است (آل‌محبوبه، ۳/۳۷۰، ۳۷۱؛ زرکلی، ۶/۱۰۷؛ آقابزرگ، طبقات، ۶۴۶ و ۶۴۷).

۵. محمدرضا بن محمد بن عبدالله مظفر (۱۳۲۲ ـ ۱۳۸۴ ق / ۱۹۰۴ ـ ۱۹۶۴م)، فقیه، اصولی، ادیب و متفکر شیعی عراقی. وی در نجف زاده شد و در همان جا درگذشت. فقه و اصول را نزد میرزای نایینی، آقا ضیاء عراقی و برادرش محمدحسن و فلسفه را نزد شیخ‌محمدحسین اصفهانی خواند. او حتی به فراگرفتن دانشهای نوین از جمله ریاضیات روی آورد و بر اثر برخورداری از یک ذهن باز در شکوفایی حرکت فکری و دینی نجف و شناساندن معارف اسلامی و مذهب تشیع سهم مؤثر داشت. وی در ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۵م جمعیت منتدی‌النشر را که مشتمل بر یک مجموعهٔ آموزشی به روش نوین بود و نقش مهمی در شکوفایی و تعمیق معارف و علوم اسلامی و زدودن پیرایه‌ها داشت، تأسیس کرد. از آثار اوست: *اصول الفقه*، چاپ نجف، ۱۳۷۸ و ۱۳۸۰ ق / ۱۹۵۸ و ۱۹۶۰م؛ *الرد علی السقیفة*، چاپ نجف، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ *علی هامش السقیفة*، چاپ نجف، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ حاشیه‌ای بر خیارات مکاسب شیخ مرتضی انصاری؛ *المنطق* در دو جزء، چاپ نجف، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷م؛ *احلام الیقظة*، که شرح حال صدرالدین شیرازی نویسندهٔ *الاسفار الاربعة* است؛ *فلسفة ابن‌سینا* که شرح حال ابن‌سینا و نقد برخی نظرات اوست؛ *عقاید الشیعة* که سه بار در ۱۳۷۳، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۵۴ و ۱۹۶۱ و ۱۹۶۲م در نجف به چاپ رسیده است و مجموعه‌ای از اشعار که علی خاقانی در *شعراءالغری* آورده است. (زرکلی، ۶/۱۲۷؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۷۷۲، ۷۷۳؛ آل‌محبوبه، ۳/۳۷۴).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۷/۱۲۰، ۸/۲۵۱، ۱۴/۱۹۱، ۲۷۲؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۳، صص ۲۱، ۸۳، ۳۸۰؛ همان، قرن ۱۴، صص ۲۲، ۸۹۵، ۱۲۴۴، ۱۴۷۹؛ آل‌محبوبه، جعفر الشیخ‌باقر، *ماضی النجف و حاضرها*، نجف، ۱۳۷۶ ق، ۳/۳۷۷؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ امینی، هادی، *معجم رجال‌الفکر والادب فی النجف*، نجف، ۱۳۸۴ ق، صص ۴۱۷ ـ ۴۱۸؛ حرزالدین، محمد، معارف الرجال، قم، ۱۴۰۵ ق، ۱/۳۹، ۲/۲۴۶، ۲۴۷؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عواد، کورکیس، *معجم‌المؤلفین العراقیین*، بغداد، ۱۹۶۹م، ۳/۱۵۴، ۱۷۰؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق، ۳/۱۴۲؛ مشار، چاپی عربی، صص ۶۶، ۸۲، ۸۴، ۸۹، ۱۵۰، ۲۳۴، ۳۲۴، ۳۶۶، ۴۰۵، ۵۲۱، ۵۵۹، ۵۷۱، ۶۲۶، ۶۳۶، ۶۶۲، ۷۷۶، ۹۲۰، ۹۸۵.

کاظم موسوی بجنوردی

آلِ مُظَفَّر، سلسله‌ای از پادشاهان محلی ایران که در سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م (۷۱۸ ـ ۷۹۵ ق/ ۱۳۱۸ ـ ۱۳۹۳ م) بر بخشهایی از ایران شامل یزد، فارس، اصفهان، کرمان و گاه آذربایجان، فرمانروایی داشتند و سرانجام به دست امیر تیمور گورکان برافکنده شدند.

زمینهٔ تاریخی: هنگامی که چنگیز خان بر خراسان تاخت و در آن ولایت پهناور آشوب انگیخت، شماری از ساکنان آنجابه دیگر نقاط ایران کوچیدند. غیاث‌الدین حاجی خراسانی نیای بزرگ آل مظفر که از مردم خواف بود، به ولایت یزد رفت و در میبد ساکن گردید و تا هنگام وفات در آنجا ماند. او ۳ فرزند داشت: بدرالدین ابوبکر، مبارزالدین محمد و شجاع‌الدین منصور. بدرالدین ابوبکر از سوی علاءالدوله اتابک یزد با ۳۰۰ مرد همراه هولاکو به بغداد فرستاده شد و سرانجام به دست اعراب بنی خَفاجه کشته شد (معلم یزدی، ۲۷ ـ ۳۰؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۱۵۷). بدرالدین ابوبکر فرزندی نداشت. مبارزالدین در یزد جزو نزدیکان اتابک بود تا درگذشت. فرزند سوم، شجاع‌الدین منصور، فیروزآباد میبد را پایگاه خود ساخت. او سه فرزند داشت: مبارزالدین محمد، زین‌الدین علی و شرف‌الدین مظفر. مبارزالدین محمد نیز تنها یک پسر به نام بدرالدین ابوبکر داشت. از زین‌الدین علی فرزندی برجای نماند. فرزند سوم، شرف الدین مظفر، لیاقت و استعدادی بیش‌تر داشت. اتابک یوسف شاه بن علاءالدوله، فرمانروای یزد، او را بر کشید و حکومت میبد و ندوشن و نگهداری امنیت راههای آن حوالی را بدو سپرد. سپس شرف‌الدین مظفر مأمور شد راهزنانی را که از سوی کوه بنان کرمان بر یزد می‌تاختند، سرکوب کند. او در این کار توفیق یافت، پس از آن همراه اتابک یوسف شاه روانهٔ سیستان گردید، ولی در راه از اتابک جدا شد و در ۶۸۵ ق/ ۱۲۸۶ م به کرمان رفت (معلم یزدی، ۳۵، ۳۶؛ کتبی، ۴، ۵). به روایت دیگر، شرف‌الدین مظفر چون دانست که دیگر کار اتابک یوسف شاه رونقی ندارد، شبانه بر او تاخت و زن و فرزندان یسودر سردار مغولی را که نزد وی اسیر بودند، آزاد کرد و آنان را با خود به یزد برد و از آنجا نزد سلطان محمد خدابنده فرستاد (کاتب، ۷۹). شرف‌الدین مدتی کوتاه در یزد ماند، ولی اوضاع آن شهر را مطابق میل خود نیافت و رهسپار دربار ارغون خان شد. در راه با امیر محمد جوشی، یکی از امیران بزرگ آن روزگار، برخورد کرد و همراه او نزد ارغون رفت و از نواخت او برخوردار شد و مأموریتهایی یافت. چون ارغون درگذشت، امیر مظفر در ربیع‌الاول ۶۹۱ ق/ فوریهٔ ۱۲۹۲ م به اردوی غازان درآمد و از سوی او موفق به دریافت شمشیر، طبل و درفش و دیگر عطایا گردید که مطابق شیوهٔ مغولان به امیران داده می‌شد (معلم یزدی، ۳۵، ۳۶؛ کتبی ۵، ۶).

چون اولجایتو پس از غازان بر تخت پادشاهی نشست (۷۰۳ ق/ ۱۳۰۳ م)، بیش از پیش امیر مظفر را گرامی داشت و نگهداری راهها از حدود اردستان تا کرمانشاهان (جایی غیر از کرمانشاهان غرب) و راههای ابرقوه، هرات و مروست را افزون بر حکومت میبد بدو سپرد. وی بیش‌تر اوقات نزد اولجایتو بود و هم در این هنگام بود که خواجه رشیدالدین فضل‌الله از او رنجشی به دل گرفت، ولی این رنجش با کوشش سید جلال‌الدین کاشی نایب وزیر از میان رفت (معلم یزدی، ۳۸، ۳۹؛ کتبی، ۵، ۶). امیر مظفر پس از چندی از نزد اولجایتو، در

۷۰۷ ق/ ۱۳۰۷ م رهسپار یزد شد و از آنجا همراه پسرش مبارزالدین محمد به شیراز رفت و سپس چون اولجایتو آهنگ بغداد کرد، به اردوی او آمد (۷۱۱ ق/ ۱۳۱۱ م) و در یورت خانقین در نزدیکی بغداد به وی رسید و گرامی داشته شد. پس از چندی اجازهٔ بازگشت خواست و به میبد آمد. در این هنگام چون گروهی از عربهای شبانکاره شورش کرده بودند، مأمور سرکوب آنان گردید و در این مأموریت کامیاب شد. لیکن در همان جا به سختی بیمار شد و پس از ۳ ماه تحمل رنج بیماری، گروهی از دشمنان به او سَقمونیا خوراندند، و وی در ۱۳ ذیقعدهٔ ۷۱۳ ق/ یکم مارس ۱۳۱۴ م بر اثر آن درگذشت. پیکر او را به میبد بردند و در مدرسه‌ای که خود ساخته بود و «مظفریه» نام داشت، به خاک سپردند (معلم یزدی، ۴۱ ـ ۴۳؛ کتبی، ۶،۷؛ میرخواند، ۴۵۰/۴؛ کاتب، ۸۰،۸۱). شمشیر او را ــ که گفته‌اند به سنگ یزد، سه من و نیم بود ــ با اسلحهٔ او در همان مدرسهٔ مظفریه به جای گذاشتند که تا زمان برافتادن آل مظفر در آنجا نگهداری می‌شد (مفید بافقی، ۹۴/۱). از شرف‌الدین مظفر یک پسر و دو دختر بر جا ماند. پسر وی امیر مبارزالدین محمد بود که بنیان‌گذار واقعی سلسلهٔ آل مظفر شمرده می‌شود. یکی از دختران او زنِ برادرزاده‌اش امیر ابوبکر شد. از این پیوند، شاه سلطان در وجود آمد که در توطئهٔ براندازی مبارزالدین، به کمک شاه شجاع و شاه محمود شتافت.

فرمانروایان: از آل مظفر ۷ تن به شرح زیر به فرمانروایی رسیدند که برخی از آنان بر یک شهر و برخی دیگر بر بخشهایی از ایران فرمانروایی داشتند.

۱. مبارزالدین محمد بن شرف الدین مظفر (۷۱۸ ـ ۷۵۹ ق/ ۱۳۱۸ ـ ۱۳۵۸ م). او در نیمهٔ جمادی‌الثانی ۷۰۰ ق/ ۲۷ ژانویهٔ ۱۳۰۱ م در میبد زاده شد. به هنگام درگذشت پدر بیش از ۱۳ سال نداشت. در این ایام، خواجه رشیدالدین فضل‌الله که از پدر مبارزالدین رنجشی در دل داشت، همهٔ اموال آنان را مصادره کرد. مبارزالدین همراه خواهر بزرگش و امیر بدرالدین ابوبکر، برای چاره‌جویی روانهٔ اردوی اولجایتو گردید. سلطان مغول وی را نیک بنواخت و پایگاه پدر یعنی فرمانروایی میبد و نگهداری پاره‌ای از راههای کشور را بدو سپرد. مبارزالدین ۴ سال در دربار او به سر برد و چون اولجایتو در اول شوال ۷۱۶ ق/ ۱۷ دسامبر ۱۳۱۶ م درگذشت، به خدمت سلطان ابوسعید رفت. ابوسعید نیز او را بزرگ داشت و در ۷۱۷ ق/ ۱۳۱۷م به مقر حکومت خود ــ میبد ــ فرستاد (معلم یزدی، ۴۸،۴۹؛ کتبی، ۷،۸). یک سال پس از آن امیر غیاث‌الدین کیخسرو، برادر شیخ ابواسحاق اینجو که برای دیدار اتابک حاجی شاه بن یوسف شاه، واپسین فرمانروا از سلسلهٔ اتابکان یزد به این شهر آمده بود، پس از چندی درنگ، همراهان را در یزد به جای گذاشت و خود برای دیدار مبارزالدین به میبد شتافت. در غیاب او اتابک حاجی شاه به یک تن از نوکران وی که پسری زیباروی بود، دل بست و چون آن پسر بدو اعتنا نکرد، نزاعی درگرفت و نایب امیر کیخسرو در یزد کشته شد.

مبارزالدین و امیر کیخسرو پس از آگاهی از این رویداد، جریان را به شاه مغول گزارش دادند و از سوی او مأمور سرکوب اتابک شدند. جنگ درگرفت و پس از آنکه گروهی از نیروهای دو طرف به هلاکت رسیدند، اتابک فرار کرد و بدین ترتیب سلسلهٔ اتابکان یزد در ۷۱۸ ق/ ۱۳۱۸ م برافتاد (معلم یزدی، ۵۳ ـ ۵۸؛ میرخواند، ۴۵۱/۴، ۴۵۲؛ کتبی، ۸،۹). مبارزالدین پس از این حادثه نزد سلطان ابوسعید شتافت و از سوی او به فرمانروایی یزد گماشته شد. سال بنیادگذاری آل مظفر را باید همین تاریخ (۷۱۸ ق/ ۱۳۱۸ م) و پس از براندازی اتابکان یزد دانست. مبارزالدین پس از استقرار در حکومت یزد، به سرکوب راهزنان نکودری همت گماشت. نکودریها پیوسته به یزد و کرمان و روستاهای پیرامون آن می‌تاختند و اموال مردم را به تاراج می‌بردند و راهها را در اختیار می‌گرفتند. مبارزالدین بر آنان تاخت و ۱۰۰ تن را کشت و ۳ تن از امیرانشان را دستگیر کرد و در قفس زندانی ساخت. سلطان ابوسعید پس از آگاهی از این رخداد، برایش خلعت و پاداش فرستاد (معلم یزدی، ۵۸ ـ ۶۵؛ جعفری، ۴۹،۵۰). در ۷۲۹ ق/ ۱۳۲۹ م مبارزالدین به کرمان رفت و در آنجا قتلغ ترکان مخدوم شاه، دختر قطب‌الدین شاه جهان بن محمد شاه بن سیورغتمش قراختایی را به زنی خواست. چون ترکان مخدوم‌شاه در این هنگام در شیراز روزگار می‌گذراند، مبارزالدین به آنجا رفت و با وی (مادر شاه شجاع و شاه محمود و سلطان احمد) پیمان زناشویی بست و سپس راهی یزد شد (معلم یزدی، ۶۸،۶۹؛ کتبی، ۱۱؛ غنی، ۷۲). در ۷۳۴ ق/ ۱۳۳۳ م همراه فرزند بزرگ خود شاه مظفر عازم اردوی سلطان ابوسعید شد و نواخت یافت و مقرری سالانه‌ای برابر با ۱۰۰٬۰۰۰ دینار برایش برقرار شد. ابوسعید در زمستان همان سال روانهٔ بغداد گشت و مبارزالدین را با خود برد، ولی مبارزالدین پس از زیارت مرقد حضرت امیر (ع) در نجف، به یزد برگشت (معلم یزدی، ۸۵ ـ ۸۹؛ فصیح، ۴۴؛ کتبی، ۱۲، ۱۳). سلطان ابوسعید در ۷۳۶ ق/ ۱۳۳۵ م درگذشت. با مرگ او دورهٔ رونق و اعتبار ایلخانان در ایران پایان یافت و هر بخشی از سرزمین این کشور به دست امیران محلی یا زورمندان دیگر افتاد. مبارزالدین که زمینه را آماده یافت، در اندیشهٔ اعلام استقلال افتاد. در این زمان فارس در دست فرزندان شاه شرف الدین محمود اینجو بود. در ۷۳۷ ق/ ۱۳۳۶ م امیر جلال الدین مسعود شاه، بزرگ‌ترین فرزند شاه محمود اینجو، برادر خود امیر جمال الدین شیخ ابواسحاق اینجو را که به سال از همه کهتر بود، با سپاهی به یزد گسیل کرد. مبارزالدین که یارای پایداری در خود نمی‌دید، به پیشواز او آمد و بزرگداشتی درخور از وی کرد. شیخ ابواسحاق که خود را اخلاقاً در تنگنا دید، به کرمان رفت، لیکن به شتاب از آنجا برگشت و در نهان قصد گشودن یزد کرد، اما مبارزالدین که از نقشهٔ او آگاه شده بود، بی‌درنگ به جنگ او شتافت. شیخ ابواسحاق ایستادگی نکرد و به شیراز برگشت (معلم یزدی، ۹۰ ـ ۹۸؛ کتبی، ۱۴، ۱۵). چندی پس از آن، امیر پیرحسین چوپانی به فارس هجوم برد و از مبارزالدین یاری خواست. مبارزالدین

پاسخ مساعد داد و به شیراز رفت و به محاصرهٔ آنجا پرداخت. امیر جلال‌الدین مسعود شاه گریخت. گرچه شیرازیان به شدت پایداری کردند، ولی سرانجام پای آشتی در میان آمد و امیر پیرحسین وارد شهر شد و در برابر خدمات مبارزالدین فرمانروایی کرمان را بدو سپرد. مبارزالدین با افراد خود در ۷۴۰ ق/ ۱۳۳۹ م رهسپار کرمان شد. پس از گشودن آن شهر، فرزند خود شاه شجاع را که کودکی ۹ ساله بود به فرمانروایی آنجا گماشت و خود آهنگ تسخیر دژ بم کرد. پس از چندی این مأموریت را به فرزند خود شاه مظفر سپرد. آن دژ پس از چند سال زد و خورد به تصرف مظفریان درآمد (معلم یزدی، ۱۰۷ ـ ۱۲۶؛ کتبی، ۱۵ ـ ۲۰؛ غنی ۷۸، ۷۹). مبارزالدین پس از این فتوحات، خواجه برهان الدین ابونصر فتح‌الله را به وزارت خود برگزید و چون میان وی و امیر پیرحسین چوپانی کدورتی پیش آمده بود، دعوت او را برای رفتن به شیراز رد کرد (۷۴۲ ق/۱۳۴۱ م). امیر پیرحسین پس از آگاهی از این خبر، اتحاد با آل اینجو را ضروری دانست و فرمانروایی اصفهان را به امیر شیخ ابواسحاق داد. ابواسحاق که دشمنی دیرینه‌ای با امیر پیرحسین داشت، در اصفهان دست به تحریکاتی زد و ملک اشرف چوپانی را که سپاهیان بسیاری همراه داشت، به تسخیر فارس ترغیب کرد. آن دو با همدیگر آهنگ شیراز کردند و چون به آن شهر رسیدند، امیر پیرحسین یارای رویارویی در خود ندید و پنهان شد. ابواسحاق، ملک اشرف را نیز فریب داد و خود در شیراز به فرمانروایی نشست (معلم یزدی، ۱۴۴ ـ ۱۴۸؛ فصیح، ۶۲؛ کتبی، ۲۱، ۲۲). در ۷۴۵ ق/ ۱۳۴۴ م امیر مبارزالدین یکی از نزدیکان خود یعنی شمس‌الدین صاین قاضی سمنانی را برای ایجاد پیوندهای استوار و نیکو نزد شیخ ابواسحاق به شیراز فرستاد و درخواست کرد که شهرهای ابرقوه و شبانکاره از فارس جدا گردد و به قلمرو او افزوده شود. لیکن شمس الدین قاضی، چون به شیراز رسید، سفارت را فراموش کرد و به خدمت امیرشیخ درآمد (کتبی، ۲۴؛ غنی، ۸۵، ۸۶). در صفر ۷۴۸ ق/ مهٔ ۱۳۴۷ م ابواسحاق به کرمان لشکر کشید و سیرجان را پس از نبردی سنگین گشود، به گونه‌ای که ۱٬۲۰۰ تن از مردمان آنجا به هلاکت رسیدند، لیکن او وقت خود را صرف گشودن دژ مستحکم آن شهر نکرد و رهسپار کرمان شد. مبارزالدین لشکر بسیاری گرد آورد و به عزم جنگ با شیخ ابواسحاق از کرمان بیرون آمد. امیر شیخ چون در خود یارای پایداری ندید، خواستار آشتی شد والحاح بسیار کرد. مبارزالدین سرانجام به آشتی گرایید و امیر شیخ راه شیراز را در پیش گرفت (معلم یزدی، ۱۵۷ ـ ۱۶۰؛ کتبی، ۲۴، ۲۵؛ غنی، ۸۷ به بعد). شمس الدین قاضی پس از مدتی اقامت در شیراز و داشتن عنوان وزارت شیخ ابواسحاق، به بهانهٔ سامان دادن به حدود بندرعباس بدان سوی رفت، لیکن پس از مدتی سپاهی فراهم کرد و به کرمان تاخت و در آنجا قبیله‌های شورشی اوغانی و جرمایی را که نژاد مغولی داشتند و در اطراف کرمان زندگی می‌کردند، با خود همدست کرد. مبارزالدین در جنگی آنها را شکست داد و شمس الدین را کشت.

شیخ ابواسحاق چون از این واقعه آگاه شد، با لشکر بسیار به کرمان آمد و در جنگی که میان وی و مبارزالدین درگرفت، امیرابوبکر اختاجی، فرمانده لشکر ابواسحاق، به هلاکت رسید و درنتیجه در سپاه او شکست افتاد. ابواسحاق واپس نشست و خواستار آشتی گردید، لیکن مبارزالدین این بار خواهش او را اجابت نکرد و بدین سبب وی از راه یزد به سوی شیراز رفت (معلم یزدی، ۱۶۴ ـ ۱۷۰، کتبی، ۲۵، ۲۶). سال این واقعه را فصیح، ۷۴۶ ق/ ۱۳۴۵ م دانسته (ص ۷۱) و به قطعهٔ زیر از خواجوی کرمانی استشهاد کرده است:

سال هجرت هفتصد و چل بود و شش کز دور چرخ
نیم روز چارشنبه چارم ماه صفر
زد علم بر وادی زودان و تیغ کین کشید
بسته همچون کوه بر قصد شه کرمان کمر

امیر مبارزالدین همچنان در کرمان روزگار می‌گذراند و گاه به گاه با قبیله‌های مغولی هزاره و اوغانی و جرمایی که سرکشیهایی می‌کردند، برخوردهایی داشت و چون آنان بت می‌پرستیدند و عالمان اسلامی فرمان جنگ با آنان را داده بودند، مبارزالدین مقابله با آنان را جهاد می‌دانست و پیاپی لشکر بسیج می‌کرد و به سوی آنان می‌تاخت. از این‌رو بود که لقب امیرغازی به او داده بودند. در یکی از این جنگها نزدیک بود وی به هلاکت برسد. در این جنگ، مبارزالدین، اوغانیان را شکست داد و چون لشکرش به گردآوری غنایم سرگرم شدند، اوغانیان برگشتند و حملهٔ سختی را آغاز کردند. در گرماگرم نبرد، مبارزالدین زخمی شد و از اسب فرو افتاد. یکی از سرداران او به نام پهلوان علی‌شاه بمی، اسب خود را به اصرار به او داد. «مبارزالدین سوار نمی‌شد و گفت ۲۰ سال پیش از این در حضرت مقدس امیرالمؤمنین علی (ع) از واهب بی‌منت عزت شهادت طلب کرده‌ام. تا به الحاح بسیار سوار شده بیرون رفت و پهلوان علی‌شاه با ۸۰۰ مرد نامدار شهید شدند» (کتبی، ۲۸). مبارزالدین پس از این شکست به کرمان رفت و بار دیگر به سامان دادن سپاه خود پرداخت. چون ابواسحاق از این شکست آگاهی یافت، از فرصت استفاده کرد و با اوغانیان و جرماییان طرح دوستی ریخت و به آنان قول کمک داد و خود با لشکرش به یزد و میبد رفت. فرمانروایی میبد در این هنگام دردست شرف‌الدین مظفر فرزند مهتر مبارزالدین بود. ابواسحاق پس از چند نبرد پراکنده با او، چون در خود یارای پایداری ندید، آشتی کرد و به شیراز برگشت (معلم یزدی، ۱۸۸-۱۹۳؛ کتبی، ۲۸-۳۰). بار دیگر مبارزالدین با فرزند خود شاه شجاع برای جنگ با اوغانیان، به جیرفت شتافت. در این میان امیر سلطان شاه جاندار از سوی ابواسحاق مأموریت یافت که مالیات مکران و هرمز را گردآوری کند و ناگهان بر کرمان بتازد. ولی امیر سلطان چون به آن حوالی رسید، به مبارزالدین پیوست و او را از مکر ابواسحاق آگاه ساخت. به گفتهٔ فصیح خوافی مقارن این روزها در ۷۵۰ ق/ ۱۳۴۹ م نبردی میان دو طرف درگرفت، لیکن عاقبت کار به آشتی انجامید (ص ۷۵). در ۷۵۱

ق / ۱۳۵۰ م شیخ ابواسحاق با سپاهی انبوه و تازه‌نفس یزد را در محاصره گرفت، اما شرف‌الدین مظفر از عهدهٔ دفع وی برآمد. ابواسحاق هم چون زمستان فرا رسید، ماندن را روا ندانست و به شیراز برگشت. این جنگ و محاصره قحطی بزرگی برای مردم یزد به بار آورد که براثر آن گروه بسیاری جان باختند، به گونه‌ای که دیگران از خاک سپاری آنان درماندند. به گفتهٔ میرخواند «مقارن این حال به واسطهٔ انسداد طرق، در یزد قحطی عظیم روی نمود که برادر از گوشت برادر تغذی می‌ساخت و پدر قاصد جان پسر بلکه جسد او می‌گشت و مادر با چشم گریان طفل شیرخواره را بریان می‌کرد» (۴۸۱/۴). امیر شیخ که دیگر بار در پی بهانه می‌گشت، پس از چندی بیک چکاز را که از امیران ملک اشرف چوپانی بود و به او پناه آورده بود، با سپاهی فراوان به کرمان فرستاد. روز چهارشنبه ۱۴ جمادی الاول ۷۵۳ ق / ۱۹ ژوئن ۱۳۵۲ م در صحرای پنج انگشت کرمان جنگ درگرفت. بیک چکاز شکست سختی خورد و به شیراز گریخت و اموال لشکریان او به دست مبارزالدین افتاد (میرخواند، ۴۸۳/۴؛ کتبی، ۳۵،۳۴؛ معلم یزدی ۲۲۲-۲۳۵؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۲۵۲-۲۵۵).

دراثر این شکستهای پیاپی، شیخ ابواسحاق دلسرد و فرسوده شد و تنها چاره را در بی‌خبری و مستی دید. خواجه شمس‌الدین حافظ چکامه‌ای برای آرامش خاطر او سرود و این شکستهای مداوم را «امتحان الهی» نامید. از سوی دیگر، مبارزالدین محمد که زمان را برای دست اندازی به شیراز آماده می‌دید، آهنگ تسخیر آنجا کرد. چون ابواسحاق از ماجرا آگاه شد، قاضی عضدالدین ایجی را به میانجیگری نزد مبارزالدین فرستاد. مبارزالدین هر چند احترامی شایسته بر قاضی عضد نهاد و او را خلعت و مال فراوان داد، لیکن درخواست او را مبنی بر آشتی با امیر شیخ نپذیرفت و پیمان‌شکنیهای پیاپی او را یادآوری کرد و اعتماد دیگر بار بر او را روا ندانست. قاضی ناگزیر به شیراز بازگشت و مبارزالدین در نخستین روزهای صفر ۷۵۴ ق / مارس ۱۳۵۳ م وارد فارس گردید. امیر شیخ نیز با سپاهش از شیراز بیرون آمد و در پنج فرسنگی شهر لشکرگاه ساخت. پس از چند نبرد پراکنده، نیروهای امیرشیخ به درون شهر پناه بردند و شیراز در محاصرهٔ مبارزالدین قرار گرفت. محاصره بیش از ۷ ماه به درازا کشید و کار بر دو طرف سخت شد. مبارزالدین خود بیمار شد و فرزند بزرگ‌ترش شرف‌الدین مظفر، در جمادی‌الثانی/ ژوئیهٔ همین سال به بیماری سختی دچار شد و درگذشت، اما مبارزالدین از پای ننشست تا اینکه به درون شهر راه یافت. چون دیگر امیر شیخ ابواسحاق چاره‌ای نداشت، در ۳ شوال ۷۵۴ ق/ ۲ نوامبر ۱۳۵۳ م از راهی دیگر به بیرون شهر گریخت (معلم یزدی، ۲۳۵-۲۵۸؛ کتبی ۳۶-۴۰؛ میرخواند، ۴۸۴/۴-۴۹۰؛ فصیح، ۸۲،۸۱؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۲۵۹-۲۶۵). شیخ ابواسحاق پس از چندی نزد شیخ حسن ایلکانی فرمانروای بغداد رفت و از او یاری خواست و سپس با نیروهایی که گرد آورده بود، آهنگ شیراز کرد. لیکن شاه‌شجاع که از سوی پدر مأمور جلوگیری از وی شده بود، توانست لشکریان وی را پراکنده سازد. امیر شیخ پس از چندی سرگردانی به اصفهان رفت و به جلال‌الدین میرمیران کلانتر شهر که پس از درگذشت سلطان ابوسعید، اصفهان را در اختیار داشت، پناه برد. در تعقیب وی مبارزالدین محمد با پسر خود شاه شجاع اصفهان را محاصره کرد، اما چون زمستان رسید دست از محاصره بداشت و به شیراز برگشت. در بهار سال بعد، شاه شجاع دیگر بار از سوی پدر مأمور گشودن اصفهان شد. این بار شهر گشوده شد و امیر شیخ به شوشتر گریخت (کتبی، ۴۵-۴۶). در گیرودار تسخیر اصفهان، یکی از خلفای عباسی مصر که از نسل خلفای عباسی بغداد بودند، به نام المعتضد بالله، سفیری نزد مبارزالدین فرستاد و از او خواست که با وی بیعت کند. مبارزالدین که داعیهٔ فتح سراسر ایران داشت و می‌خواست مجوزی شرعی نیز به دست آورد، بیعت او را پذیرفت. نقش یکی از سکه‌هایی که از او برجای مانده، چنین است: «ضرب المعتضد بالله، السلطان محمدبن المظفر خلدالله ملکه، کاشان». شاه شجاع با پسر این خلیفه یعنی المتوکل علی الله محمدبن معتضد بیعت کرد (غنی، ۱۱۳،۱۱۴، ۱۷۴-۱۷۸).

در این میان چون شیراز بار دیگر دستخوش بحران شد و برخی از امیران وابسته به ابواسحاق برشوریدند و آهنگ تصرف شهر کردند، شاه شجاع بدان سوی شتافت و شیراز را دیگر بار گشود. پس از آن شبانکاره را گرفت و سپس برای گوشمال دادن قبایل اوغان و جرمایی به کرمان رفت. شیخ ابواسحاق که پیوسته در جست و جوی دوستان و سپاهیانی برای جنگیدن با مظفریان و شکست دادن آنان بود، دیگر بار به اصفهان رفت و در آنجا ماندگار شد. در ۷۵۷ ق / ۱۳۵۶ م شاه سلطان، خواهر زادهٔ مبارزالدین محمد، اصفهان را محاصره کرد و پس از چندی شهر را گشود. ابواسحاق مدتی پنهان گشت و سرانجام دستگیر شد. او را به شیراز بردند و در ۲۳ جمادی الاول ۷۵۸ ق / ۱۵ مهٔ ۱۳۵۷ م ظاهراً به قصاص خون سید امیر حاجی ضرّاب کشتند (میرخواند، ۴۹۷/۴-۵۰۰؛ کتبی، ۵۳-۵۵؛ عبدالرزاق سمرقندی ۲۸۴-۲۸۶؛ فصیح، ۸۸). پیکرش را در گنبدی که زنش بنیاد نهاده بود، به خاک سپردند (نطنزی، ۱۸۰). مبارزالدین پیش از آنکه فرمان کشتن او را بدهد، از روی مردم فریبی، در حضور گروهی از او بازجویی کرد و چون شیخ ابواسحاق به کشتن سید امیر یاد شده، اعتراف کرد، او را بدین گناه گشت.

مبارزالدین در ۷۵۸ ق / ۱۳۵۷ م به اصفهان آمد. شاه سلطان و بزرگان اصفهان در بیرون شهر از او پیشواز کردند، لیکن مبارزالدین به ایشان روی خوش نشان نداد. این کار مایهٔ پدید آمدن رنجش درمیان شد. در همین زمان خبر آمد که در آذربایجان و به ویژه شهر تبریز شورشهایی رخ داده و ملک اشرف چوپانی کشته شده است. مبارزالدین بی‌درنگ به آذربایجان شتافت و در نبردی که در شهر میانه با «امیر اخی جوق» از امیران مغولی کرد، او را شکست داد و از آنجا به تبریز رفت. اقامت او در تبریز چندان به درازا نکشید. در آنجا چون

شنید که لشکری انبوه از بغداد به تبریز می‌آید، درنگ را روا ندانست و به اصفهان رفت. در این سفر بود که پسران خود شاه شجاع و شاه محمود را به سبب نشان دادن ضعف در نبرد با اخی جوق نکوهید و آنان را به کشتن و نابینا کردن بیم داد. پسران با یکدیگر پیمان بستند که چون به اصفهان رسند، پدر را دستگیر کنند و از فرمانروایی برکنار سازند. اردوی مبارزالدین در نیمهٔ رمضان ۷۵۹ ق / ۲۲ اوت ۱۳۵۸ م به اصفهان رسید. شاه شجاع و شاه محمود در آنجا با شاه سلطان خواهر زادهٔ مبارزالدین همدست شدند و همان روزها به کاخ مبارزالدین حمله بردند و در حالی که قرآن می‌خواند، او را دستگیر کردند. آن روز مبارزالدین در همان‌جا زندانی بود و چون شب آمد، وی را به قلعهٔ طبرک بردند و در ۱۹ رمضان ۷۵۹ ق / ۲۵ اوت ۱۳۵۸ م نابینا کردند و اندکی بعد او را از قلعهٔ طبرک به قلعهٔ سفید فارس فرستادند. چون شاه شجاع برتخت پادشاهی نشست و شیراز را به پایتختی برگزید، با پدر برسر مهر آمد و او را به شهر فرا خواند و به دیدنش رفت و پای او را بوسید و از گناهان گذشته پوزش خواست و بسیار گریست. مبارزالدین پسر را بخشود و گفت من دیگر قصد فرمانروایی ندارم و تنها گوشه‌ای برای عبادت می‌خواهم، اما پس از چند ماه در نهان گروهی در اطراف خود گرد آورده ، اندیشهٔ کشتن فرزند کرد. چون شاه شجاع از این کار آگاه شد، فرمان داد که همدستان او را کشتند و خودش را به قلعهٔ بم بردند و در آنجا زندانی کردند. مبارزالدین در اواخر ربیع‌الاول ۷۶۵ ق / ژانویهٔ ۱۳۶۴ م در همانجا درگذشت. پیکرش را به میبد بردند و در مدرسهٔ مظفریه به خاک سپردند. از مبارزالدین غیر از شرف‌الدین مظفر که در حال حیات او درگذشت، ۴ پسر دیگر برجای ماندند: شاه شجاع، شاه محمود، سلطان احمد و سلطان مظفرالدین بایزید. از شرف‌الدین مظفر نیز ۴ پسر باقی ماندند: شاه یحیی، شاه منصور، شاه حسین و شاه‌علی (میرخواند، ۵۰۶/۴-۵۱۰؛ کتبی، ۵۶-۶۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۳۰۲-۳۰۴).

۲. شاه شجاع (حک ۷۵۹ـ۷۸۶ق / ۱۳۵۸ـ۱۳۸۴م). او در روز چهارشنبه، ۲۲ جمادی‌الثانی ۷۳۳ق / ۹ مارس ۱۳۳۳م زاده شد. در ۷سالگی آموختن را آغاز کرد. چون ۹ ساله شد قرآن را از بر می‌خواند و به تدریج در ادب عربی و پارسی مهارت یافت (کتبی، ۶۳). در دوران فرمانروایی پدرش مأموریتهایی به وی واگذار می‌شد که یکی از آنها فرمانروایی کرمان در ۷۵۴ق/۱۳۵۳م بود. در زمان حکومت وی بر آن شهر، قبایل اوغان و جرمایی شورش کردند و شاه شجاع آنها را در نزدیکی جیرفت شکست داد (۷۵۵ق/۱۳۵۴م). پس از آن رهسپار کرمان شد. افزون بر این، او در بیش‌تر نبردهای پدرش همراه وی بود و نقشهای مؤثری به عهده داشت. شاه شجاع پس از کور کردن پدر، در ۷۵۹ق/۱۳۵۸م به پادشاهی رسید. اصفهان و ابرقوه را به برادر خود قطب‌الدین شاه محمود و کرمان را به برادر دیگرش سلطان عمادالدین احمد داد. خواجه قوام‌الدین محمد بن علی صاحب عیار را که از بزرگان بود، به وزارت خود برگزید. در این هنگام چون طایفهٔ اوغان و جرمایی بار دیگر سر به شورش برداشته بودند، در اول محرم ۷۶۰ق/۳ دسامبر ۱۳۵۸م برای سرکوب آنان به کرمان روی آورد و سرانجام آنان را شکست داد. شورشیان چون توانایی مقاومت بیش‌تر نداشتند، خواجه شمس‌الدین محمد زاهد را به میانجیگری نزد شاه شجاع فرستادند. او آنان را بخشود و به شیراز برگشت (میرخواند، ۵۱۰/۴، ۵۱۱؛ کتبی، ۶۵، ۶۶). پس از مدتی آرامش در شیراز، کشمکش در میان آل مظفر درگرفت. شاه محمود که در اصفهان بود، سر از فرمان برادر پیچید و به بهانه‌ای یزد را گرفت و آن را به یکی از زیردستان خود به نام خواجه بهاءالدین قورچی سپرد. شاه یحیی که در دژ قهندز زندانی بود، گروهی را با خود همداستان کرد و دژ را گرفت. شاه شجاع لشکری به محاصرهٔ آن دژ فرستاد، اما گروهی در میان آمده و آنان را آشتی دادند، به این شرط که یزد به شاه یحیی سپرده شود. به این ترتیب، شاه یحیی به یزد رفت و آن را از دست خواجه بهاءالدین قورچی کارگزار شاه محمود واپس گرفت و خود به فرمانروایی نشست (۷۶۴ق/۱۳۶۳م). شاه یحیی مردی محیل و پیمان‌شکن بود (کتبی، ۶۷). از این رو، پس از جای گرفتن در یزد، بنای شورش نهاد و سر از فرمان شاه شجاع پیچید و اعلام استقلال کرد. شاه شجاع با لشکری انبوه از راه ابرقوه عازم یزد شد و چون به آن حدود رسید، خواجه قوام‌الدین محمد وزیر خود را به محاصرهٔ شهر فرستاد و خود در میان راه ماند. پس از چندی چون کار محاصره، ساکنان شهر را به سختی افکند، شاه یحیی نامه‌ای با هدیه‌های فراوان نزد شاه شجاع فرستاد و از کارهای نادرست گذشته پوزش خواست. عذر او مقبول آمد و لشکریان شاه شجاع دست از محاصره برداشتند و در ۷۶۴ق/۱۳۶۳م امیر خود به شیراز برگشت (کتبی، ۶۷، ۶۸؛ میرخواند، ۵۱۳/۴ـ۵۱۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۳۳۸ـ۳۴۲). پس از بازگشت به شیراز، شاه شجاع چون به خواجه قوام‌الدین محمد صاحب عیار بدگمان شده بود، فرمان داد او را بگیرند و اموالش را ضبط کنند. سپس در نیمهٔ ذیقعدهٔ ۷۶۴ق/۲۷ اوت ۱۳۶۳م پس از شکنجهٔ بسیار فرمان داد که وی را به هلاکت رسانند (میرخواند، ۵۱۶/۴؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۳۴۱؛ غنی، ۱۹۹). شاه شجاع وزارت را پس از او در همین سال به امیر کمال‌الدین حسین رشیدی که از نوادگان خواجه رشیدالدین فضل‌الله بود، سپرد (میرخواند، ۵۱۶/۴؛ غنی، ۲۰۴).

در ۷۶۴ق/۱۳۶۳م شاه محمود در اصفهان بر برادر شورید. چون شاه شجاع از این امر آگاه شد، با لشکری انبوه به اصفهان رفت و به محاصرهٔ شهر پرداخت. محاصره به درازا کشید تا اینکه شاه سلطان به فرمان شاه شجاع به شهر حمله برد و لشکریان شاه محمود را درهم شکست، ولی مدافعان شهر که در باغهای اطراف اصفهان پنهان شده بودند، بیرون آمدند و بر شاه سلطان تاختند و او را دستگیر کردند. حسب معمول، چشمان شاه سلطان را میل کشیدند و شاه شجاع دیگر درنگ نکرد و به شیراز بازگشت (کتبی، ۶۹، غنی، ۲۰۵). پس از این پیروزی شاه محمود که موقعیت خود را استوار یافت برای دست یافتن

بر فارس در پی متحدی توانـا برآمد. پس به اندیشهٔ یاری گرفتن از سلطان اویس ایلکانی پادشاه آذربایجان و بغداد افتاد. سلطان اویس از این فرصت استفاده کرد و کوشید با بهره‌گیری از اختلاف برادران، سرزمین آنان را بر قلمرو خود بیفزاید. پس لشکری به سرداری امیر شیخ علی ایناغ و امیر مبارک شاه ایناغ دولی و امیر ساتی بهادر، به کمک شاه محمود فرستاد. آنان پس از رسیدن به اصفهان و یک ماه استراحت در آن شهر، راه شیراز را در پیش گرفتند. در این میان شاه محمود کوشید تا شاه یحیی فرمانروای یزد را با خود یار سازد. از این رو پیشنهاد کرد که شهر ابرقوه را به فرمانروایی یزد ضمیمه کند. شاه یحیی نیز بر سر طمع آمد و به شاه محمود پیوست. در نتیجه، موقعیت شاه شجاع روز به روز آشفته‌تر می‌شد، چنانکه گروهی از بزرگان دولت او نیز در نهان به محمود پیوستند و به جاسوسی برای او پرداختند. در ۷۶۵ق/۱۳۶۴م که لشکریان شاه محمود و همراهان او به فارس رسیدند، شاه شجاع که خود را آماده نبرد نمی‌دید، نامه‌ای به برادر نوشت و او را از همدستی با ایلکانیان ترسانید. ولی محمود پاسخ درشتی به او داد و وی را مسبب شروع جنگ دانست. شاه شجاع به سرعت لشکری گرد آورد و سلطان احمد برادرش را که فرمانروای کرمان بود، به یاری خواست، لیکن سلطان احمد که دریافته بود، شاه شجاع به او اعتماد ندارد، از نزد وی گریخت و به محمود پیوست. سرانجام در جنگی که میان دو طرف درگرفت، شاه شجاع شکست خورد و به درون شهر پناه برد. شاه محمود با کمک لشکر آذربایجان، شیراز را محاصره کرد، و جنگهای پراکنده مدتی ادامه یافت. در این هنگام شاه شجاع برای گردآوری پول و تأمین هزینه‌های جنگ، یکی از نزدیکان خواجه قوام‌الدین محمد وزیر مقتول خود به نام دولتشاه بکاول را به کرمان فرستاد تا خزانهٔ آنجا را به شیراز بیاورد. لیکن دولتشاه چون به کرمان رسید، سلطان شبلی فرزند شاه شجاع را که در آنجا بود، دستگیر و زندانی کرد و خود را شاه خواند، ولی سکه و خطبه به نام شاه محمود می‌کرد. محاصرهٔ شیراز همچنان ادامه یافت. شاه محمود که خود نیز به تدریج اعتماد خویش را به لشکر آذربایجان از دست داده بود، سفیری نزد شاه شجاع فرستاد و پیام داد که اگر شاه شجاع به ابرقوه رود و یک ماه در آنجا باشد، من لشکر آذربایجان را بازگردانم و آنگاه دیگر کارها بر مراد رود و به درستی پایان یابد. شاه شجاع پذیرفت و به ابرقوه رفت. هنگامی که شیراز در محاصره بود، شاه محمود برادر خود سلطان احمد را به کرمان فرستاد تا آنجا را از دست دولتشاه بکاول بگیرد و خود به فرمانروایی آنجا نشیند (عبدالرزاق سمرقندی، ۳۴۲-۳۴۵؛ کتبی، ۶۹-۷۵؛ میرخواند، ۵۱۶/۴-۵۲۱؛ غنی، ۲۰۷-۲۱۷).

از آن سوی، چون شاه شجاع در ابرقوه جای گرفت، خواجه جلال‌الدین تورانشاه که از جانب وی فرمانروای آن شهر بود، به خدمت شتافت و به پاداش آن تا پایان زندگی جزء وزیران شاه شجاع خدمت کرد. شاه شجاع پس از چندی در اندیشهٔ تسخیر کرمان و سرکوب دولتشاه افتاد. پس در ۷۶۵ق/۱۳۶۴م با ۳۰۰ سپاهی راه سیرجان را در پیش گرفت، گروهی از عربهای امیر رونق و امیر هارون و قبیله‌های فولادی و عباده نیز به او پیوستند. دولتشاه از کرمان با ۴۰۰۰ نفر بیرون آمد. در حوالی سیرجان جنگ درگرفت و شاه شجاع پیروز شد و به کرمان رفت، اما چون در محاصرهٔ شهر فایده‌ای ندید، پیشنهاد آشتی داد. دولتشاه آشتی را پذیرفت و همچنان در کرمان به عنوان فرمانروا از سوی شاه شجاع باقی ماند. لیکن شاه شجاع در همان روزهایی که در کرمان بود، بر وی بدگمان شد و او را با چند تن از دستیارانش کشت (کتبی، ۷۵-۷۷؛ میرخواند، ۵۲۲/۴-۵۲۶). شاه شجاع پس از کشتن دولتشاه و نزدیکان او، فرمانروایی پاره‌ای از شهرهای اطراف کرمان را به فرزند خود سلطان مظفرالدین شبلی و حکومت شهر بابک را به امیر معزالدین اصفهان شاه سپرد و خود آهنگ شیراز کرد. در میان راه امیر سیورغتمش با ۲۰۰۰ سوار به او پیوست، اما امیر که از قبیلهٔ اوغان و جرمایی بود، در میان راه به همراه پیروانش گریخت. شاه شجاع ناگزیر به کرمان برگشت و آمادهٔ سرکوب آنان شد. اوغانیان از شاه محمود یاری خواستند و او شاه یحیی را به کمک امیر سیورغتمش و قبیله‌اش فرستاد، اما شاه یحیی که از محمود دل‌آزرده شده بود، از کمک کردن به آنان دریغ ورزید و به جای اینکه به کرمان برود، از شیراز به سوی یزد رفت. شاه شجاع بر اوغانیان تاخت و آنان را درهم شکست و از راه سردسیر روانهٔ شیراز شد (میرخواند ۵۲۵/۴-۵۲۸؛ کتبی، ۷۷-۸۰؛ غنی، ۲۲۴-۲۲۹).

شیراز در این زمان (۷۶۶ ق/۱۳۶۵ م) دراختیار شاه محمود بود. او درحقیقت مطیع سرداران آذربایجان بود که برای کمک به وی از سوی سلطان اویس، همراه او به شیراز آمده بودند. چون شاه شجاع نزدیک شیراز رسید، بیش از یک سالی بود که آن شهر در تصرف برادرش بود. روز شنبه ۱۶ ذیقعدهٔ ۷۶۷ ق/۲۶ ژوئیهٔ ۱۳۶۶ م در نزدیک شیراز جنگ میان دو برادر درگرفت. شاه محمود شکست خورد و به درون شهر پناه برد. چون شاه شجاع به شهر نزدیک شد و آنجا را محاصره کرد، بزرگان شیراز به او پیغام دادند که آمادهٔ گشودن دروازه‌ها و تسلیم شهر هستند. محمود ناگزیر در ۲۴ ذیقعدهٔ /۱۴اوت همان سال از شهر بیرون آمد و راه اصفهان را درپیش گرفت. سلطان عمادالدین احمد نیز که پیش از این سر از فرمان شاه شجاع پیچیده و به محمود پیوسته بود، پشیمان شد و پوزش خواهان به نزد شاه شجاع شتافت. چون شاه شجاع در شیراز مستقر شد، خواجه قطب‌الدین سلیمان شاه بن خواجه محمود کمال را به وزارت برداشت (کتبی، ۸۰، ۸۱؛ میرخواند ۵۲۸/۴ - ۵۳۱) و در اواخر سـال ۷۶۸ ق/۱۳۶۷ م روی به اصفهان آورد و در نزدیکی کوشک زرد با شاه محمود به نبرد درایستاد. شاه محمود پس از اندکی پایداری، خود را از ادامهٔ جنگ ناتوان دید و به اصفهان رفت و از آنجا پیامی نزد برادر فرستاد به این مضمون که چون من شیراز را بی‌جنگ واگذار کرده‌ام، بهتر آنکه فرمانروایی اصفهان بی‌مجادله دراختیار من باشد. شاه شجاع با این شرط که شاه محمود فرمان او را

گردن گذارد و سکه و خطبه به نام وی کند. پذیرفت و بدین سان صلح برقرار شد (کتبی، ۸۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۳۸۹؛ غنی، ۲۴۸). شرح این لشکرکشی و تسخیر اصفهان در بیاض تاج‌الدین احمد وزیر که در سال ۷۸۲ ق/ ۱۳۸۰ م نوشته شده، آمده است (صص ۵۱۳ ـ ۵۱۸). این شرح از منشآت جمال‌الدین حاجی منشی ملقب به منشی الممالک است که آن را در تاریخ ۱۷ ذیحجهٔ ۷۶۸ ق/۱۶ اوت ۱۳۶۷ م نوشته است.

پس از این، شاه شجاع به یزد رفت و در آنجا با شاه یحیی، داماد و برادرزادهٔ خود که از سوی وی فرماندار شهر شده بود، دیدار کرد و در برگشتن شاه رکن‌الدین حسین پسر معین‌الدین اشرف یزدی را با خود به شیراز برد و وزارت داد (میرخواند ۵۳۱/۴؛ کتبی، ۸۳). در این هنگام که میان برادران آشتی برقرار بود، خان سلطان برادرزادهٔ شیخ ابواسحاق اینجو و زن شاه محمود ــ که زنی بسیار زیبا و فتنه انگیز بود و پیوسته در اندیشهٔ انتقام گرفتن خون عم خویش از مظفریان به سر می‌برد ــ در نهان با شاه شجاع نامه‌نگاری عاشقانه آغاز کرد و او را به تسخیر اصفهان برانگیخت و به وی وعده داد که آماده است درصورت رسیدن شاه شجاع به اصفهان، شاه محمود شوهرش را دست و پای بسته تسلیم کند. با این دعوت، شاه شجاع پیمان پیشین با برادر را فراموش کرد و به اصفهان تاخت و آنجا را محاصره کرد. خان سلطان هر روز پیکی نزد او می‌فرستاد و همراه با هدیه‌های بسیار، دل باختگی خود را یادآوری می‌کرد. محمود که توان رویارویی با لشکر فراوان شاه شجاع را نداشت، گروهی از بزرگان اصفهان را نزد وی فرستاد و با لابه خواستار آشتی شد. او هم چون ضعف برادر را دید، با او آشتی کرد و به شیراز برگشت. خان سلطان که به هدف خود دست نیافت، دیگر باره در پی فتنه‌انگیزی برآمد و با نامه نوشتن به شاه شجاع او را به اصفهان کشاند. در این میان شاه محمود که بر فریبکاری خان سلطان آگاهی یافت، بی‌هیچ درنگ وی را کشت و سفیری نزد شاه شجاع فرستاد و پیام داد که چون مسبب فتنه به کیفر خود رسیده است، بهتر است آشتی برقرار گردد. شاه شجاع پذیرفت و به شیراز برگشت (میرخواند، ۵۳۱/۴ ـ ۵۳۳؛ کتبی، ۸۲ ـ ۸۳؛ غنی، ۲۶۰ ـ ۲۶۲)، امّا محمود از کشتن زن زیبای خود بسیار پشیمان و اندوهگین شد، چنانکه سخت به آزار و شکنجهٔ خود پرداخت. در همین روزها سلطان اویس ایلکانی، پادشاه جلایری که بر آذربایجان و اطراف آن فرمانروایی داشت، بر قدرت خود افزود و برای تضعیف آل مظفر، شاه محمود را در برابر شاه شجاع یاری رساند. سلطان اویس ایلکانی دختری به نام «دوندی» داشت که هر دو برادر برای تقویت جبههٔ خود خواستار او گشتند. رسولانی از شیراز و اصفهان برای خواستگاری از دختر رهسپار تبریز شدند، لیکن سلطان اویس که لحن نامهٔ شاه شجاع را جسارت‌آمیز یافت، ترجیح داد که دختر را به شاه محمود دهد. پس او را در ۷۷۱ ق/ ۱۳۶۹ م با تشریفات به اصفهان فرستاد. (میرخواند، ۵۳۳/۴ ـ ۵۳۵؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۴۰۵ ـ ۴۱۱؛ کتبی، ۸۳، ۸۴؛ غنی، ۲۵۶ ـ ۲۶۰). شاه محمود پس از پیوند با دختر سلطان اویس با لشکریان جلایری که به یاری او به اصفهان آمده بودند، رهسپار شیراز شد. چون شاه شجاع از جریان آگاه شد، برای مقابله از شیراز بیرون آمد. نبرد در صحرای چاشت خوار روی داد. در این جنگ پیروزی قطعی نصیب هیچ طرف نشد؛ گرچه بخشی از سپاه شاه شجاع که زیر فرمان شاه منصور می‌جنگید، پاره‌ای کامیابیها به دست آورد، لیکن دستهٔ دیگر که خود وی آن را رهبری می‌کرد، به شیراز واپس نشست. در همین روزها شاه شجاع وزیر خود شاه حسن را کشت و وزارت را به خواجه جلال‌الدین توران‌شاه (د سه‌شنبه ۲۱ صفر ۷۸۷ ق/ ۵ مارس ۱۳۸۵ م) ممدوح خواجه حافظ داد. در این میان شاه محمود که از یاری لشکر سلطان اویس ایلکانی بهرهٔ چندانی نبرده بود، صحنهٔ نبرد را رها کرد و به اصفهان رفت و در آنجا به استقلال به فرمانروایی پرداخت (کتبی، ۸۴، ۸۵؛ میرخواند، ۵۳۷/۴، ۵۳۸؛ غنی، ۲۶۴ ـ ۲۷۷). در این هنگام که شاه شجاع به تازگی از غایلهٔ شاه محمود رهایی یافته بود، از شورش پهلوان اسد بن طغان شاه فرمانروای کرمان که از سوی وی گمارده شده بود، آگاه شد. به نوشتهٔ ابن شهاب یزدی، پهلوان اسد «مردی دین دار و پرهیزکار و دلیر بود و در امور امر به معروف و نهی منکر به اقصی الغایه می‌کوشید و شاه شجاع به غایت معتقد امانت و دیانت او بود. هرگز مرتکب کبیره نشده بود. در قصر زرد در زمستان در آب، یخ می‌شکست ... جهت وضو ساختن» (غنی، ۲۷۸، حاشیه). پهلوان اسد نخست ترکان قتلغ مادر شاه شجاع را که در کرمان می‌زیست، سرکوب کرد و او را به سیرجان راند. پس از آن به مستحکم کردن دژ و باروی شهر پرداخت. در این هنگامه، سلطان اویس پسر بزرگ شاه شجاع که دور از پدر در اصفهان نزد عموی خود شاه محمود بود، اصفهان را رها کرد و به سوی قبایل اوغانی و هزاره شتافت و نامه‌ای بی‌اساس از زبان شاه شجاع به پهلوان اسد نوشت، به این مضمون که ولایت کرمان به وی واگذار شود. پهلوان زیر بار نرفت. شاه شجاع پس از آگاهی از این حوادث، نخست با برادرش محمود آشتی کرد و سپس از راه گرمسیر به کرمان رفت و شهر را محاصره کرد و نبرد درگرفت، لیکن شاه شجاع ادامهٔ جنگ را روا ندانست و عازم شیراز شد و کار محاصره را به عمادالدین احمد برادرش سپرد. چون کار محاصره به درازا کشید، بخشی از لشکر پهلوان اسد گریخت و به اردوی سلطان احمد پیوست. پس از آن امیر محمد جرمایی و برادرانش یکی از دروازه‌های شهر را گشودند و نزد سلطان احمد شتافتند. خود سلطان احمد پس از ۸ ماه به فرمان شاه شجاع به شیراز رفت و جانشینی او به پهلوان خرم داده شد. پهلوان اسد در غایت ناتوانی، گفت و گو با پهلوان خرم را آغاز کرد. سرانجام چنین نهاده شد که پهلوان اسد در کرمان باشد، ولی خطبه و سکه به نام شاه شجاع کند و پسر او همراه پهلوان خرم به شیراز رود (رجب ۷۷۵ ق/ دسامبر ۱۳۷۳ م). گرچه پهلوان اسد تسلیم شده بود، لیکن شاه شجاع از او اطمینان نداشت. اندکی بعد، زن اسد در نهان با پهلوان

علیشاه مزینانی که دژ شهر را در تصرف داشت پیمانی برای کشتن شوهر بست. با این ترفند، پهلوان اسد در روز جمعه ۱۵ رمضان ۷۷۵ ق/ ۲۸ فوریهٔ ۱۳۷۴ م کشته شد (میرخواند، ۵۳۸/۴ ـ ۵۴۸؛ کتبی، ۸۶ ـ ۹۱؛ حافظ ابرو، ۲۴۷؛ غنی، ۲۷۷ ـ ۲۸۶). سر او را به یزد فرستادند و پهلوان کمان کش آن را در گورستان باغ کمال کاشی که ویژهٔ غریبان و کشته شدگان بود، به خاک سپرد و نوشته‌ای از سنگ مرمر بر آن نهاد (کاتب، ۱۷۸ ـ ۱۷۹). فرمانروایی کرمان از سوی شاه شجاع به امیر اختیارالدین حسن قورچی سپرده شد و او بدان شهر رفت.

چندی پس از آن یکی از دشمنان شاه شجاع یعنی سلطان اویس ایلکانی درگذشت (شوال ۷۷۶ ق / مارس ۱۳۷۵ م). حافظ ابرو به استناد شعری از سلمان ساوجی وفات او را روز ۲ جمادی‌الثانی ۷۷۶ق / ۸ نوامبر ۱۳۷۴ م یاد کرده است (ص ۲۴۶). در همان روزها شاه محمود برادر وی که فرمانروای مستقل اصفهان بود و پیوسته با او ستیزه می‌داشت، درگذشت (۹ شوال ۷۷۶ ق / ۱۳ مارس ۱۳۷۵ م) پس از مرگ او شاه شجاع که اوضاع را مساعد یافت، به اصفهان رفت. سلطان اویس فرزندش به همراه بزرگان اصفهان به پیشواز او آمدند. شاه شجاع از گناهان پسر درگذشت و خواجه جلال‌الدین توران شاه را مأمور ضبط خزاین اصفهان کرد. سلطان اویس مظفری اندکی پس از این واقعه در گذشت (۷۷۷ ق / ۱۳۷۶ م) یا بر اثر زهری که به فرمان شاه شجاع به او خوراندند ، هلاک شد (میرخواند، ۵۴۹/۴، ۵۵۰). شاه شجاع پس از مستحکم ساختن موقعیت خود در اصفهان، روانهٔ آذربایجان شد تا به تدریج قلمرو فرمانروایی آل جلایر را نیز تصرف کند. در چرماخواران، سلطان حسین جلایری، پسر سلطان اویس ایلکانی که برجای پدر نشسته بود، به مقابله آمد. نبرد در گرفت و لشکریان آذربایجان شکست خوردند و واپس نشستند. شاه شجاع به تبریز رفت و در آنجا بر تخت نشست و پس از اقامتی چند ماهه در آن شهر به اصفهان بازگشت. در آن شهر یکی از دختران سلطان اویس ایلکانی را برای پسر خود سلطان زین‌العابدین به زنی گرفت و فرمانروایی اصفهان را نیز به پسر داد و خود به سوی شیراز رفت (میرخواند، ۵۵۰/۴ ـ ۵۵۲؛ حافظ ابرو، ۲۴۸ ـ ۲۵۰؛ کتبی، ۹۰ ـ ۹۴).

در این هنگام شاه یحیی که در یزد فرمان می‌راند، سر به نافرمانی برداشت. او پیش‌تر پهلوان اسد فرمانروای شورشی کرمان را یاری داده بود. این مایهٔ آن شد که شاه شجاع نیروهای خود را گرد آورد و برای سرکوب او به یزد رود، اما شاه منصور از وی خواست که فرماندهی سپاه را به عهده او گذارد. یزد در ۷۷۹ ق / ۱۳۷۷ م به محاصره در آمد (فصیح، ۱۱۲)، اما شاه یحیی به لطایف حیل، به تدریج برادر خود شاه منصور را از همراهی با شاه شجاع باز داشت و او را به خدمت خود درآورد. چون لشکریان شیراز از این کار آگاه شدند، دسته دسته گریختند و روی به شیراز آوردند. شاه منصور هم چون نتوانست در یزد بماند، به مازندران رفت. از آن سوی شاه شجاع لشکریان خود را دیگر باره گرد آورد و به یزد آمد. چون یحیی آگاه شد، زن خود را که دختر شاه شجاع بود به میانجیگری برانگیخت و میانجیگری او پذیرفته شد و شاه شجاع از گناهان او در گذشت و در اواخر ۷۷۹ ق / ۱۳۷۸ م به شیراز برگشت (کتبی، ۹۵، ۹۶؛ میرخواند، ۴/ ۵۵۳ ـ ۵۵۵؛ غنی، ۳۰۲، ۳۰۳).

در ۷۸۱ ق / ۱۳۷۹ م شاه شجاع روی به سلطانیه نهاد تا در آنجا با عادل آقا یا ساروعادل که از امیران با نفوذ بود و در آن هنگام قدرتی به هم رسانده بود، مقابله کند. به نوشتهٔ حافظ ابرو، سلطان حسین ایلکانی جلایری نیز به کمک عادل آقا آمد. نبرد در حوالی سلطانیه درگرفت و اگر چه در آغاز شاه شجاع شکست خورد، لیکن شب هنگام لشکریان پراکنده را گرد آورد و سلطانیه را که عادل آقا در آنجا بود، به محاصره درآورد (صص ۲۶۴ ـ ۲۶۶). پس از اندکی هر دو جانب خواستار آشتی گردیدند. آنگاه شاه شجاع به شیراز برگشت و در آنجا سلطان زین العابدین فرزند جوان خود را که فرمانروای اصفهان بود، به علت ناآزمودگی از کار برکنار کرد و چندی او را به زندان افکند. در این میان سلطان احمد جلایری که با عادل آقا به نبرد برخاسته بود، سفیری نزد شاه شجاع فرستاد و از او یاری خواست. در ۷۸۵ ق / ۱۳۸۳ م شاه شجاع به قصد یاری سلطان احمد سلطانیه آهنگ کـرد و چون اندکی از شیراز دور شد، در ربیع الأول / مهٔ همین سال به سبب بدگمانی بر سلطان مظفرالدین شبلی ــ یکی از فرزندانش ــ فرمان داد تا او را کور کردند. لیکن پس از انجام کار پشیمان گردید. پس از آن به قزوین رفت و در آن شهر سلطان احمد جلایری و برادرش سلطان بایزید را آشتی داد و با عادل آقا به سوی لرستان و شوشتر رفت و در خرم‌آباد دختر ملک عزالدین فرمانروای آنجا را به زور به زنی گرفت (میرخواند، ۵۶۰/۴، ۵۶۱؛ کتبی، ۱۰۰، ۱۰۱). در این هنگام شاه منصور که مدتی در شهرهای ایران سرگردان بود، لشکری در حدود ۷۰۰ سوار گردآورد و در نزدیکی دزفول و شوشتر به رویارویی شاه شجاع آمد، اما پیش از آنکه نبردی درگیرد، آشتی برقرار شد و منصور نزد عم خود آمد (میرخواند، ۵۶۱/۴؛ کتبی، ۱۰۱). هنگامی که شاه شجاع در پیرامون شوشتر به سر می‌برد، امیر اختیار الدین حسن قورچی، فرمانروای کرمان، نماینده‌ای نزد او فرستاد و پیام داد که امیر تیمور گورکان از جیحون گذشته، سیستان را تسخیر کرده است و دور نیست که آهنگ کرمان کند. شاه شجاع پاسخ داد که امیر تیمور با ما دوستی می‌ورزد و امکان هجومی از سوی او نیست و اگر حمله کند «تأیید کردگار و دل استوار و بازوی کامکار و تیغ آبدار و لشکر جرار نیزه گذار در کار است» (کتبی، ۹۷، حاشیه؛ غنی، ۳۱۵). گویا شاه شجاع اندکی پس از این تاریخ به اشتباه خود پی‌برد و نامهٔ مفصلی که در حکم وصیت نامهٔ وی بود، برای امیر تیمور نوشت و فرزندان خود را به او سپرد. و از شوشتر عازم شیراز شد. در راه بیمار گشت و چون به شیراز وارد شد، رنجوری او افزونی یافت و دانست که مرگ نزدیک است. سلطان زین‌العابدین، فرزند و ولیعهدش، و سلطان عمادالدین احمد را خواست و آنان را از نفاق و دشمنی با هم برحذر داشت وسلطان احمد

را به فرمانروایی کرمان برگماشت و همان روز او را به آن سوی روانه کرد و سرانجام روز یک‌شنبه ۲۲ شعبان ۷۸۶ ق / ۱۰ اکتبر ۱۳۸۴ م درگذشت. به وصیت وی، پیکرش را در پای کوه چهل مقام یا چهل دختران به خاک سپردند. عمر او ۵۳ سال و ۳ ماه و مدت پادشاهی‌اش ۲۷ سال بود (کتبی، ۱۰۳ـ۱۰۸؛ میرخواند، ۵۶۲/۴ ـ ۵۶۴؛ غنی، ۳۱۶ ـ ۳۲۲). ابن شهاب یزدی مدت فرمانروایی او را ۲۵ سال و ۲ ماه و ۲۰ روز دانسته است (غنی، ۳۲۲). گویا او زمان اندکی را که شاه شجاع با پدر نابینای خود آشتی کرده بود، جزء فرمانروایی وی در شمار نیاورده است. پس از گذشت چند سده، کریم‌خان زند سنگی بر گور او نهاد که اکنون بر جای است (فسایی، ۶۳؛ غنی ۳۲۲، ۳۲۳).

۳. قطب‌الدین شاه محمود (حک ۷۵۹ـ۷۷۶ ق / ۱۳۵۸ـ۱۳۷۴م). او در جمادی الاول ۷۳۷ ق / دسامبر ۱۳۳۶ م زاده شد. در توطئهٔ دستگیری و نابینا کردن پدرش مبارزالدین محمد شرکت داشت. پس از آنکه شاه شجاع بر تخت نشست، اصفهان و ابرقوه به او سپرده شد (کتبی، ۶۵؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۳۳۷). او در بخشی از دوران فرمانروایی خود در اصفهان که ۱۷ سال به درازا کشید، به استقلال فرمان راند و زمانی مطیع فرمان شاه شجاع بود و چند گاهی فارس را به کمک سلطان اویس ایلکانی پدر زنش در تصرف داشت. بسیاری از رویدادهای دوران فرمانروایی او در ضمن شرح احوال شاه شجاع بیان شد.

شاه محمود مدت ۳۸ سال و ۵ ماه و ۹ روز عمر کرد. پس از مرگ (۷۷۶ ق / ۱۳۷۵ م) چون فرزندی نداشت، گروهی از اهالی اصفهان هوادار فرمانروایی سلطان اویس فرزند شاه شجاع و گروهی دیگر خواستار پیوستن اصفهان به قلمرو پادشاهی شاه شجاع شدند. براثر این دو دستگی، شورشی در شهر در گرفت و مردم اصفهان چنان به هم درآویختند که بیش از ۱۰ نفر بر جنازهٔ شاه محمود برای نماز حاضر نشدند. اما شاه شجاع پس از آگاهی از مرگ برادر به اصفهان رفت و آن شهر را رسماً به قلمرو خود افزود (کتبی، ۹۱، ۹۲؛ غنی، ۲۸۹ ـ ۲۹۱).

۴. نصرت الدین شاه یحیی (حک ۷۶۴ـ ۷۹۵ ق / ۱۳۶۳ـ۱۳۹۳م). او روز یک شنبه ۴ محرم سال ۷۴۴ ق / ۲۹ مهٔ ۱۳۴۳ م زاده شد. هنگامی که شاه شجاع بر جای پدر قرار گرفت، چند گاهی شاه یحیی را در قهندز زندانی کرد. او پس از چندی آزاد شد و به حکومت یزد رسید. یزد را که آن زمان در دست خواجه بهاءالدین قورچی بود، با ترفند گرفت و خود در جایگاه فرمانروایی مستقر شد (کتبی، ۶۶، ۶۷؛ مفید بافقی، ۱۲۷/۱؛ غنی، ۱۹۶، ۱۹۷). شاه یحیی به شرحی که در دوران پادشاهی شاه شجاع گذشت، چند بار طغیان کرد و هر بار شکست یافت. پس از مرگ شاه شجاع مطابق وصیت او یزد همچنان در دست یحیی باقی ماند. اما او به یزد بسنده نکرد و آهنگ گرفتن فارس کرد. چون به نزدیکی آنجا رسید، با سلطان زین‌العابدین آشتی کرد (میرخواند، ۵۷۳/۴، ۵۷۴). شاه یحیی از آن پس بیش‌تر اوقات در اصفهان به سر می‌برد، اما چون به آبادانی شهر یزد گرایش بیش‌تری داشت و مردم اصفهان او را دارای خصال ناپسندی می‌دانستند، از اصفهان بیرونش راندند (میرخواند، ۵۸۰/۴، ۵۸۱). پس از آن شاه یحیی آهنگ تصرف کرمان کردودر جنگی که در ۷ جمادی الاول ۷۹۲ق / ۲۴ آوریل ۱۳۹۰ م با عمادالدین احمد کرد، از او شکست یافت و به یزد بازگشت (میرخواند، ۵۸۵/۴). پس از آنکه امیر تیمور فارس را تسخیر کرد، شاه یحیی برای باریابی، نزد تیمور به شیراز رفت و از سوی او به فرمانروایی آن شهر برگزیده شد (شامی، ۱۰۵) و موظف گشت که سالانه ۳۰۰ تومان مالیات برای تیمور بفرستد (غنی، ۳۸۸). شاه یحیی در کشتار دسته جمعی آل مظفر به فرمان تیمور کشته شد (۷۹۵ ق / ۱۳۹۳ م).

۵. زین‌العابدین‌بن شاه شجاع (حک ۷۸۶ ـ ۷۸۹ق/۱۳۸۴ـ۱۳۸۷م). پس از درگذشت پدر به وصیت وی برتخت نشست ، اما یزد همچنان در دست یحیی و کرمان در دست عمادالدین احمد ماند. دوران کوتاه فرمانروایی او به مجادله با شاهزادگان مظفری گذشت. هنگامی که امیر تیمور به سرعت ایالتهای ایران را یکی پس از دیگری می‌گرفت، آل مظفر گرم زد و خورد با یکدیگر بودند. چون زین‌العابدین در جایگاه پادشاهی مستقر شد، شاه یحیی با لشکری به عزم تسخیر شیراز از یزد بیرون آمد. لیکن با زین‌العابدین که برای مقابله با او از شیراز آمده بود، آشتی کرد. در میان دو لشکر بارگاهی برافراشتند و زین‌العابدین و یحیی در آنجا دیدار کردند و پیمان دوستی بستند (کتبی، ۱۰۹؛ میرخواند، ۵۷۴/۴؛ غنی، ۳۶۵، ۳۶۶). در این میان، شاه منصور که در شوشتر فرمان می‌راند و برای یاری دادن شاه یحیی به سوی فارس پیش می‌آمد، چون از آشتی وی و زین‌العابدین آگاه شد، به خوزستان بازگشت، ولی در میان راه، کازرون و پیرامون آن را غارت کرد. شاه یحیی بار دیگر نیرویی یافت و آهنگ تسخیر فارس کرد. زین‌العابدین پیشدستی کرد و به نبرد او رفت. لیکن نیروهای شاه یحیی از گرد او پراکنده شدند و اصفهانیها او را ناچار به ترک آن شهر کردند (غنی، ۳۷۰). سلطان زین‌العابدین پس از آسوده شدن از سوی شاه یحیی، چند گاهی به آرامی در فارس فرمانروایی داشت و چون مهربان و آسان‌گیر بود و با تودهٔ مردم با رأفت برخورد می‌کرد، بیش‌تر مردم خواستار او بودند. پس از این، زین‌العابدین امیر سیورغتمش را که زندانی شاه شجاع بود، از بند آزاد کرد و به هزارهٔ کرمان فرستاد تا به تدریج زمینهٔ چیرگی او را برکرمان فراهم آورد. پس از ورود وی به آنجا، اوغانیها به او پیوستند. چون عمادالدین احمد آگاه شد، روی به جنگ سیورغتمش آورد. سیورغتمش که برانبوهی لشکر کرمان آگاهی یافت، از آوردگاه به سوی گرمسیر کرمان واپس راند و از آنجا فرستاده‌ای نزد زین‌العابدین روانه کرد و از او یاری خواست. پهلوان زین‌الدین شهربابکی با لشکری به کمک او اعزام شد. این بار پهلوان علی قورچی از سوی عمادالدین احمد به جنگ لشکریان سلطان زین‌العابدین فرستاده شد. سیورغتمش در این جنگ به هلاکت رسید (۷۸۷ق/۱۳۸۵م) و لشکر او پراکنده شد و گروهی کشته و جمعی

دستگیر شدند (کتبی، ۱۱۰ ـ ۱۱۲؛ میرخواند، ۵۷۶/۴، ۵۷۷؛ غنی، ۳۷۶ ـ ۳۷۸).

در شوال ۷۸۹ق/اکتبر ۱۳۸۷م امیر تیمور که در این زمان آذربایجان را گشوده بود و در آنجا به سر می‌برد، سفیری نزد سلطان زین‌العابدین به شیراز فرستاد و او را نزد خود خواست تا پس از دیدار، دیگر بار وی را به فرمانروایی فارس برگرداند، اما زین‌العابدین نپذیرفت و به فرستادهٔ امیرتیمور اجازهٔ بازگشت نداد. چون تیمور از این امر آگاه شد، راه اصفهان را در پیش گرفت. زین‌العابدین که نیروی رویارویی با او را در خود نمی‌دید، شیراز را رها کرد و به شوشتر رفت. تیمور به اصفهان رسید و در آنجا به بهانه‌ای، گروهی بسیار از مردم را کشت و به شیراز رفت. در آن شهر عمادالدین احمد از کرمان و شاه یحیی از یزد به خدمت او رسیدند. لیکن او پس از اندکی درنگ در شیراز چون خبر آشوب در سمرقند را شنید، کرمان را به سلطان احمد و فارس را به شاه یحیی سپرد و خود در اوایل ۷۹۰ق/۱۳۸۸م به ماوراءالنهر رفت (کتبی، ۱۱۳ ـ ۱۱۵؛ میرخواند، ۵۸۲/۴؛ شامی، ۱۰۴، ۱۰۵؛ غنی ۳۷۹ ـ ۳۸۸). از آن سوی چون زین‌العابدین به نزدیکی شوشتر رسید، شاه منصور به پیشواز او رفت و در بیرون شهر اقامتگاهی برای او تعیین کرد. اما چندی نگذشت که شاه منصور، سلطان زین‌العابدین را با سرداران لشکرش مهمان کرد و چون همگی در مجلس حاضر آمدند، آنان را دستگیر کرد و زندانی ساخت و لشکر شیراز را با خود همداستان گردانید و روی به شیراز آورد (میرخواند، ۵۸۳/۴، ۵۸۴؛ کتبی، ۱۱۵، ۱۱۶؛ غنی، ۳۹۸، ۳۹۹). چون شاه منصور به شیراز رسید، آنجا را تصرف کرد و شاه یحیی به یزد گریخت. زین‌العابدین نیز پس از عزیمت شاه منصور، از شوشتر با نگهبانان دژی که در آن زندانی بود، سازش کرد و از آنجا رهایی یافت و به اصفهان رفت. در آن شهر سپاهی گرد آورد و روبه شیراز نهاد تا شاه منصور را که برتخت پادشاهی مظفریان نشسته بود، سرکوب کند. در نبردی که میان وی و منصور در گرفت، زین‌العابدین شکست خورد و به اصفهان بازگشت. در اوایل ۷۹۳ق/۱۳۹۰م شاه منصور به اصفهان شتافت. زین‌العابدین که در این هنگام بیش از حد ناتوان بود، از برابر او گریخت و آهنگ خراسان کرد. منصور به تعقیب او رفت و در میان راه کاشان را به تصرف درآورد. چون سلطان زین‌العابدین به ری رسید، موسی جوکار که فرمانروای ری بود، او را دستگیر کرد و نزد شاه منصور فرستاد. زین‌العابدین بنا به روش مرسوم آل مظفر به دستور شاه منصور نابینا گردید و به اصفهان فرستاده شد (کتبی، ۱۱۶ ـ ۱۲۰؛ میرخواند، ۵۸۵/۴ ـ ۵۸۸؛ نطنزی، ۱۹۳، ۱۹۴؛ غنی، ۴۰۶ ـ ۴۲۲).

۶. عمادالدین احمد (حک ۷۸۶ـ۷۹۵ق/۱۳۸۴ـ۱۳۹۳م). وی احتمالاً در ۷۴۱ق/ ۱۳۴۰م زاده شد. در زمان شاه شجاع نیز زمانی فرمانروای کرمان بود (خواندمیر، ۲۹۵/۳). در بیماری شاه شجاع فرمانروایی کرمان را یافت. روز جمعه ۲۰ شعبان ۷۸۶ق/۸ اکتبر ۱۳۸۴م به کرمان رسید. امیر اختیارالدین حسن قورچی به پیشواز او آمد و گنجها و دژهای شهر را به او سپرد و خود آهنگ شیراز کرد، اما سلطان احمد از حرکت او جلوگیری کرد. پس از چند روز شاه شجاع درگذشت (کتبی، ۱۱۰؛ میرخواند، ۵۷۵/۴). احمد پس از جنگهایی که با سیورغتمش کرد و او را به هلاکت رساند، در کرمان به استقلال به فرمانروایی نشست. در ۷۸۸ق/۱۳۸۶م برادرش سلطان بایزید از لرستان به کرمان آمد و در شهر بابک ماندگار شد. چون سلطان احمد شنید که بایزید گروهی بیکاره و کارزار نادیده به نام سپاهی همراه دارد، از پذیرفتن او خودداری ورزید و او را به کرمان راه نداد. بایزید ناگزیر راه یزد را در پیش گرفت (میرخواند، ۵۸۱/۴ ـ ۵۸۳؛ کتبی، ۱۱۲، ۱۱۳؛ غنی، ۳۷۹). سلطان احمد در شوال ۷۸۹ق/اکتبر ۱۳۸۷م از حرکت تیمور به سوی ایران آگاه شد و پس از آنکه خبر کشتار مردم اصفهان را شنید، هراسان شد و به خدمت او رفت و نوازش یافت. در این هنگام بایزید دیگر بار به نیت جنگ با سلطان احمد رهسپار کرمان شد. در گرمسیر کرمان قبایل هزارهٔ اوغانی به او پیوستند. سلطان احمد از شهر بیرون آمد و جنگ سختی در گرفت. لشکر کرمان پیروز شد و بایزید دستگیر گردید، لیکن عمادالدین احمد گناه برادر را بخشود و او را با خود به شهر آورد (کتبی، ۱۱۵؛ میرخواند، ۵۸۲/۴، ۵۸۳؛ غنی، ۳۹۷، ۳۹۸). بایزید همچنان در سایهٔ حمایت برادر خود روزگار می‌گذراند تا در شوال ۷۹۲ق/ سپتامبر ۱۳۹۰م در کرمان درگذشت. در همین سال عمادالدین احمد با سلطان زین‌العابدین همدست گردید و به شیراز که در اختیار شاه منصور بود، هجوم آورد، لیکن شکست خورد (میرخواند، ۵۸۶/۴، ۵۸۷؛ غنی، ۴۱۹). چون امیر تیمور در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م شاه منصور را کشت و شیراز را به تصرف در آورد، سلطان احمد به اردوی او رفت و پس از چندی در کشتار آل مظفر به فرمان تیمور، او نیز کشته شد.

۷. شاه منصور (حک ۷۹۰ ـ ۷۹۵ق/ ۱۳۸۸ ـ ۱۳۹۳م). او فرزند شرف‌الدین مظفر و برادرزادهٔ شاه شجاع بود. در ۷۴۵ یا ۷۴۶ق/ ۱۳۴۵ یا ۱۳۴۶م زاده شد. دختر شاه شجاع را به زنی گرفت و از این دختر فرزندی به نام سلطان غضنفر در وجود آمد. شاه منصور پیش از آنکه برجای سلطان زین‌العابدین بنشیند، فرمانروایی شوشتر را برعهده داشت. پس از تهاجم امیر تیمور، شاه منصور به شیراز آمد و شاه یحیی را بیرون کرد و خود برتخت نشست (۷۹۰ق/۱۳۸۸م). آنگاه طی جنگی زین‌العابدین را، که شاه یحیی و گروهی دیگر از شاهزادگان مظفری را به کمک خوانده بود، شکست داد و بربخش بزرگی از قلمرو مظفریان استیلا یافت. در ۷۹۴ق/۱۳۹۲م به یزد رفت و شاه یحیی را به محاصره افکند، اما به کوشش مادر، دو برابر آشتی کردند. پس از آن شاه منصور به کرمان رفت و به عموی خود عمادالدین احمد پیام داد که تو و شاه یحیی دوستی خود را با تیمور بگسلید و پسران و سپاهیان خود را همراه من سازید تا به خراسان روم و آنجا را از تجاوز امیر تیمور نگه دارم؛ اگر نه، آمادهٔ کارزار باشید. چون عمادالدین جنگ با تیمور

را بیهوده می‌دانست، به شاه منصور اندرز داد که از این سودا بگذرد، اما منصور توجهی نکرد و پس از اینکه بخشی از ایالت کرمان را تسخیر کرد، به یزد حمله برد، ولی چون در ضمن محاصرۀ آن شهر یکی از سران سپاه او به نام گرگین‌خان به هلاکت رسید، دلسرد شد و محاصرۀ آنجا را رها کرد و به رفسنجان رفت. شاه منصور همچنان در میان شهرهای کرمان و فارس و اصفهان در تاخت و تاز بود که خبر حرکت مجدّد تیمور از ماوراءالنهر را شنید (میرخواند، ۵۸۸/۴، ۵۸۹؛ کتبی، ۱۲۰ ـ ۱۲۲؛ غنی، ۴۲۳، ۴۲۴). امیر تیمور روز دوشنبه ۱۴ محرم ۷۹۵ق/۳۰ نوامبر ۱۳۹۲م از آب آمویه گذشت و در ۲۴ صفر/۱۰ ژانویۀ همین سال به مازندران رسید. شاه منصور پس از آگاهی از این خبر، به اصفهان رفت و دژها و باروهای شهر را مستحکم کرد و گروهی از افراد سپاهش را مأمور نگهداری کاشان گردانید و از شاه یحیی نیز یاری خواست، اما او همراهی نکرد.

شاه منصور شیراز را مرکز عملیات خود ساخت، لیکن در آنجا به خوش گذرانی و کامرانی پرداخت.چون امیر تیمور به شوشتر رسید، شاه منصور از شیراز گریخت و به فسا رفت، ولی براثر سرزنش مردم شیراز به آن شهر برگشت. تیمور روز دوشنبه ۱۰ جمادی‌الاول ۷۹۵ق/۲۴ مارس ۱۳۹۳م به دژ سفید که زین‌العابدین در آنجا زندانی بود، رسید و او را نیک بنواخت (شامی، ۱۳۱، ۱۳۲). منصور با ۲٬۰۰۰ سوار آمادۀ رزم با امیر تیمور شد. دژهای شهر را استوار ساخت و مردم را به پایداری تشویق کرد، اما در این هنگام یکی از امیران لشکرش به نام محمدبن زین‌العابدین خیانت ورزید و به امیر تیمور پیوست. در نتیجه، بیش از ۱٬۰۰۰ تن سپاهی با او نماند. کتبی عدۀ سپاهیان او را در این زمان ۳٬۰۰۰ تن یاد کرده است (ص ۱۲۴). شاه منصور دل بر مرگ نهاد و با جانفشانی به رزم در ایستاد و در حملات پیاپی گروهی از سپاهیان امیرتیمور را به هلاکت رساند و آهنگ سرا پردۀ او کرد و شمشیری نیز برکلاه خود تیمور زد، اما چون لشکر تیمور بی‌شمار بود، در پایان کار با همۀ شجاعت و فداکاری شکست خورد و در گیرودار جنگ کشته شد. سر او را بریدند و نزد تیمور بردند. پس از آن امیر تیمور وارد شیراز شد و خزاین آل مظفر را تصاحب کرد. امیران آل مظفر همگی به خدمت او روی آوردند؛ شاه یحیی از یزد، عمادالدین احمد و سلطان غیاث‌الدین محمد فرزندش از کرمان و گروهی دیگر از جاهای دیگر. پس از چندی امیر تیمور از نفوذ آنان در ایالتهای فارس، کرمان و اصفهان هراسان شد و فرمان داد که امیرزاده عمر شیخ بهادر، که از سوی او به فرمانروایی فارس گماشته شده بود، آنان را نابود کند. او نیز همۀ افراد آل مظفر را که در این هنگام در روستای ماهیار اصفهان بودند (رجب ۷۹۵ق/مۀ ۱۳۹۳م) از دم تیغ گذراند (کتبی، ۱۲۲ ـ ۱۲۷؛ شامی، ۱۳۵؛ فصیح، ۱۳۵؛ میرخواند، ۵۸۹/۴ ـ ۵۹۳). گفته‌اند جنازۀ آنان را مادر شاه یحیی (مهد علیا شاه خاتون) به یزد آورد و در مدرسۀ خانقاه که خود بنیاد نهاده بود، به خاک سپرد (مفید بافقی، ۶۵۷/۳). یکی از شاعران آن زمان در تاریخ این حادثه چنین سرود:

به عبرت نظر کن به آل مظفّر
شهانی که گوی از سلاطین ربودند
که در هفتصد و پنج و تسعین زهجرت
دهم شب زماه رجب، چون غنودند
چو خرمابُنان در زمانها برستند
چو تَرّه به اندک زمانی درودند

چند تن از دودمان آل مظفر، از جمله سلطان زین‌العابدین و سلطان شبلی پسران شاه شجاع که هر دو نابینا بودند، از این کشتار رستند. آن دو به فرمان تیمور به سمرقند کوچانیده شدند و تا سالها پس از آن زنده بودند و سرانجام به مرگ طبیعی در گذشتند (میرخواند، ۵۹۳/۴؛ غنی، ۴۴۴).

اوضاع اقتصادی و اجتماعی: اوایل حکومت آل مظفر همزمان با زوال فرمانروایی ایلخانان و اواخر آن مقارن با جهانگیری امیر تیمور گورکان بود. از این رو، دوران حکومت آنان برای تودۀ مردم، از دوره‌های سخت و دهشت بار به شمار می‌آمد. فرمانروایان آل مظفر نیز به سبب اختلافات و درگیریهای پی‌درپی با همدیگر، براین دشواریها می‌افزودند. آنان به ناچار هزینۀ لشکر کشیهای مکرر خود را به صورت مالیات از مردم عادی می‌گرفتند. در روزگار آنان، نه شهر را رونقی بود نه روستا را طراوتی. کرمان، یزد، اصفهان و شیراز در جنگهای پیاپی این فرمانروایان ویران گردید. در ۷۵۱ق/۱۳۵۰م هنگامی که ابواسحاق اینجو یزد را که در اختیار مبارزالدین محمد بود به محاصره در آورد، چنان قحطی بزرگ و وحشت‌انگیزی در آنجا رخ داد که مردم گوشت همدیگر را می‌خوردند. از مردم بی‌گناه چندان هلاک شدند که بازماندگان از تکفین و خاک سپاری آنها درماندند (فصیح، ۷۷؛ کتبی، ۳۴).

اوضاع اقتصادی اصفهان نیز بارها دستخوش بحران گـردید. به سبب جنگهای متـعدد کـه میان شاه محمود، فرمانروای این شهر، و شاه شجاع روی داد، شهر آسیبهای بسیاری دید به گونه‌ای که چون شاه شجاع در زمان آشتی خراج آن شهر را از محمود طلبید، وی پاسخ داد: «به واسطۀ عبور لشکرها، ویرانی اصفهان به مرتبه‌ای رسید که این برادر به خرج الیوم احتیاج دارد» (خواندمیر، ۳۰۳/۳). چند سال پس از در گذشت شاه محمود اصفهان به دست امیر تیمور افتاد، او نیز با بهانه‌جویی بیش‌تر مردم آن شهر را کشت و بر ویرانی آن افزود. کرمان نیز که یکی دیگر از مراکز حکومت مظفریان بود، پیوسته دستخوش ناآرامی بود. در زمان شاه شجاع، پهلوان اسد فرمانروای آن شهر سر از اطاعت او بپیچید. کرمان زمانی دراز در محاصره بود و سرانجام قحطی سختی روی نمود که روزی افزون بر ۲۰۰ نفر از گرسنگی جان می‌سپردند. به گفتۀ محمود کتبی «نان چنان شیرین آمد که جان غمگین هر مسکین در طلب آن به لب می‌رسید و دست بدان نمی‌رسید» (ص ۸۹). مردم کرمان در این قحطی، مغز پنبه و تخم سپستان می‌خوردند و

سواران با گوشت اسبانی که از گرسنگی می‌مردند، سدّ جوع می‌کردند. پهلوان اسد ناگزیر فرمان داد که بیچارگان را از شهر بیرون برانند (وزیری، ۲۱۸). او در دوران فرمانروایی خود چندان بر کرمانیان ستم کرد که چون کشته شد «او را از قصر در میدان کُشتی‌گاه انداختند و ریسمان در سرهای پای بسته و به خاک کشان تا پای دار آوردند و بردار زدند و جلاد مثل قصاب که گوشت گاو و گوسفند فروشند، اعضای او را پاره می‌کرد و مردم کرمان زری می‌دادند و می‌خریدند» (غنی، ۲۸۶، به نقل از جامع *التواریخ حسنی*).

شیراز که در دوران فرمانروایی شاه شجاع از آرامش نسبی برخوردار بود، پس از درگذشت او دستخوش هرج ومرج گردید. هنگامی که شاه منصور آنجا را به تصرف خود درآورد، قحطی و کمیابی شدیدی در آن شهر پیش آمد چنانکه مردم بسیاری هلاک گردیدند و گروهی به آوارگی به شهرهای دیگر رفتند (کتبی، ۱۱۸). البته بیش‌تر فرمانروایان آل مظفر در دوران حکومت خود، آنگاه که آسودگی و فراغتی داشتند، در آبادانی شهرها می‌کوشیدند. شاه یحیی در یزد عمارات متعددی ساخت و کاریزهایی حفر کرد که اکنون برخی از آنها بر جای است. در شیراز، اصفهان و کرمان نیز بناهایی برآورده شد که در زمانهای کوتاه سبب رونقی گذرا در اوضاع اقتصادی مردمان این شهرها گردید.

اوضاع اجتماعی آن زمان نیز همانند اوضاع اقتصادی بود. مبارزالدین محمد که درحقیقت او را باید بنیادگذار این سلسله دانست، امیری سخت‌گیر، متعصب، عامی، زاهدنما و ریاکار بود. به گفتهٔ کتبی او در ۷۴۰ ق/ ۱۳۳۹ م یعنی در ۴۰ سالگی از گناهان گذشته توبه کرد چنانکه از خانه به مسجد پیاده می‌رفت (ص ۱۵). او پیش از آنکه به شیراز برود، برای به دست آوردن یک تار موی حضرت رسول (ص) که گفته می‌شد در خاندان شمس الدین علی بمی است، به بم رفت و با کوشش فراوان توانست آن را به دست آورد. پس از این دگرگونی احوال، پیوسته به عبادت و خواندن قرآن سرگرم بود و در امر به معروف و نهی از منکر سختگیریها داشت. به گونه‌ای که گناهکاران را با دست خود قصاص می‌کرد و از خون‌ریزی لذت فراوان می‌برد. از قول مولانا لطف الله عراقی که از نزدیکان او بود روایت کرده‌اند که گفته است من خود دیدم که وقتی مبارزالدین به خواندن *قرآن* مشغول بود، مجرمی را نزد او آوردند. او ترک تلاوت کرد، گناهکار را با خونسردی سر برید و باز با آرامش به تلاوت *قرآن* پرداخت (خواندمیر، ۲۷۵/۳). عمادالدین احمد یکی از فرزندانش نیز روایت کرده که روزی شاه شجاع از پدر پرسید «شما هزار کس به دست خود کشته باشید؟ گفت نی، ولیکن ظنّ من آن است که عدد مردمی که به تیغ من مقتول شده به هشتصد می‌رسد» (خواندمیر، ۲۷۵/۳). مبارزالدین چنان در عقاید خود پافشاری و سختگیری می‌کرد که پس از مستقر شدن در شیراز مصمم شد صندوق آرامگاه سعدی را به واسطهٔ برخی اشعار او که به گمان وی ناروا می‌آمد بسوزاند، لیکن شاه شجاع با تدابیری از این کار جلوگیری کرد (نطنزی، ۱۸۵). او در ادامهٔ این روش کتابهای فلسفی را که با شریعت مغایر می‌دانست از میان می‌برد. از جمله در مجموعهٔ خطی کهنه‌ای چنین آمده: «در حدود سنهٔ ستین و سبعمائة [۷۶۰ ق/ ۱۳۵۹ م] سلطان سعید مبارزالدین محمدبن مظفر الیزدی در اطراف ممالک که حشر ایالت او بود، اعنی فارس و کرمان و یزد و صفاهان به بازوی تقویت دین و امداد عنایت از روضهٔ مقدسهٔ رحمة للعالمین کمابیش سه چهار هزار مجلد کتاب فلسفه در عرض یک دو سال به آب شست» (دانش پژوه، ص ۷۲). این امیر چنان سختگیر بود، که مردم شیراز لقب «محتسب» به وی دادند. خواجه حافظ که در عصر پادشاهی آل مظفر می‌زیسته و درضمن اشعار خود بارها نام این فرمانروایان را آورده، گاهی مبارزالدین را با بیانی کنائی نکوهیده است. برای دستیابی به چگونگی زندگی مردم در آن دوره، غور در اشعار حافظ بسیار ضروری است، به گونه‌ای که می‌توان بر پاره‌ای از ویژگیهای جامعهٔ آن روز در لابه‌لای اشعار او دست یافت. از جمله در غزلی که در زمان مبارزالدین سروده، سختگیری او را این گونه وصف کرده است:

اگرچه باده فرح‌بخش و باد گل بیزاست
به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است
صراحیی و حریفی گرت به چنگ افتد
به عقل نوش که ایام فتنه انگیز است
در آستین مرقع پیاله پنهان کن
که همچو چشم صراحی زمانه خون‌ریز است
مجوی عیش خوش از دور باژگون سپهر
که صاف این سر خم جمله دردی آمیز است

شاه شجاع فرزندش نیز این رباعی را دربارهٔ او گفته است:

در مجلس دهر ساز مستی پست است
نه چنگ به قانون و نه دف بر دست است
رندان همه ترک می‌پرستی کردند
جز محتسب شهر که بی می مست است

اما شاه شجاع روحیه‌ای خلاف پدر داشت. او با آنکه امیری کامجوی و زن باره بود، با صاحبان علم و ادب نشست و برخاست می‌کرد و نه تنها سختگیری و خشک مغزی پدر را نداشت، بلکه گونه‌ای آزادمنشی ویژه از خود نشان می‌داد که او را مقبول مردم آن زمان می‌ساخت. وی پس از روی کار آمدن، بساط زهدفروشی را از میان برد و با مردم صاحب‌نظر به گونه‌ای رفتار کرد که آنان فرمانروایی او را موجه دانستند و در ستایش او شعرها سرودند. حافظ دوران او را چنین توصیف کرده است:

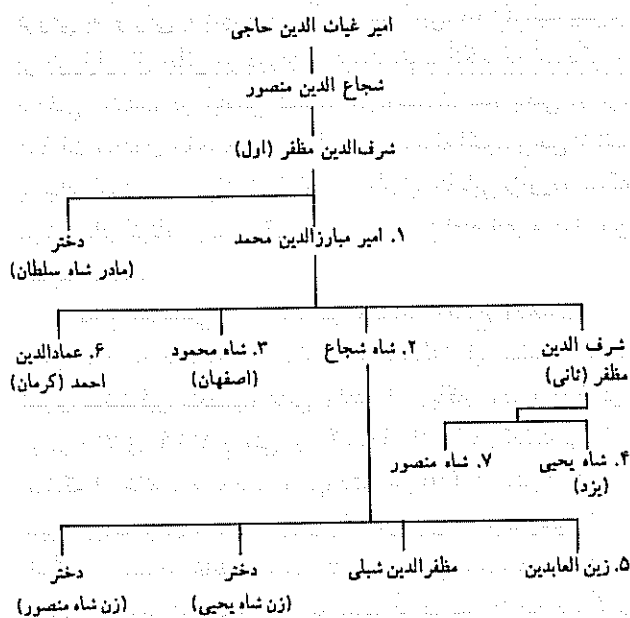
سحر ز هاتف غیبم رسید مژده به گوش
که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش
شد آنکه اهل نظر بر کناره می‌رفتند
هزارگونه سخن در دهان و لب خاموش

به صوت چنگ بگوییم آن حکایتها
که از نهفتن آن دیگ سینه می‌زد جوش
ز کوی میکده دوشش به دوش می‌بردند
امام شهر که سجاده می‌کشید به دوش

ادبیات و فرهنگ: در دورهٔ فرمانروایان آل مظفر به سبب اشتغال دائم آنان به جنگ و خونریزی و لشکرکشی، فرصت چندانی برای ترویج دانش و ادب و هنر نماند. حافظ اگر چه در این روزگار می‌زیست و پادشاهان این سلسله را می‌ستود، اما پروردهٔ دورهٔ پیش بود. در میان امیران این دودمان، شاه شجاع، پادشاهی صاحب ذوق بود و با اهل شعر و ادب و دانش نشست و برخاست داشت. او با صاحبان ذوق و نظر سختگیری نمی‌کرد و همواره خاطر آنان را نگه می‌داشت. وی درضمن یکی از سفرهای خود به یزد در بین راه به میرسیّد شریف جرجانی برخورد. احترام فراوان بر او نهاد و او را با خود به شیراز برد و در مدرسهٔ دارالشفاء به تدریس برگماشت (میرخواند، ۵۵۵/۴، ۵۵۶). شاه شجاع طبع شعر نیز داشت و از او شعرهایی به عربی و پارسی برجای مانده است. خطش نیز خوش بود و گویند یک نسخه از *کشاف* زمخشری را به خط خود نوشته بود (غنی، ۳۲۵). افزون بر آن، نامه‌هایی که به فرمانروایان و بزرگان هم دورهٔ خود نوشته و برخی از آنها در کتابها ضبط شده، نمایانگر ذوق و تبحر او در نامه‌نگاری است. از دانشمندان دیگر این دوره، معین‌الدین معلم یزدی است که سمت معلمی شاه شجاع را داشته و کتاب *مواهب الهی* را در تاریخ این دودمان نوشته است. یکی دیگر از دانشمندان مشهور که چندی در دستگاه آل مظفر به سر برد، قاضی عضدالدین ایجی بود. در یزد در این دوره عارفان و بزرگانی می‌زیسته‌اند که شرح حال و کرامات آنان را جعفری در *تاریخ یزد* (صص ۱۳۴ به بعد) و کاتب در *تاریخ جدید یزد* (صص ۱۶۴ به بعد) آورده‌اند.

آبادانی و ابنیه: بیش‌تر فرمانروایان مظفری در ساختن مساجد و مدارس و حفر کاریزها اهتمام داشتند. مبارزالدین محمد در ۷۵۲ ق/ ۱۳۵۱ م مسجد جامع کرمان را بنیاد گذاشت و سال بعد آن را به اتمام رساند (فصیح، ۷۸، ۷۹). لیکن در کتیبه‌ای که بر سر در این مسجد از همان زمان نصب شده، تاریخ ساختمان آن شوال ۷۵۰ ق/ دسامبر ۱۳۴۹ م یاد شده است (وزیری، ۱۹۲). مسجد دیگری نیز از آل مظفر در کرمان هست و آن مسجد پامنار است که در ۷۹۳ ق/ ۱۳۹۱ م سلطان عمادالدین احمد آن را بنیاد نهاده است. (وزیری، ۱۹۳). قطب‌الدین شاه محمود نیز زمانی که در اصفهان فرمانروایی داشت، آثاری از خود باقی گذاشت. از جمله صفهٔ معروف به «صفهٔ عمر» در مسجد جامع اصفهان است که در ۷۶۸ ق/ ۱۳۶۶ م ساخته شد. صفهٔ دیگر در امامزاده اسماعیل اصفهان است که کتیبهٔ آن اکنون نیز برجاست (غنی، ۲۹۱). امیر مبارزالدین محمد چون یزد را تصرف کرد، برخی از محلات آن را که بیرون از شهر بود داخل حصار کرد و به این ترتیب بر وسعت شهر افزود. او دروازه‌های جدیدی نیز برای شهر یزد احداث کرد (جعفری، ۵۰؛ مفید بافقی، ۱۱۹/۱). از بناهای دیگر او در این شهر خانقاه، گرمابه و بازاری در جنب آن بود. مبارزالدین و فرزندان او ۱۲ روستا در حدود میبد و یزد پدید آوردند (جعفری، ۵۲؛ مفید بافقی، ۱۲۱/۱). شاه یحیی نیز در دوران فرمانروایی خود بر یزد، آثار و بناهای فراوان ایجاد کرد که نام آنها در مآخذ یاد شده است (جعفری، ۵۵، ۱۲۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵؛ کاتب، ۸۶ ـ ۸۸، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۱؛ مفید بافقی، ۱۳۲/۱ ـ ۱۳۸). برخی از آثار او در یزد اکنون نیز برجای است که از جمله می‌توان از مسجد یعقوبی در روستای یعقوبی یزد و مسجدشاه یحیی در محلهٔ قلعه کهنهٔ شهر نام برد (افشار، ۷۵/۲، ۲۳۰). در میبد نیز شرف‌الدین مظفر مدرسه‌ای عالی بنیاد نهاد و آن را «مظفریه» نام کرد که پس از مرگ، خودش را در آنجا به خاک سپردند.

نسب نامهٔ آل مظفر



مآخذ: افشار، ایرج، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ ایران*، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۵۶۹ ـ ۵۸۶؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «به عبرت نظر کن به آل مظفر»، یغما، س ۱۶، شم ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۴۲ ش، صص ۵۱۷ ـ ۵۲۵، ۵۴۵ ـ ۵۵۱؛ همو، «عبرتی از تاریخ»، یغما، س ۱۵، شم ۱، فروردین ۱۳۴۱ ش، صص ۳۴ ـ ۳۸؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش، صص ۲۴۲ ـ ۲۴۳؛ تاج‌الدین وزیر، احمد، *بیاض (جنگ)*، به کوشش ایرج افشار و مرتضی تیموری، اصفهان، ۱۳۵۳ ش؛ جعفری، جعفربن محمد، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ ش، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۳ ـ ۱۵۳، ۱۵۹ ـ ۱۶۱، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۴۹؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ*، به کوشش خان بابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش، صص ۲۴۳، ۲۴۷ ـ ۲۵۱، ۲۶۴ ـ ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۷۶؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش، ۲۷۳/۳ ـ ۳۲۵؛ دانش پژوه، محمدتقی، «کتاب شوبان»، راهنمای کتاب، س ۸، زمستان ۱۳۴۴ ش؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۷۹؛ شامی، نظام الدین، *ظفرنامه*، به کوشش فلیکس تاور، بیروت، ۱۹۳۷ م، صص ۸۸، ۸۹، ۹۴، ۹۵، ۱۳۱؛ عبدالرزاق سمرقندی، کمال الدین، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش، فهرست؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، زوار، جم: فسایی، میرزا حسن،

فارس نامهٔ ناصری، تهران، ۱۳۱۲ ق، گفتار اول، صص ۵۳ـ ۶۶؛ فصیح خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش، صص ۴۳، ۹۵ـ ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۰ـ ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱ ـ ۱۲۳، ۱۲۹ ـ ۱۳۶؛ قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۲۶۶ ـ ۲۸۰؛ کاتب، احمدبن حسین، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۱۲۰، ۱۹۳، ۲۲۰؛ کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ ش، جم؛ لین پول، استانلی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۲۲۱ ـ ۲۲۳؛ معلم یزدی، معین الدین، مواهب الهی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ ش، جم؛ مفید بافقی و محمد مستوفی، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ ش، ۹۴/۱ـ ۱۶۰، ۱۸۵، ۲۰۷؛ میرخواند، محمدبن خاوند شاه، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ ش، ۱۲۷/۶ ـ ۱۲۸؛ نطنزی، معین الدین، منتخب التواریخ، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ ش، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۶؛ وزیری، احمدعلی، تاریخ کرمان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ ش، صص ۱۷۸ ـ ۲۳۶. سیدعلی آل داود

آلِ موسیٰ، اصطلاحی قرآنی وعنوان خاندان موسی‌بن عمران(ع) پیامبر بنی‌اسرائیل. این عنوان یک بار در قرآن آمده است: وَقالَ لَهُمْ نَبِيُّهُم إنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُم وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسىٰ وَ آلُ هٰرونَ تَحْمِلُهُ الْمَلٰئِكَةُ (بقره /۲/۲۴۸)، یعنی پیامبرشان به ایشان گفت: نشانهٔ پادشاهی او آمدن تابوت است به نزد شما. در آن آرامشی است از پروردگارتان و بازمانده‌ای از آنچه خاندان موسی و خاندان هارون فرو هشتند. دربارهٔ آل (ه م) معانی زیر عنوان شده است: خانواده، عائله، خاندان، تیره، اهل، عشیره، پیروان، وابستگان و در این جا مفسّران آراءِ متفاوتی ابراز داشته‌اند: ۱. برخی معتقدند که منظور از آل‌موسی پیامبران بنی‌اسرائیل از نسل یعقوب هستند (زمخشری، ۳۸۰/۱)؛ ۲. بعضی گفته‌اند که مقصود از آل‌موسی خود موسی است که از باب تعظیم و احترام از وی با چنین تعبیری یاد شده است (طبرسی، ۳۵۳/۱؛ فخر رازی ۱۹۱/۶)؛ ۳. فرزندان موسی مصداق آل موسی هستند (قاضی بیضاوی، ۱۳۰/۱)؛ ۴. پیروان موسی هستند (فخررازی، ۱۹۱/۶) و به تصریح علاّمه طباطبائی خود موسی و خواصِّ خاندان او آل‌موسی به شمار می‌روند (۲۹۱/۲؛ نیز نک: آل‌هارون). با توجه به مضمون آیه و اشارهٔ برخی از مفسّران به اینکه «بقیّة ممّا ترک» خرده‌های الواح و جامه و نعلین و عصای موسی و عمامهٔ هارون و جز آنهاست (طبرسی، ۳۵۳/۱؛ آلوسی، ۱۶۹/۲)، نظر علاّمه طباطبایی به صواب نزدیک‌تر است.

مآخذ: آلوسی، محمود، روح‌المعانی، بیروت، ۱۳۷۰ ق؛ زمخشری، جارالله، الکشّاف، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳ ق؛ طبرسی، فضل‌بن‌حسن، مجمع‌البیان، قم، ۱۴۰۳ ق؛ فخررازی، محمدبن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت؛ قاضی بیضاوی، عبدالله‌بن عمر، انوار التنزیل، قاهره، ۱۳۸۸ ق. علی‌رفیعی

آلِ مُؤیّد، سلسله‌ای از امیران که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق / ۱۲م (۵۴۸ ـ ۵۹۵ ق / ۱۱۵۳ ـ ۱۱۹۸م) بر مناطقی از خراسان فرمانروایی کردند و مرکز حکومتشان شهر نیشابور بود. پایه‌گذار این سلسله آیْ آبَه یا آیْبَه بود که در کتابهای تاریخی از وی با القاب المؤیّد، امیرمؤیّد و ملک مؤیّد یاد شده است. امیران مشهور این خاندان بدین شرحند:

۱. المؤیّد آی ابه، یکی از غلامان سلطان سنجر سلجوقی (حک ۵۱۱ ـ ۵۵۲ ق / ۱۱۱۷ ـ ۱۱۵۷م) بود که در ۵۴۸ ق / ۱۱۵۳م همراه امرای لشکر سنجر باغُزان جنگید. المؤید در این جنگ که به شکست و اسارت سنجر به دست غزان انجامید، جان سالم به در برد و تنی چند از امیران را به اطاعت خود در آورد و غزان را از نواحی نیشابور، طوس، نسا، اَبیوَرْد، شهرستان (شارستان) و دامغان راند و بر این سرزمینها چیره گردید.

در ۵۵۲ ق / ۱۱۵۷م ایناق یکی از امیران سنجر سلجوقی که بر امیر مؤیّد حسادت می‌ورزید، با ۱۰،۰۰۰ سوار از مازندران حرکت کرد و در نسا و ابیورد مستقر گردید، ولی نسبت به امیر مؤیّد اظهار دشمنی نکرد. امیر مؤیّد با یک حملهٔ غافلگیرانه، لشکریان ایناق را پراکنده ساخت. ایناق به مازندران گریخت و پس از آن تا مدتها شهرهای خراسان صحنهٔ تاخت و تاز وی گردید و اسفراین در همین تاخت و تازها ویران گشت.

در همین سال ترکان غز از بلخ به مرو حمله کردند و امیر مؤیّد با کمک خاقان محمود (خواهرزاده و جانشین سنجر در خراسان) ۳ بار آنها را شکست داد، ولی بار چهارم غزان پیروز گشتند و امیر مؤیّد به طوس و سپس به گرگان گریخت. آنگاه از گرگان به زانک (زاذَک) یکی از روستاهای خَبوشان (قوچان) رفت. غزان پس از اطلاع از محل اقامتش او را محاصره کردند. امیر مؤیّد توانست از آنجا بگریزد و به نیشابور باز گردد و بار دیگر لشکریانی پیرامون خود گرد آورد (۵۵۴ ق / ۱۱۵۹م).

خاقان محمود که همواره از غزان شکست می‌خورد و متصرفات مهمی در دست نداشت، از امیر مؤیّد خواست تا شهرهای زیر فرمان خود را به وی تسلیم کند و به خدمت وی در آید، ولی مؤیّد این پیشنهاد را نپذیرفت. سرانجام قرار شد که در برابر پرداخت مبلغی از سوی امیر مؤیّد به خاقان محمود، هر دو در آن شهرها مستقر شوند.

شهر نیشابور مقر حکومت آل مؤیّد، در ۵۵۴ ق / ۱۱۵۹م به دنبال اختلاف شافعیان و علویان، دچار آشوبی بزرگ گشت و بر اثر آن مدارس، مساجد و بازارها سوزانده شد و بسیاری از شافعیان کشته شدند. امام مؤیّدبن حسین موفّقی، رهبر شافعیان، ناگزیر به قلعهٔ فَرْخَک پناهنده شد و از آنجا به طوس رفت. امیر مؤیّد که از بیم حملهٔ غزان، نیشابور را رها کرده بود، با لشکریانش همراه امام مؤیّد موفقی، به نیشابور بازگشت و شهر نیشابور را محاصره کرد. ذُخرالدّین ابوالقاسم زیدبن حسن حسینی رهبر علویان در «شارستان» متحصن گردید. آتش فتنه بار دیگر زبانه کشید و شافعیان در انتقامجویی زیاده‌روی کردند. خونهای بسیاری ریخته شد و آنچه از نیشابور بازمانده بود، ویران گردید و امیر مؤیّد به بیهق رفت. سال بعد بار دیگر به نیشابور بازگشت و پس از تسلط بر شهر از مردم دلجویی کرد. در همین سال بار دیگر به بیهق رفت و قلعهٔ خسرو گِرد را محاصره و

تصرف کرد. سپس به هرات لشکر کشید، ولی نتیجه‌ای نگرفت و به نیشابور بازگشت و احمد خربنده را که در شهر کُندُر دست به قتل و غارت گشوده بود، سرکوب کرد. در ۵۵۶ ق / ۱۱۶۱م گروهی از اهل فساد، در نیشابور، به تاراج اموال و ویران ساختن خانه‌ها پرداختند و آنچه خواستند کردند. امیر مؤیّد گروهی از این آشوبگران را کشت و جمعی از بزرگان نیشابور را به تهمت سکوت آنان در برابر تاراجگریهای یاغیان بگرفت. ذخرالدّین ابوالقاسم زیدحسینی نقیب علویان یکی از آنان بود.

در همین سال، خاقان محمود که برخلاف میل خود، پیشنهاد غزان را برای حکومت پذیرفته بود همراه آنان، امیر مؤیّد را در شاذیاخ نیشابور محاصره کرد، ولی به بهانهٔ رفتن به گرمابه از دست غزان گریخت و به «شهرستان» رفت. غزان نیشابور را ۴ ماه محاصره کردند و چون پیروزی روی ننمود، از آنجا بازگشتند و در سر راه خود شهرها و روستاها را تاراج کردند. از آن میان، شهر طوس را سخت چپاول کردند و به مشهد رفتند و دست به کشتار و تاراج گشودند، ولی به آرامگاه حضرت رضا (ع) آسیبی نرساندند. خاقان محمود پس از فرار از دست غزان به نیشابور بازگشت. امیر مؤیّد بر محمود به سبب همکاریش با غزان در هنگام محاصرهٔ نیشابور، تنگ گرفت و در ماه رمضان ۵۵۷ ق / اوت ۱۱۶۲م بر چشم او میل کشید و اموالش را تصرف کرد و در خطبه پس از المُستَنجِد بالله خلیفهٔ عباسی نام خود را آورد. فرزند محمود، جلال‌الدین، را نیز کور ساخت و هر دو را در زندان نگه داشت تا درگذشتند. در ۵۵۸ ق / ۱۱۶۳م امیر مؤیّد به قومس تاخت و بر بسطام و دامغان چیره شد. ارسلان شاه‌بن طغرل سلجوقی که در همدان حکومت می‌کرد، خلعتهایی گرانبها برای امیر مؤیّد فرستاد و به وی فرمان داد تا شهرهای دیگر خراسان را نیز متصرف گردد. از این پس امیر مؤیّد به اطاعت ارسلان شاه در آمد و به نام وی خطبه خواند.

مؤیّد در ۵۶۰ ق / ۱۱۶۴م هرات را از محاصرهٔ غزان آزاد ساخت و اموال و احشامشان را غارت کرد. در ۵۶۵ ق / ۱۱۶۹م لشکری به کرمان برای کمک به بهرام‌شاه، فرزند بزرگ ملک طغرل که در حال جنگ با برادر خود ارسلان‌شاه بود، گسیل داشت. بهرام‌شاه با کمک این لشکر برادر خود را شکست داد و بر کرمان دست یافت.

در ۵۶۸ ق / ۱۱۷۲م ایل ارسلان بن آتسِزبن محمد خوارزمشاه در گُرگانج (جُرجانیّه) مرد و فرزند کوچکش محمود سلطان شاه با نفوذ و حمایت مادر خویش به سلطنت رسید. علاءالدین تَکِش فرزند بزرگ ایل ارسلان که از این موضوع ناخشنود گردیده بود، از فرمانروای ختا کمک خواست و به سوی خوارزم راند. سلطان شاه و مادرش به محض آگاهی از حرکت تکش، خوارزم را ترک کردند و نزد امیر مؤیّد به نیشابور رفتند. مادر سلطان‌شاه هدیه‌های بسیار به امیر مؤیّد پیشکش کرد و او را بر دست یافتن به ذخایر و اموال خوارزم برانگیخت. امیر مؤیّد با لشکری به خوارزم نزدیک شد، ولی علاءالدین تکش که بر امیر مؤیّد پیشی گرفته بود، سپاهیان وی را درهم شکست و خود او را به اسارت گرفت. سپس امیر مؤیّد به فرمان تکش و در پیش روی وی در روز عرفهٔ ۵۶۹ ق / ۱۱ ژوئن ۱۱۷۴م کشته شد.

۲. طُغان‌شاه. پس از مرگ امیر مؤیّد، بازماندگان سپاه شکست خوردهٔ وی که به نیشابور بازگشته بودند، ابوبکر طغان‌شاه فرزند او را در ۵۶۹ ق / ۱۱۷۴م به فرمانروایی برداشتند. در ۵۷۶ ق / ۱۱۸۰م طغان‌شاه برای رویارویی با سلطان‌شاه که به سرخس حمله کرده بود، به آنجا لشکر کشید، ولی تاب پایداری نیاورد و از میدان جنگ گریخت. طغان‌شاه مردی نرم‌خوی و میگسار بود و در ۵۸۱ ق / ۱۱۸۵م درگذشت.

۳. سنجرشاه. پس از مرگ طغان‌شاه فرزند وی سنجرشاه به جانشینی پدر نشست، ولی اتابک او، مَنْگُلی تَگین (غلام جدش امیرمؤیّد) بر او تسلط داشت. در ۵۸۳ ق / ۱۱۸۷م علاءالدین تکش نیشابور را محاصره کرد و مردم از وی امان خواستند و کار به مصالحه قرار گرفت. علاءالدین تکش وارد نیشابور شد و منگلی تگین را کشت و سنجرشاه را به خوارزم برد. سنجرشاه پنهانی کسی را برای دلجویی از مردم نیشابور به این شهر فرستاد تا بتواند بدانجا باز گردد. چون تکش از این توطئه آگاه شد بر چشمان وی میل کشید. سنجرشاه آخرین امیر آل‌مؤیّد، همچنان زیر نظر علاءالدین تکش زندگی می‌کرد تا در ۵۹۵ ق / ۱۱۹۸م مرد و بدین‌سان خاندان مؤیّد برافتادند.

مآخذ: ابن‌اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق، ۱۸۳/۱۱ ـ ۳۸۵؛ بیهقی، علی‌بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م، ص ۲۹۵؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م، ۱۵/۲ ـ ۱۹؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش، ۶۳۴/۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۴۶؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۱۵/۲ به بعد؛ مادلونگ، و.، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، به کوشش فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۸۴ به بعد؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۴۸۷ ـ ۴۸۹؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۲۷۳/۱ ـ ۲۷۴؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش، ۳۱۵/۴، ۳۶۷ ـ ۳۷۰.

حسین عماری

آلِ مُهَلَّب، خاندانی اصلاً ایرانی نژاد منسوب به مهلّب بن ابی صُفره که در اوایل ظهور اسلام برآمد و لااقل تا سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م امیران، وزیران، شاعران و دانشمندانی از آن برخاستند.

نیای این خاندان مردی بافنده از مردم خارک بود به نام بَسْخَرّه یا بَسْفَرّه (بسیار فره) که در منابع عربی از او به شکل بَسْخَره پسر بهبوذان (ابن رسته، ۲۰۶) و فَسْخَراء (اصفهانی، ۲۹۹/۱۴) یاد شده است که به عُمان رفت و ادعا کرد که از قبیلهٔ اَزْد است (ابن رسته، ۲۰۵، ۲۰۶) و ازدیان سپس او را در میان خود پذیرفتند (یاقوت، *معجم‌البلدان*، ۳۸۷/۲). از همین رو نویسندگان بعدی بدون اشاره به این معنی، او را از قبیلهٔ ازد دانسته و نسبش را تا ازد رسانده‌اند (ابن

سعد، ۱۰۱/۷؛ ابن حجر، ۱۰۸/۴؛ اصفهانی، ۹،۸/۱۸). بسیاری از نویسندگان متقدم، نام عربی مشهور او را به اختلاف، «ابوصفره» ظالم ابن سارق یا قاطع بن سارق بن ظالم (ابن حجر، ۱۰۸/۴) یا سرّاق (ابن سعد، ۱۰۱/۷) یا غالب بن سرّاق (اصفهانی، ۸/۱۸) نوشته‌اند، درحالی که اصفهانی (اغانی، ۲۹۹/۱۴ ـ ۳۰۰) به استناد شعر کعب‌الاشقری، ابوصفره را نام عربی شُناس یا ظالم، پسر مرداذاء (ظاهراً: مرد آزاد) و نوادهٔ فسخراء دانسته است. و یاقوت (*معجم‌البلدان*، ۳۸۷/۲) ابوصفره را معرب بسخره دانسته است، در حالی که ابن حجر (۱۰۸/۴) بر آن است که این نام را پیامبر اکرم (ص) به سبب ردای زردرنگی که بسخره به هنگام بیعت در حضور وی بر تن داشت، به او داد. به رغم این روایت (قس: همو، ۱۰۹/۴، که براساس روایتی دیگر دیدار ابوصفره از پیامبر را نادرست پنداشته و انتخاب این نام را از سوی عمربن خطاب دانسته است) معلوم نیست که ابوصفره دقیقاً چه زمانی به دین اسلامی گرویده است. با اینهمه گفته‌اند که او نیز در زمرهٔ مرتدان عرب بود که در روزگار خلافت ابوبکر از دادن زکات سرباز زدند و در جنگ با نیروهای خلیفه شکست خوردند. بر اساس روایتی دیگر، ابوصفره وقتی به اسارت مسلمانان افتاد، هنوز نوجوانی نابالغ بود. ابوبکر که می‌خواست همهٔ اسیران را به گناه ارتداد از دم تیغ بگذراند، به توصیهٔ عمر از این کار منصرف شد و آنان را آزاد ساخت (همو، ۱۰۸/۴؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۹۹) و به قولی به زندانشان افکند (ابن سعد، ۱۰۲/۷).

ابن خلکان (۳۵۱/۵) در درستی این روایات سخت تردید کرده و بر آن است که ابوصفره در میان آن اسیران نبوده و اصلاً ابوبکر را ندیده است. گذشته از آن وی می‌افزاید: چگونه ابوصفره در سنین نوجوانی به اسارت سپاه خلیفه درآمد در حالی که پسرش مهلّب در روزگار پیامبر (ص) و مقارن فتح مکه زاده شده بود (قس: ابن حجر، ۵۳۵/۳).

به هر حال ابوصفره که به خدمت عثمان بن ابی العاص امیر عمان و بحرین پیوسته بود، در ۲۳ ق / ۶۴۴ م همراه حَکَم بن ابی العاص برادر عثمان، به جنگ با شهرک که هنوز در فارس با مسلمانان سخت مخالفت می‌ورزید، به تَوَّج رفت و فرماندهی بخشی از سپاه حکم را به عهده گرفت (طبری، ۲۶۹۹/۱). چنین می‌نماید که ابوصفره پس از عزل شدن عثمان بن ابی العاص از امارت بحرین و عمان، با او به بصره‌رفته و درهمان‌شهر اقامت‌گزیده‌است (ابن‌رسته، ۲۰۶). ازآن‌پس خبر چندانی از او در دست نیست. چنین می‌نماید که ابوصفره به علی‌بن ابی طالب (ع) گرایش داشته، زیرا از شرکت قبیله‌اش در جنگ جمل بر ضد علی (ع)اظهار دلتنگی می‌کرد (ابن اثیر، *الکامل*، ۳۶۳/۳). گفته‌اند ابوصفره در راه صفین درگذشت (همانجا). پس می‌بایست در ۳۷ ق / ۶۵۷ م درگذشته باشد.

در اینجا به برخی از افراد این خاندان که آگاهیهایی از آنان به دست آمده اشاره می‌شود:

۱. ابوسعید مهلّب بن ابی صفره (۸؟ ـ ۸۲ق / ۶۲۹ ـ ۷۰۱م). گفته‌اند که او مقارن فتح مکه به دست پیامبر(ص) در ۸ق/۶۲۹م زاده شد (ابن حجر، ۵۳۵/۳). از آن پس تا روزگار معاویه از او آگاهیی در دست نیست، ولی چنین می‌نماید که به سپاهیگری می‌پرداخت و در ۴۲ ق / ۶۶۲م همراه جنگجویان مسلمان به جنگ با سیستانیان رفت (خلیفة بن خیاط، ۲۳۷/۱). آنگاه که معاویه، حکم بن عمروغفاری را به امارت خراسان فرستاد، مهلب همراه او تا هرات و جوزجان پیشروی کرد (۴۴ق/۶۶۴م) و در این جنگها شجاعت و سخت‌کوشی خود را به اثبات رسانید (یعقوبی، ۲۲۲/۲). وی ظاهراً از همان جا به پیشروی خود ادامه داد و پاره‌ای از مناطق کوهستانی کابل را نیز تصرف کرد (خلیفة بن خیاط، ۲۳۹/۱)، ولی در خراسان نماند و پس از جنگ جبل الاشل در ۵۰ق/۶۷۰م آن سامان را ترک کرد. در ۶۱ ق/۶۸۰م که سلم ابن‌زیاد از سوی یزیدبن معاویه امارت خراسان یافت، مهلب نیز دوباره با او وارد خراسان شد (طبری، ۳۹۳/۲) و به جنگ با طرخون پادشاه سغد (قس: گردیزی، ۲۴۵ متن و حاشیه) که به درخواست خاتون، فرمانروای بخارا، به جنگ با مسلمانان آمده بود، پرداخت و سرانجام بر او چیره شد (نرشخی، ۵۸ ـ ۶۰؛ یعقوبی، ۲۵۲/۲) و سایر امیران غیرمسلمان خراسان را مجبور به پرداخت جزیه کرد (طبری، ۳۹۴/۲). هنگامی که سلم بن زیاد در ۶۴ ق / ۶۸۳م پس از مرگ یزیدبن معاویه، به علّت پریشانی اوضاع خراسان و مخالفت مردم، آن سامان را به قصد سرخس ترک گفت، به سبب لیاقت و جنگجویی مهلب، وی را به جانشینی خود برگماشت (ابن اثیر، همان، ۱۵۵/۴)، ولی چون سلم مجبور شد بخشهایی از خراسان را به سلیمان بن مَرثَد و عبدالله بن خازم دهد، مهلب نیز جای خالی کرد و از خراسان بیرون رفت (طبری، ۴۸۹/۲).

چنین می‌نماید که شورش مردم خراسان بر سلم بن زیاد و نیز خروج مهلب از خراسان، با قیام عبدالله بن زبیر بر ضد امویان و اعلام خلافت خویش در مدینه بی ارتباط نبوده است، زیرا مهلب بلافاصله به عبدالله بن زبیر پیوست و در ۶۵ ق/ ۶۸۴م از سوی او به امارت خراسان منصوب شد. در این میان ازارقه ـ گروهی از خوارج منسوب به نافع بن ازرق ـ که با استفاده از اوضاع نابسامان خلافت می‌کوشیدند مناطقی را به تصرف درآورند، به بصره تاختند. مهلب که عازم خراسان بود به خواهش بزرگان بصره پذیرفت که ازارقه را از آن شهر دور سازد بدان شرط که هر چه تصرف کند از آنِ خود او باشد (همو، ۵۸۴/۲). این توافق سپس به تأیید عبدالله بن زبیر نیز رسید و مهلب پس از جنگهایی خوارج را سرکوب کرد (ابن اثیر، همان، ۱۹۵/۴ ـ ۲۰۰). این پیروزی چنان مهلب را در میان بصریان محبوب کرد که بصره را به نام او «بصرهٔ مهلب» خواندند (ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۹۹). جنگهای مهلّب با ازارقه در عراق و ایران بخش مهمی از تاریخ زندگی اوست. وی از ۶۵ تا ۷۷ ق/۶۸۴ تا ۶۹۶م تقریباً پی‌درپی با ازارقه جنگ می‌کرد. حکومت مهلب بر خراسان دیری نپایید، زیرا در

۶۷ق/۶۸۶م که مُصْعَب بن زبیر خواست مختار ثقفی را در کوفه سرکوب کند، مهلب امارت فارس داشت و از شرکت در جنگ با مختار تن زد، ولی سرانجام با میانجیگری محمّدبن اشعث (ابن اثیر، همان، ۲۶۸/۴) سپاه آراست و به مصعب پیوست (طبری، ۷۲۰/۲، ۷۲۲، ۷۲۵). مهلب پس از پایان کار مختار، دیگر به فارس بازنگشت و از سوی مصعب که می‌خواست میان خود و عبدالملک مروان خلیفهٔ دمشق، سدّی پدید آوَرَد، به امارت موصل و جزیره و ارمنستان و آذربایجان منصوب شد (ابن اثیر، همان، ۲۷۵/۴). وی اندکی بعد به جنگ ازارقه در اهواز رفت و در جنگ میان عبدالملک بن مروان و مصعب بن زبیر شرکت نجست، ولی چون مصعب کشته شد، مهلّب بی‌درنگ به اطاعت عبدالملک گردن نهاد و از مردم برای او بیعت گرفت (همان، ۳۳۴/۴؛ طبری،۸۰۷/۲، ۸۲۲). در ۷۲ق/۶۹۱م از سوی خالدبن عبدالله امیر بصره به حکومت اهواز منصوب شد و از آن پس تا ۷۷ق/۶۹۶م سردربی ازارقه نهاد و آنان را تا فارس تعقیب کرد و سرانجام بر سراسر فارس چیره شد (ابن اثیر، همان، ۴۳۷/۴). حَجّاج ابن یوسف ثقفی که در این هنگام حکومت عراق و قسمتهایی از ایران را داشت، والیانی بر شهرهای فارس گمارد، ولی به فرمان عبدالملک «خراج جبال فارس و دارابگرد و اصطخر و فسا» را به مهلب واگذاشت (طبری، ۱۰۰۳/۲ ـ ۱۰۰۴) تا بتواند از طریق مالیات آن شهرها، مخارج جنگ با ازارقه را تأمین کند (ابن اثیر، همان، ۴۳۷/۴). با اینهمه چنین می‌نماید که از این پس میان وی و خوارج جنگ مهمی رخ نداده باشد. مهلب در ۷۸ق/۶۹۷م (خلیفة بن خیاط، ۳۸۶/۱: ۷۹ ق) امارت خراسان و سیستان یافت (طبری، ۱۰۳۳/۲) و اندکی بعد به ماوراءالنهر لشکر کشید. در ۸۰ ق/۶۹۹م کَش و نَسَف را به محاصره گرفت (خلیفة بن خیاط، ۳۶۰/۱) و پسر خود یزید را به جنگ امیر خُتَل فرستاد (ابن اثیر، همان، ۴۵۳/۴). لشکر کشی او به ماوراءالنهر تا ۸۲ق/۷۰۱م به درازا کشید و او سرانجام با مردم کش در مقابل فدیه صلح کرد و به مرو بازگشت (طبری، ۱۰۸۰/۲). به روایت خلیفة بن خیاط (۳۶۰/۱)، مهلب هنگامی که کش را محاصره کرده بود، عبدالرحمن بن محمد اشعث امیر سیستان (گردیزی، ۲۴۶) او را به نافرمانی از حجاج دعوت کرد و مهلب دست از محاصره برداشت و بازگشت، اما درستی این روایت قابل تردید است، زیرا نه تنها مورخان دیگر از این واقعه یاد نکرده‌اند، بلکه ذکری از بروز دشمنی میان حجاج و مهلب در مآخذ نیست. حتی گفته‌اند که حجاج نسبت به مهلب بسیار مهر می‌ورزید و عراقیان را بندهٔ او می‌خواند (ابن اثیر، همان، ۴۴۱/۴). مهلب در راه بازگشت به مرو، در محلی به نام زاغول (طبری، ۱۰۸۲/۲) بیمار شد و پسر خود یزید را به جانشینی برگزید (ابن اثیر، همان، ۴۷۵/۴) و اندکی بعد درگذشت.

مهلب علاوه بر جنگجویی، به شاعران نیز اقبال تمام داشت و عطایا و صلات گران به آنان می‌بخشید (اصفهانی، ۱۵/۱۵، ۱۶/۱۹). شاعرانی چون کعب الاشقری از جملهٔ ستایندگان او بودند (همو، ۶۲/۱۳).

۲. ابوفراس مُغیرة بن مهلب (د رجب۸۲ق/اوت ۷۰۱م)، ظاهراً بزرگ‌ترین پسر مهلب بود. مغیره در جنگهای پدر با خوارج شرکت داشت. در ۶۸ ق/۶۸۷م که مهلب از فارس به نزد مصعب بن زبیر آمد، مغیره را به جای خود در آنجا گمارد (ابن اثیر، همان، ۲۸۲/۴). به نظر می‌رسد که او در همان جا ماند تا آنکه با آغاز جنگ میان زبیریان و مروانیان، به خالدبن عبدالله بن خالد بن اسید پیوست (همان، ۳۰۷/۴). در ۷۳ق/۶۹۲م به فرمان خلیفه همراه عمربن عبیدالله بن معمر به جنگ ابن فدیک در بحرین رفت (طبری، ۸۵۳/۲). از آن پس تا حکومت پدرش مهلب بر خراسان، خبری از او در دست نیست. در ۷۸ ق/۶۹۷م که مهلب حکومت خراسان یافت، مغیره نیز با او به آن سامان رفت. در ۸۰ق/۶۹۹م مهلب به ماوراءالنهر حمله برد و مغیره را به جای خود در مرو گمارد. او در همان جا بود تا در ۸۲ق/۷۰۱م مدتی قبل از پدرش درگذشت (همو، ۱۰۷۷/۲؛ ابن اثیر، همان ۴۷۲/۴). زیاد الاعجم شاعر معروف آن روزگار در رثای مغیره چکامه‌ای سروده است (اصفهانی، ۱۰۲/۱۴).

۳. یزیدبن مهلب (۵۳ـ۱۰۲ق/ ۶۷۳ـ۷۲۰م)، مشهورترین کس از آل مهلب که به سبب جنگهایش با خوارج و مخالفت با حکومت مروانیان و حجاج بن یوسف ثقفی، در سدهٔ اول هجری از اهمیت بسیاری برخوردار است. وی در تصرف بخشهایی از ایران و ماوراءالنهر همراه پدرش بود و در ۷۷ق/ ۶۹۶م از سوی او حکومت کرمان یافت (ابن اثیر، همان، ۴۴۱/۴). نیز در ۸۰ق/۶۹۹م مهلب او را به نبرد پادشاه ختل به نام سَبَل (طبری، ۱۰۴۰/۲) یا شَبَل (ابن اثیر، همان، ۴۵۳/۴) فرستاد و یزید پس از مدتی که او را در محاصره داشت، سرانجام به شرطی که شاه ختل خراج و فدیه دهد صلح کرد و بازگشت (طبری، ۱۰۴۱/۲). در ۸۲ق/ ۷۰۱م مهلب در بستر مرگ یزید را به جانشینی خود برگزید (خلیفة بن خیاط، ۳۸۶/۱) و پسرانش را به فرمانبرداری از او خواند (طبری، ۱۰۸۳/۲). حجاج بن یوسف امیر عراق و شرق نیز حکومت او را بر خراسان تأیید کرد (همو، ۱۰۸۵/۲)، اما پشتیبانی حجاج از یزید چندان به درازا نکشید، زیرا در ۸۳ق/۷۰۲م عبدالرحمن بن عباس بن ربیعة بن حارث مطلبی، هم پیمان عبدالرحمن بن اشعث که بر حجاج شوریده بود، وارد خراسان شد. یزید که از جنگ با او پرهیز داشت، عبدالرحمن بن عباس را پیغام داد که از آن سامان بیرون رود. ولی عبدالرحمن نه تنها آن را نپذیرفت بلکه در خراسان به گردآوری مالیات پرداخت (ابن اثیر، همان، ۴۸۶/۴) و حتی در نهان کوشید یاران یزید را به خود جلب کند. یزیدبن مهلب نیز به ناچار دست به جنگ گشود و برادر خود مفضل را به نبرد فرستاد. مفضل، عبدالرحمن را گریزاند و بسیاری از یاران او را به اسارت گرفت (طبری، ۱۱۰۵/۲ـ۱۱۰۹)، اما یزید قبل از آنکه اسیران را به نزد حجاج روانه کند، عبدالرحمن بن طلحه را که از پیش خدمتی به مهلب کرده بود و عبدالله بن فضالة را که از اَزْدیان بود (ابن اثیر، همان، ۴۸۷/۴) آزاد کرد. حجاج که از این واقعه آگاه شد، کینهٔ یزید را

در دل گرفت (طبری، ۱۱۲۱/۲) و چون از محبوبیت یزید و مهلبیان در عراق و خراسان آگاه بود، آشکارا دست به کار توطئه بر ضد او نشد، اما در نزد خلیفه به بدگویی از او پرداخت و مهلبیان را طرفدار زبیریان خواند و بی‌وفایی آنان را نسبت به مروانیان یادآور شد (ابن اثیر، همان، ۵۰۳/۴). خلیفه که در آغاز با عزل یزید از خراسان موافق نبود، سرانجام به اصرار حجاج گردن نهاد (طبری، ۱۱۴۰/۲، ۱۱۴۱) و یزید را از حکومت برانداخت. حجاج که از شورش مهلبیان و به ویژه از یزید بیم داشت (همو، ۱۱۴۱/۲، ۱۱۴۳) برای جلوگیری از طغیان آنان و نیز ایجاد دودستگی در داخل خاندان مهلب، مفضل برادر یزید را حکومت خراسان داد و یزید را به نزد خود در عراق فرا خواند. این ترفند مؤثر افتاد و مفضل که حکومت خود را در گرو خروج یزید از خراسان می‌دانست، برادر را به اطاعت از حجاج ترغیب کرد (ابن اثیر، همان، ۵۰۳/۴). به روشنی دانسته نیست چرا یزید، به رغم آنکه از نیت حجاج آگاه بود و به مفضل گفت که حجاج پس از من ترا بر جای نمی‌گذارد (طبری، ۱۱۴۱/۲)، خراسان را به قصد عراق ترک گفت. حجاج که منتظر ورود یزید به عراق بود، بلافاصله او را گرفت و به زندان افکند (۸۶ق/۷۰۵م) و همچنان که یزید پیش‌بینی کرده بود، مفضل را نیز بی‌درنگ از حکومت خراسان عزل کرد (همان، ۵۲۳/۴). یزید و برادرانش مفضل و عبدالملک تا ۹۰ق/۷۰۹م در زندان حجاج ماندند. در این سال حجاج برای سرکوب اکرادی که در فارس به تاخت و تاز پرداخته بودند، به آن سامان رفت و زندانیان پرآوازهٔ خود را نیز همراه برد، اما یزید که فرصتی برای فرار می‌جست، به یاری برادر دیگرش مروان که در بصره مقدمات گریز زندانیان را آماده ساخته بود، گریخت و به فلسطین نزد سلیمان بن عبدالملک رفت (همان، ۵۴۶/۴؛ قس: گردیزی، ۲۴۷). سلیمان از یزید به گرمی استقبال کرد و از او نزد خلیفه به شفاعت پرداخت تا سرانجام ولید را واداشت (۹۰ ق/۷۰۹م) تا از یزید بگذرد (طبری، ۱۲۱۰/۲ـ۱۲۱۵) و از حجاج بخواهد که همهٔ فرزندان مهلب را که در زندان اویند به شام فرستد (گردیزی، ۲۴۸). چنین می‌نماید که یزید به رغم آزادی، تا مدتی به عراق وخراسان بازنگشت. در ۹۶ق/۷۱۴م خلیفهٔ جدید سلیمان بن عبدالملک، یزید را به امارت عراق منصوب کرد (ابن اثیر، همان، ۱۱/۵)، اما یزید در پی حکومت خراسان بود و می‌اندیشید از جایی که حجاج در آنجا ویرانیها کرده است، بهره‌ای نخواهد برد خاصه که شنیده بود خلیفه بر آن است که عبدالملک بن مهلب را حکومت خراسان دهد. از این رو عبدالله بن اهتم را برانگیخت تا به خلیفه بقبولاند که امارت خراسان را به وی دهد (طبری، ۱۳۰۸/۲ـ۱۳۱۰). یزید چند ماه پس از استقرار در خراسان در ۹۸ق/۷۱۶م به جرجان و طبرستان تاخت و پسر خود مخلد را در خراسان گمارد (همو، ۱۳۱۸/۲). او در دَهستان، صول، حاکم ترک آنجا را به محاصره گرفت (قس: یاقوت، *معجم البلدان*، ۴۳۵/۳ که از صول مانند نام منطقه‌ای یاد کرده و آن را شهری نزدیک باب‌الابواب یا دربند دانسته است) و سرانجام او را واداشت تا صلح کند و خراج دهد. سپس وی جرجان را تصرف کرد (طبری، ۱۳۲۰/۲). گفته‌اندکه شهر جرجان در آن هنگام هنوز بنیاد نشده بود (خلیفة بن خیاط، ۴۲۲/۱) و یزید بنیادگذار آن شهر بود (یاقوت، *معجم البلدان*، ۴۹/۲). یزید پس از این پیروزی به جنگ فرخان اسپهبد طبرستان رفت. اسپهبد که نخست قصد فرار داشت، به صوابدید فرزندش ثبات ورزید و در نخستین جنگ یزید را در هم شکست و کس به جرجان فرستاد و گفت تا مسلمانان را کشتار کنند. یزید که سخت در محاصرهٔ اسپهبد گرفتار شده بود سرانجام با پرداخت مالی کلان اجازه یافت که از منطقه خارج گردد (طبری، ۱۳۲۱/۲؛ ابن اسفندیار، ۱۶۳، ۱۶۴). او سپس برای انتقام کشتار مسلمانان به جرجان تاخت. پس از قتل عام بزرگی از جرجانیان، صول را دستگیر کرد و به نزد خلیفه فرستاد (گردیزی، ۲۵۱، ۲۵۲). چندی پس از آن عمربن عبدالعزیز که یزید و مهلبیان را خوش نداشت و آنان را ستمکار می‌دانست به خلافت نشست (۹۹ق/۷۱۷م) و یزید را از حکومت برکنار کرد. عدی بن ارطاة فزاری، امیر جدید بصره، نیز موسی‌بن وجیه حمیری را روانهٔ دستگیری یزید ساخت (طبری، ۱۳۴۶/۲). چنین می‌نماید که یزید قبل از آن برای دیدار خلیفه سلیمان ابن عبدالملک (گردیزی، ۲۵۲)، خراسان را ترک گفته بود (خلیفة بن خیاط، ۴۳۳/۱؛ طبری، ۱۳۵۰/۲)، زیرا مأموران خلیفهٔ جدید، عمربن عبدالعزیز، او را در کنار پل بصره دستگیر کردند و به نزد وی بردند (۱۰۰ ق/ ۷۱۸م). خلیفه از او خواست اموالی را که در تصرف اوست و مقدار آن را به خلیفهٔ پیشین گزارش داده بود، به او تسلیم کند، اما چون یزید بهانه آورد و از تسلیم اموال خودداری کرد، خلیفه او را به زندان افکند. وساطت پسرش مخلد نیز سودی نبخشید و او تا ۱۰۱ق/۷۱۹م در زندان ماند. در همین سال عمربن عبدالعزیز بیمار شد. یزید که می‌پنداشت اگر خلافت به یزیدبن عبدالملک برسد، او را از میان برخواهد داشت، مقدمات فرار را آماده کرد و از زندان گریخت (طبری، ۱۳۵۹/۲، ۱۳۶۰؛ قس: گردیزی، ۲۵۲). اندکی پس از آن عمربن عبدالعزیز درگذشت و یزیدبن عبدالملک خلیفهٔ جدید به عبدالحمید بن عبدالرحمن و عدی بن ارطاة دستور داد تا به مقابلهٔ یزید روند و کسان او را در بصره گرفتار سازند. عدی بن ارطاة تنی چند از برادران یزید را به زندان افکند و با یزید که با یارانش رو به سوی بصره آورده بود، آمادهٔ جنگ شد. یزید ظاهراً بدون برخوردی وارد شهر شد و از عدی امیربصره خواست که برادرانش را آزاد سازد. امیر بصره نپذیرفت و یزید نیز با بذل مال مردم را به گرد خویش فراهم آورد و سرانجام عدی را گرفتار ساخت (طبری، ۱۳۷۹/۲ـ۱۳۸۲). از آن سوی حمیدبن عبدالملک بن مهلب برادرزادهٔ یزید که برای شفاعت از عموی خویش به نزد خلیفه رفته بود، با امان نامه‌ای برای یزید بازگشت. خالدبن عبدالله قَسری و عمروبن یزید حَکَمی که از سوی خلیفه همراه حمیدبن عبدالملک به نزد یزید می‌رفتند، در راه به حواری بن زیاد عَتَکی که از برابر یزید گریخته بود، برخوردند و او

فرستادگان خلیفه را از رفتن به نزد یزید و ابلاغ امانِ خلیفه بازداشت و وادارشان کرد که حمید بن عبدالملک را در بند کنند (همو، ۱۳۸۹/۲، ۱۳۹۰). نیز امیر کوفه، عبدالحمید بن عبدالرحمن، خالد پسر یزید را گرفت و به نزد خلیفه فرستاد. به نظر می‌رسد که خلیفه نیز از دادن امان نامه به یزید پشیمان شده بود، زیرا بلافاصله عباس بن ولید را با سپاه به سوی یزید فرستاد. مسلمة بن عبدالملک نیز با سپاه شام روانهٔ جنگ با یزید شد. یزید که چاره‌ای جز مقابله نمی‌دید، بصریان را گرد آورد و ثواب جنگ با شامیان را از جهاد با کفار ترک و دیلم بیش‌تر دانست (همو، ۱۳۹۱/۲). جنگجویان بصره به رغم دشمنیِ حسنِ بصری با یزید بن مهلب که بیدادهای او را گوشزد می‌کرد (همو، ۱۳۹۲/۲)، به یزید پیوستند. یزید بصره را به برادرش مروان واگذاشت و خود به واسط رفت. در آنجا نصیحت حبیب بن مهلب را که معتقد بود یزید به فارس برود و از آنجا سایر شهرها را تصرف کند، نپذیرفت و آمادهٔ جنگ شد. آنگاه پسر خود معاویه را در واسط گماشت و با سپاه به عَقْر ـــ نزدیک کوفه ـــ فرود آمد. در جنگ سختی که میان وی و لشکر شام به فرماندهی مسلمة بن عبدالملک و عباس بن ولید رخ داد (همو، ۱۳۹۵/۲ ـ ۱۴۰۵؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۶۴)، یزید کشته شد (۲۲ صفر ۱۰۲ق/ ۲۴ اوت ۷۲۰م) و همراه او بسیاری از آل مهلب نیز از میان رفتند. روز جنگ را بعدها به سبب اهمیتش «یوم العقر» نام نهادند (ابن خلکان، ۳۰۸/۶).

۴. مفضل بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م). از آغاز کار او آگاهی چندانی در دست نیست. چنین می‌نماید که او درکنار یزید بن مهلب در خراسان بود، زیرا در ۸۳ ق/ ۷۰۲ م که یزید سپاه به جنگ عبدالرحمن ابن عباس مطلبی در هرات فرستاد، مفضل را فرماندهی داد (طبری، ۱۱۰۷/۲) و او پس از جنگ کوتاهی عبدالرحمن را گریزاند. در ۸۵ق/ ۷۰۴ م که حجاج بن یوسف سرانجام توانست موافقت خلیفه را با عزل یزید از حکومت خراسان جلب کند، برای جلوگیری از شورش آل مهلب و ایجاد دودستگی میان آن خاندان، مفضل را به حکومت آنجا گماشت. او پس‌از ورود به‌خراسان بی‌درنگ دست به کار توسعهٔ قلمرو خود شد، زیرا چیزی نگذشت که بادغیس و آخرون و شومان را فتح کرد (همو، ۱۱۶۱/۲ ـ ۱۱۶۲). ولی حکومت او دیری نپایید و حجاج پس از دستگیری یزید، مفضل را نیز از حکومت برداشت و ظاهراً به زندانش افکند، زیرا در ۹۰ ق/۷۰۹ م از مفضل و عبدالملک و یزید که در زندان حجاج بودند، یاد شده است (همو، ۱۲۰۹/۲). در همین سال مفضل نیز همراه یزید و عبدالملک، به مدد مروان برادر دیگرش که در بصره بود، گریخت و به فلسطین نزد سلیمان بن عبدالملک رفت (ابن اثیر، همان، ۵۴۶/۴). اینکه او را ازجملهٔ کاتبان سلیمان دانسته‌اند (العیون، ۳۵/۳) می‌بایست مربوط به همین دوران باشد. به نظر می‌رسد که وقتی یزید دوباره به حکومت خراسان منصوب گشت و سپس عزل و زندانی شد، مفضل در عراق بود، زیرا در ۱۰۱ ق/ ۷۱۹ م که یزید از زندان عمر بن عبدالعزیز گریخت و یزید بن عبدالملک از عدی بن ارطاة حاکم بصره خواست که کسان یزید را در بصره گرفتار سازد، مفضل ازجملهٔ این کسان بود که به زندان افتادند (طبری، ۱۳۷۹/۲). اما پس از آنکه یزید بر بصره چیره گشت، مفضل را از زندان بیرون آورد و او در آخرین جنگ یزید با مسلمة بن عبدالملک، فرماندهی جناح چپ سپاه مهلبیان را به عهده داشت. وی در این جنگ به رغم ثبات و شجاعتی که نشان داد، چون از قتل برادرش یزید آگاه شد به واسط گریخت و از آنجا با مهلبیان دیگر به بصره رفت تا به بحرین رود (همو، ۱۴۰۷/۲، ۱۴۱۰)، اما امیر بحرین آنان را نپذیرفت و مهلبیان ناچار به کرمان رفتند و مفضل را به سروری برداشتند. در اینجا نیز میان مهلبیان و سپاهی که مسلمة بن عبدالملک به فرماندهی مدرک بن ضبّ کلبی به تعقیب آنان فرستاده بود، جنگی روی داد که در آن تعدادی از یاران مفضل کشته شدند. او نیز بقیهٔ مهلبیان را برداشت و برای آنکه فاصلهٔ بیش‌تری میان خود و مروانیان ایجاد کند روی به سند نهاد و در قَندابیل مقیم شد. اما مسلمة دست از تعقیب او برنداشت و سپاهی به سرکردگی هلال بن اَحْوَز تمیمی مازنی به آن سامان فرستاد. در واپسین جنگی که میان آل مهلب و آن لشکر درگرفت، مفضل و تعدادی از افراد خاندان مهلب کشته شدند (خلیفة بن خیاط، ۴۷۲/۲) و بسیاری از آنان از جمله دُرید و حجاج و غسان و شبیب و فضل، پسران مفضل، به اسارت رفتند که سپس به دستور یزید بن عبدالملک در همان سال به قتل رسیدند (ابن اثیر، همان، ۸۷/۵).

«مفضل، مردی دانسته و آهسته و مردم شناس بود» (گردیزی، ۲۴۵) و چون پدر و برادر خود شعر و ادب را دوست می‌داشت و خود نیز شعر می‌گفت و ابیاتی از او نقل شده است (مرصفی، ۱۸۲/۳).

۵. زیاد بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م)، در ایام خلافت سلیمان بن عبدالملک، از سوی برادرش یزید، حکومت عُمان داشت (خلیفة بن خیاط، ۴۳۰/۱؛ طبری، ۱۲۸۳/۲) و در واپسین جنگ میان آل مهلب و سپاه هلال بن احوز در قندابیل کشته شد (ابن اثیر، همان، ۸۶/۵). از او آگاهی بیش‌تری به دست نیست.

۶. ابوقَبیصه مروان بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰م). نخستین بار در وقایع سال ۹۰ ق/۷۰۹ م از او آشکارا یاد شده است. وی در این سال برادران خود یزید و مفضل و عبدالملک را که در زندان حجاج بن یوسف بودند، مدد رسانید تا گریختند و به فلسطین رفتند (طبری، ۱۲۰۹/۲). در روزگار خلافت سلیمان بن عبدالملک، مروان حکومت یمامه یافت (خلیفة بن خیاط، ۴۲۹/۱)، اما به نظر می‌رسد که پس از سلیمان از آن مقام عزل شد، زیرا در ۱۰۱ ق/ ۷۱۹ م که یزید بن مهلب بر خلیفه شورید، مروان در بصره بود و مردم را به بیعت با یزید و جنگ با شامیان می‌خواند (طبری، ۱۴۰۰/۲)، ولی چیزی نگذشت که عدی ابن ارطاة او را با جمعی دیگر از مهلبیان دستگیر کرد و به زندان افکند. پس از آنکه برادرش یزید بر بصره چیره شد، او را آزاد ساخت و امارت بصره را به وی واگذاشت و خود به واسط رفت (خلیفة بن خیاط، ۴۸۲/۲؛ ابن اثیر، همان، ۷۶/۵). پس از شکست آل مهلب از

مسلمة بن عبدالملک و قتل یزید، مروان نیز همراه سایر مهلبیان به قندابیل رفت و در آخرین جنگی که میان آنان و سپاه هلال بن احوز مازنی درگرفت، کشته شد (طبری، ۱۴۱۳/۲؛ ابن اثیر، همان، ۸۶/۵).

۷. ابو بسطام حبیب بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م)، همراه با پدر در جنگهای او بر ضد خوارج شرکت داشت (طبری، ۵۹۱/۲) و سپس با او به خراسان و ماوراءالنهر رفت و فرماندهی پاره‌ای از حملات مهلب را به بلخ و کش و ختل به عهده گرفت. حبیب پس از مرگ پدر با یاران او به خدمت برادرش یزید پیوست. از آن پس تا ۸۷ق/۷۰۶ م خبری از او در دست نیست، اما مسلّم است که یک چند حکومت کرمان داشته است، زیرا به گفتهٔ ابن اثیر (همان، ۵۲۴/۴)، وقتی حجاج ابن یوسف، یزید بن مهلب را به زندان افکند، حبیب را نیز از حکومت کرمان برکنار کرد (طبری، ۱۱۸۲/۲) و به نظر می‌رسد که او را به بصره آورد و به زندان افکند (ابن اثیر، همان، ۵۴۵/۴). هنگامی که یزید دوباره جایگاه خویش را بازیافت، حجاج نیز به فرمان خلیفه ولیدبن عبدالملک، حبیب را آزاد ساخت (همان، ۵۴۷/۴). در ۹۵ ق/ ۷۱۳ م حبیب از سوی خلیفه سلیمان بن عبدالملک، حکومت سند یافت و در آنجا، محمد بن قاسم ثقفی عامل حجاج در آن سامان را گرفت و به زندان افکند (یعقوبی، ۲۹۶/۲). گرچه پس از آن از عزل حبیب یاد نشده، ولی به نظر نمی‌رسد که وی مدت درازی در سند مانده باشد، زیرا که وقتی یزید بن عبدالملک در ۱۰۱ ق/ ۷۱۹ م به عدی بن ارطاة حاکم بصره فرمان داد که مهلبیان را دستگیر کند، حبیب نیز در بصره بود و با تعدادی از برادرانش دستگیر شد (طبری، ۱۳۷۹/۲)، ولی دانسته نیست که وی در چه تاریخی به بصره آمده بوده است. به هر حال پس از تصرف بصره به دست یزید بن مهلب، حبیب آزاد شد و در رکاب برادر خود به عنوان یکی از فرماندهان سپاه او به جنگ با مسلمة ابن عبدالملک رفت (۱۰۲ ق/۷۲۰ م) و در همان جنگ کشته شد (همو، ۱۴۰۴/۲؛ ابن اثیر، همان، ۸۲/۵).

۸. عبدالملک بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م)، نخست از یاران نزدیک حجاج بن یوسف در جنگ او بر ضد عراقیان بود (طبری، ۱۱۰۰/۲) و شاید به همین سبب بود که سپس به ریاست شُرطهٔ کرمان منصوب شد، اما در ۸۶ ق/ ۷۰۵ م که یزید بن مهلب از حکومت عزل شد و به زندان رفت، عبدالملک نیز از آن مقام برکنار شد (همو، ۱۱۸۳/۲؛ ابن اثیر، همان، ۵۲۴/۴) و ظاهراً به زندان افتاد، زیرا در ۹۰ق/ ۷۰۹ م از وی و عبدالملک و یزید به عنوان زندانیان حجاج یاد شده است که به پایمردی برادرشان مروان که در بصره بود، گریختند و به فلسطین نزد سلیمان بن عبدالملک رفتند. چون سلیمان به خلافت نشست، نخست خواست که عبدالملک را امارت خراسان دهد (۹۷ ق/ ۷۱۵ م). سپس به رایزنی عبدالله بن اهتم که حکومت آنجا را برای یزید ابن مهلب می‌خواست، از آن عزم بازگشت (همان، ۲۴/۵؛ ابن خلکان، ۲۹۷/۶). از آن پس تا ۱۰۱ ق/۷۱۹ م که یزید بن مهلب بر خلیفه شورید و به بصره تاخت، خبری از عبدالملک دردست نیست. در آن سال عدی بن ارطاة حاکم بصره، عبدالملک را با تعدادی از برادرانش به زندان افکند. وی در زندان به عدی پیشنهاد کرد که او را آزاد سازد تا یزید را از حمله به بصره بازدارد. ولی عدی نپذیرفت تا آنکه بصره به دست یزید افتاد و عبدالملک آزاد شد (طبری، ۱۳۸۱/۲، ۱۳۸۴). عبدالملک پس از شکست و قتل یزید بن مهلب، همراه باقیماندهٔ مهلبیان به سرکردگی مفضل بن مهلب به قندابیل در سند رفت و در واپسین جنگ با سپاه خلیفه به فرماندهی هلال بن احوز مازنی کشته شد (ابن اثیر،همان، ۸۶/۵).

۹. محمد بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م).وی درروزگارخلافت سلیمان بن عبدالملک، از سوی برادر خود یزید حکومت مرو داشت (یعقوبی، ۲۹۶/۲).وی پس از گریز یزید از زندان عمربن عبدالعزیز، به بصره آمد و با لشکری به یزید پیوست. سپس سپاه مغیرة بن عبدالله ثقفی را که به مقابله آمده بود، درهم شکست و راه یزید را به بصره گشود. وی در جنگ یزید بن مهلب با مسلمة بن عبدالملک شرکت کرد و در همان جنگ کشته شد (طبری ۱۳۸۱/۲، ۱۳۸۲، ۱۴۰۲، ۱۴۰۵-۱۴۰۵).

۱۰. سعید بن مهلب (؟). از او خبری در دست نیست. فقط گفته‌اند که در ۷۲ ق/ ۶۹۱ م خلیفه عبدالملک او را حکومت ارجان و شاپور داد (خلیفة بن خیاط، ۳۴۰/۱).

۱۱. قبیصة بن مهلب (؟). در جنگ پدرش مهلب با خوارج شرکت داشت. ابن اثیر (همان، ۴۴۰/۴) از او در رویدادهای ۷۷ ق/ ۶۹۶ م نیز یاد کرده است.

۱۲. مدرک بن مهلب (زنده در ۱۰۱ ق/ ۷۱۹ م). او را مدرکه نیز گفته‌اند (اصفهانی، ۱۶/۱۹). از سوی برادرش یزید به حکومت بلخ منصوب شد (یعقوبی، ۲۹۶/۲) و در ۸۵ ق/۷۰۴ م برادر دیگرش مفضل که به امارت خراسان رسیده بود، او را فرمان داد تا برای جنگ با موسی بن عبدالله بن خازم به سپاه عثمان بن مسعود ملحق شود (ابن اثیر، همان، ۵۱۱/۴). مدرک به او پیوست و آن دو موسی را درهم شکستند و نصر بن سلیمان بن عبدالله جانشین موسی در ترمذ، شهر را به مدرک تسلیم کرد (طبری، ۱۱۶۱/۲، ۱۱۶۴). از اقامت او در آن شهر یا خروج وی از آنجا خبری در دست نیست، ولی گفته‌اند که در روزگار خلافت سلیمان بن عبدالملک حکومت سیستان یافت (خلیفة ابن خیاط، ۴۲۹/۱) و در ۱۰۱ ق/ ۷۱۹ م برادرش یزید او را برای جنگ با عبدالرحمن بن نعیم و تصرف خراسان به آن سامان فرستاد. ولی وی به وساطت آزدیان دست به جنگ نزد و بازگشت (ابن اثیر، همان، ۷۵/۵). از این پس خبری از او در دست نیست.

۱۳. ابوعُیَیْنة بن مهلب (د پس از۱۰۲ ق/۷۲۰م). او نیزدر۹۲ ق/ ۷۱۰م مانند تعدادی دیگر از پسران مهلب در دست حجاج بن یوسف اسیر بود، ولی به شفاعت سلیمان‌بن عبدالملک و فرمان خلیفه، ولیدبن عبدالملک، حجاج دست از او برداشت (طبری، ۱۲۱۵/۲). در ۹۸ ق/ ۷۱۶م که یزیدبن مهلب بر صول در جرجان پیروز شد، ابوعیینه را با سپاهی برای تسخیر قلمرو اسپهبد طبرستان به آن سامان فرستاد.

ابوعیینه نخست پیروز شد و اسپهبد را به ارتفاعات راند، ولی سپس در تنگنا افتاد و گریخت. از آن پس تا ۱۰۲ ق / ۷۲۰م که واپسین جنگ میان آل‌مهلب و مروانیان در قندابیل درگرفت از او در منابع یاد نشده است. ابوعیینه از این جنگ جان سالم به در برد (همو، ۱۴۱۳/۲) و به رُتبیل (ابن اثیر، همان، ۸۶/۵) یا ورتبیل (ابن‌خلکان، ۳۰۷/۶) امیر ختل پیوست. اگرچه چندی بعد خواهر خود هند را به شفاعت نزد خلیفه، یزیدبن عبدالملک، برانگیخت و بخشوده شد (ابن‌اثیر، همان، ۸۹/۵)، با اینهمه پایان کار او دانسته نیست.

۱۴. ابوخداش مخلدبن یزیدبن مهلب (د ۱۰۰ ق؟ / ۷۱۸م). نخستین‌بار در وقایع سال ۹۷ ق / ۷۱۵م از او یاد شده است. در این سال پدرش حکومت خراسان یافت و مخلد را پیش‌تر به آن سامان فرستاد (طبری، ۱۳۱۰/۲). در ۹۸ ق / ۷۱۶م چندی پس از آنکه یزید به جرجان و طبرستان تاخت، مخلد را به جانشینی خود بر خراسان گمارد (همو، ۱۳۱۸/۲، ۱۳۲۴). در ۱۰۰ ق / ۷۱۸م خلیفه عمربن عبدالعزیز، یزیدبن مهلب را به زندان افکند و مخلد از خراسان به نزد خلیفه آمد تا مالی را که خلیفه بر ذمهٔ یزید می‌دانست تأدیه کند، ولی کار به مصالحه نینجامید (ابن‌اثیر، همان، ۴۹/۵). به روایت دیگر، جراح بن عبدالله حکمی امیر جدید خراسان، در ۹۹ ق / ۷۱۷م به فرمان خلیفه، مخلد را گرفت و به نزد او فرستاد (گردیزی، ۲۵۳). مخلد سرانجام در ۲۷ سالگی به مرض طاعون درگذشت و عمربن عبدالعزیز که او را گرامی می‌داشت و جوانمرد عربش می‌خواند بر او نماز گزارد (ابن‌خلکان، ۲۸۶/۶). از همین معنی می‌توان دریافت که مخلد در ۱۰۰ یا اوایل ۱۰۱ ق / ۷۱۹م درگذشته است، زیرا پس از دستگیری پدرش در ۱۰۰ق / ۷۱۹م زنده بوده و خلیفه عمربن عبدالعزیز در رجب ۱۰۱ ق / ژانویهٔ ۷۲۰م درگذشته است (همو، ۲۸۷/۶).

مخلدبن یزید دوستدار شعر و ادب بود. شاعران را می‌نواخت و صله‌های گران می‌داد. کُمیت شاعر معروف از ستایشگران او بود (اصفهانی، ۱۵/۱۵، ۱۶، ۱۱۳). از شعر حمزةبن بیض که در رثای مخلد سروده برمی‌آید که وی در دابق از توابع حلب درگذشته است (ابن‌خلکان، ۲۸۶/۶).

۱۵. خالدبن یزیدبن مهلب (د پس از ۱۰۲ ق / ۷۲۰م). در ۹۸ ق / ۷۱۶م در حملهٔ یزیدبن مهلب به طبرستان، خالد فرماندهی بخشی از سپاه پدر را به عهده داشت (طبری، ۱۳۲۸/۲)، ولی کاری از پیش نبرد (ابن اثیر، همان، ۳۰/۵، ۳۱). از آن پس تا ۱۰۱ ق / ۷۱۹م خبری از او در دست نیست. در آن سال وی در کوفه بود که پدرش یزید سر به طغیان برداشت و به بصره تاخت. عبدالحمیدبن عبدالرحمن‌بن زید در کوفه، خالد را دستگیر کرد و به نزد خلیفه یزیدبن عبدالملک فرستاد. او در زندان خلیفه ماند تا درگذشت (طبری، ۱۳۸۹/۲).

۱۶. منجاب‌بن یزیدبن مهلب (مق ۱۰۲ ق / ۷۲۰م)، به گفتهٔ ابن‌اثیر (الکامل، ۸۷/۵) اودرواپسین جنگ میان آل‌مهلب و سپاه خلیفه، یزیدبن عبدالملک، به فرماندهی هلال‌بن احوز در قندابیل اسیر شد و به قتل رسید.

۱۷. مُغیرةبن یزیدبن مهلب (مق ۱۰۲ ق / ۷۲۰م). به گفتهٔ ابن‌اثیر (همانجا) او در آخرین جنگ آل‌مهلب با سپاه خلیفه، یزیدبن عبدالملک، با جمعی دیگر در قندابیل اسیر شد و سپس به قتل رسید.

۱۸. عبداللهبن یزیدبن مهلب (مق ۱۰۲ ق / ۷۲۰م)، در آخرین جنگ میان آل‌مهلب و سپاه خلیفه، یزیدبن عبدالملک، در قندابیل اسیر شد و به قتل رسید (همانجا).

۱۹. معاویةبن یزیدبن مهلب (مق ۱۰۲ ق / ۷۲۰م)، در روزگار سلیمان‌بن عبدالملک یک چند از سوی پدرش یزید امارت سیستان یافت (خلیفةبن خیاط، ۴۲۹/۱) و تا مرگ سلیمان در آنجا ماند (تاریخ سیستان، ۱۲۱) و سپس به پدر پیوست. در ۹۸ ق / ۷۱۶م که یزید به جنگ صول رفت، معاویه را امارت سمرقند و کش و نسف و بخارا داد (طبری، ۱۳۲۴/۲). در ۱۰۲ق / ۷۲۰م یزید در جنگ با مسلمةبن عبدالملک، معاویه را در واسط گمارد و خزانه و بیت‌المال و اسیرانی را که در بصره گرفته بود به او سپرد (همو، ۱۳۹۵/۲). معاویه نیز پس از آگاهی از شکست و قتل پدرش، همهٔ اسیران و از جمله عدی‌بن ارطاة امیر بصره و پسر او محمد را گردن زد (ابن‌اثیر، همان، ۸۴/۵-۸۵) و خزاین پدر را برداشت و به بصره و از آنجا با سایر مهلبیان به قندابیل در سند رفت (یعقوبی، ۲۷۶/۲). معاویه در قندابیل با عموها و برادران خویش در جنگ با سپاه خلیفه به فرماندهی هلال‌بن احوز مازنی شرکت کرد و در همان جنگ کشته شد (ابن‌اثیر، همان، ۸۶/۵).

۲۰. مُعارک بن یزید بن مهلب (مق ۱۰۲ ق / ۷۲۰م)، در آخرین جنگ میان آل‌مهلب و سپاه خلیفه، یزیدبن عبدالملک، در قندابیل در ۱۰۲ ق / ۷۲۰م اسیر شد و سپس به فرمان خلیفه به قتل رسید (ابن‌اثیر، همان، ۸۷/۵).

۲۱. عمربن یزیدبن مهلب (د پس از ۱۰۲ ق / ۷۲۰م)، در آخرین جنگ آل‌مهلب با سپاه خلیفه در قندابیل (۱۰۲ق / ۷۲۰م) جان سالم به در برد و به رتبیل امیر ختل پیوست و در آنجا بود تا اسدبن عبدالله قسری، امیر خراسان، او را امان داد و وی به خراسان رفت (ابن‌اثیر، همان، ۸۶/۵، ۸۷). از پایان کار عمر اطلاعی به دست نیست.

۲۲. مروان‌بن یزیدبن مهلب (مق حدود ۱۲۰ ق / ۷۳۸م)، هنگامی که عمروبن محمد ثقفی از سوی هشام‌بن عبدالملک حکومت سند داشت، در سپاه وی بود، اما با گروهی از سرداران عمرو بر ضد او همداستان شد و مایملک او را غارت کرد. عمرو به مقابله آمد و مروان را درهم شکست و او گریخت، ولی عمرو به زودی او را به چنگ آورد و کشت (یعقوبی، ۳۲۴/۲، ۳۲۵).

۲۳. حمید بن عبدالملک بن مهلب (؟). آنگاه که یزید بن مهلب به بصره حمله برد (۱۰۱ ق / ۷۱۹ م)، حمید همراه پدرش عبدالملک در آنجا بود. اندکی بعد برای شفاعت از یزید به نزد خلیفه، یزید بن عبدالملک رفت و برای عمو و خاندانش امان‌نامه گرفت و همراه خالد ابن عبدالله قسری و عمروبن یزید حکمی آهنگ بازگشت کرد. ولی

خالد بن عبدالله و عمروبن یزید در راه به حواری بن زیاد بن عمروالعتکی که از مقابل یزید بن مهلب گریخته بود، برخوردند و به تحریک او از بردن امان‌نامه خودداری کردند و حمید بن عبدالملک را به عبدالرحمن بن سلیمان کلبی عامل خراسان تسلیم کردند. عبدالرحمن نیز حمید را به نزد خلیفه، یزید بن عبدالملک فرستاد و خلیفه او را با خالد بن یزید به زندان افکند و هر دو تا هنگام مرگ در زندان بودند(طبری، ۱۳۸۱/۲ ـ ۱۳۸۹).

۲۴. منهال بن ابی عیینة بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م)، در آخرین جنگ آل مهلب با سپاه خلیفه به فرماندهی هلال بن احوز در قندابیل کشته شد (همو، ۱۴۱۳/۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۸۶/۵).

۲۵. عمروبن قبیصة بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م)، در آخرین جنگ آل مهلب باسپاه خلیفه یزید بن عبدالملک به فرماندهی هلال بن احوز در قندابیل کشته شد (همانجا؛ طبری، ۱۴۱۳/۲).

۲۶. مغیرة بن قبیصة بن مهلب (مق ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م)، در آخرین جنگ آل مهلب با سپاه خلیفه به فرماندهی هلال بن احوز در قندابیل کشته شد (همانجاها).

۲۷. حاتم بن قبیصة بن یزید (زنده در ۹۸ ق/ ۷۱۶ م). از او آگاهی چندان در دست نیست. در ۹۸ ق/ ۷۱۶ م که یزید به جنگ صول به جرجان رفت، حاتم را به امارت طخارستان گماشت (طبری، ۱۳۲۴/۲). وی ظاهراً از جملهٔ راویان طبری در ذکر احوال آل مهلب بوده است (همو، ۱۰۹/۲، ۱۱۰).

۲۸. عثمان بن مفضل بن مهلب (د پس از ۱۰۲ ق/ ۷۲۰ م)، در واپسین جنگ آل مهلب با سپاه خلیفه یزید بن عبدالملک در قندابیل از قتل و اسارت جان به در برد و به نزد رتبیل امیر ختل رفت. وی در همانجا ماند تااسد بن عبدالله قسری امیر خراسان امانش داد و او به خراسان رفت (ابن اثیر، همان، ۸۶/۵، ۸۹). از پایان کار او اطلاعی به دست نیامد.

۲۹. مهلب بن مغیرة بن مهلب (؟). از او فقط نامش را می‌دانیم. اصفهانی به مناسبتی از وی یاد کرده است (۹/۱۸).

۳۰. سفیان بن معاویة [بن یزید] بن مهلب (اواسط سدهٔ ۲ ق/ ۸م)، از جمله طرفداران جنبش عباسیان بر ضد خلفای مروانی بود. در ۱۳۲ ق/ ۷۴۹ م در اوج جنبش، از سوی ابوسلمهٔ خلّال برای تصرف بصره که سلم بن قتیبهٔ باهلی برآن فرمان می‌راند، عازم آنجا شد. وی در بصره از سلم خواست که دارالاماره را تحویل وی دهد. ولی سلم، قیسیان و مضریان و امویان بصره را گرد آورد و سفیان نیز یمانیان و هم پیمانانشان را برای جنگ آماده ساخت. معاویه پسر سفیان دست به نبرد گشود، ولی چون کشته شد، سفیان نیز گریخت (ابن اثیر، همان، ۴۰۶/۵). با اینهمه، پیداست که از اهمیت او نزد عباسیان کاسته نشد، زیرا در ۱۳۹ ق/ ۷۵۶ م از سوی سفاح به حکومت بصره منصوب شد (همان، ۴۹۷/۵). یکی از رویدادهای روزگار فرمانروایی او که بعدها اهمیت بسیار یافت، قتل عبدالله بن مقفع بود (سید مرتضی، ۹۴/۱).

ابن مقفع که منصب کتابت سلیمان و عیسی عموهای خلیفه منصور را داشت، سفیان را بسیار کوچک می‌شمرد و لقبهای ناخوشایند به وی و خانواده‌اش داده بود (ابن خلکان، ۱۲۵/۲). سفیان که در پی فرصتی برای انتقامجویی بود، از تحریک خلیفه به قتل ابن مقفع فروگذار نمی‌کرد تا سرانجام خلیفه نیز از تندزبانی و خشونت ابن مقفع آزرده شد و فرمان قتل وی را داد. سفیان نیز از این موقعیت سود جست و با فجیع‌ترین وضعی، ابن مقفع را از میان برداشت (همو، ۱۵۳/۲). در ۱۴۵ ق/ ۷۶۲ م ابراهیم بن عبدالله بن حسن بر منصور شورید و با یارانش در بصره، دارالاماره را به محاصره گرفت. چنین می‌نماید که سفیان گرایشی به ابراهیم داشت. زیرا بلافاصله امان خواست و ابراهیم نیز او را در قصر محبوس ساخت و قیدی سبک بر پای او نهاد تا خلیفه گمان کند که سفیان به قهر گرفتار شده است (ابن اثیر، همان، ۵۶۲/۵ ـ ۵۶۴). اگر چه دانسته نیست که آیا پس از قتل ابراهیم، سفیان همچنان بر حکومت بصره ابقا گردید یا نه، ولی آشکار است که چندان مورد غضب خلیفه واقع نشد، زیرا در اواخر ۱۴۵ ق/ ۷۶۳ م از او یاد شده است (همان، ۵۷۱/۵). از پایان کار و مرگ او خبری در دست نیست.

۳۱. معاویة بن سفیان بن معاویة بن یزید بن مهلب (مق۱۳۲ ق/ ۷۴۹ م). از او آگاهی چندانی در دست نیست. گفته‌اند که وقتی پدرش به فرمان ابوسلمهٔ خلال به بصره تاخت، معاویه همراه او بود و در نخستین برخورد کشته شد (همان، ۴۰۶/۵).

۳۲. سلیمان بن حبیب بن مهلب (مـق ۱۳۶ ق؟/۷۵۳م)، در روزگار سفاح، حکومت فارس و اهواز داشت و منصور برادر خلیفه را در یکی از نواحی فارس امارت داد، اما چندی بعد او را به اتهام زراندوزی تازیانه زد. منصور کینهٔ او را دردل گرفت وچون به خلافت نشست گفت تا سلیمان را کشتند (ابن خلکان، ۴۱۰/۲). سلیمان مردی دانش‌دوست بود و دانشمندان را می‌نواخت و در مقام حکومت فارس و اهواز برای خلیل بن احمد فراهیدی مقرری تعیین کرد (همو، ۲۴۵/۲).

۳۳. عبادبن حبیب بن مهلب (سدهٔ ۲ ق/۸ م). از او فقط نامش را می‌دانیم. اصفهانی (۱۵/۱۸) به مناسبتی از او یاد کرده است.

۳۴. عبادبن عباد مهلبی (سدهٔ ۲ ق/۸ م). نسب او به درستی معلوم نیست. شاید فرزند عبادبن حبیب بن مهلب بوده است. به نظر می‌رسد که وی از جمله دانشمندان روزگار خود به شمار می‌رفته، زیرا سید مرتضی (۹۴/۱) او را واسطهٔ ملاقات ابن مقفع با خلیل بن احمد فراهیدی دانسته و یعقوبی (۴۳۲/۲) از او به عنوان یکی از فقیهان روزگار هارون‌الرشید یاد کرده است. وی همچنین از جمله کسانی است که ابن خلکان (۳۰۸/۶) از او نقل کرده است. از پایان کار و درگذشت عباد خبری در دست نیست.

۳۵. ابوجعفر عمربن حفص بن عثمان بن قبیصة بن ابی صفره (مق ۱۵۴ ق/ ۷۷۱ م)، معروف به هزار مرد. وی با آنکه از فرزندان قبیصة بن ابی صفره برادر مهلب بن ابی صفره است، ولی او را نیز به

این خاندان منسوب ساخته‌اند (ابن اثیر، همان، ۵/۵۹۸). در ۱۴۲ ق/ ۷۵۹ م عیینة بن موسی بن کعب امیر سند بر خلیفه شورید و منصور نیز عمر بن حفص را به سند فرستاد، اما عیینه از ورود عمر جلوگیری کرد و کار به جنگ کشید. چندی بعد عیینه به صلح گردن نهاد و عمر او را به نزد خلیفه فرستاد و خود در سند مستقر شد (یعقوبی، ۲/۳۷۲، ۳۷۳). او تا ۱۵۱ ق/ ۷۶۸ م در آن سامان فرمان راند. در این سال پس از قتل اغلب بن سالم، امیر افریقیه، عمر حکومت آن سامان یافت. او ۳ سال در قیروان ماند و سپس حبیب بن حبیب مهلبی را در آنجا گمارد و خود به زاب رفت تا به دستور خلیفه شهر طُبنه را بنا کند. چون عمر افریقیه را ترک کرد بربرها سر به شورش برداشتند و حبیب را کشتند. سپس به طرابلس رفتند و به سرکردگی ابوحاتم اباضی سپاهِ جنیدبن بشار عامل آن دیار، و لشکر کمکی عمر را در هم شکستند. ابوحاتم که خود را پیروز می‌یافت به طبنه تاخت و عمر را به محاصره گرفت. در پی این حمله سراسر افریقیه به پشتیبانی از اباضیان برخاستند و سپاهی بزرگ به سوی طبنه به راه افتاد. عمر خواست دست به جنگ بگشاید، ولی یارانش مانع شدند و رای زدند که به حیله متوسل شوند. سرانجام توانستند برخی از سپاه دشمن را با مال بفریبند و برخی دیگر را با جنگ واپس رانند. اباضیان آنگاه روی به قیروان نهادند و آنجا را سخت به محاصره گفتند. عمر بن حفص سپاهی در طبنه برجای نهاد و خود به قیروان تاخت. اباضیان از گرد شهر برخاستند و عمر که نخست نشان داد به تونس می‌رود، به سرعت وارد قیروان شد و به دفاع پرداخت. اباضیان نیز دوباره قیروان را به محاصره گرفتند. در این میان عمر با آنکه دانست خلیفه منصور، یزید بن حاتم بن قبیصه را با سپاهی به مدد فرستاده است، به جنگ رفت و به قتل رسید (۱۵۴ ق/ ۷۷۱ م) و قیروان به دست ابوحاتم سقوط کرد (ابن اثیر، همان، ۵/۵۹۸ - ۶۰۰).

۳۶. **یزیدبن مَجْزَأة** (اواسط سدهٔ ۲ ق / ۸ م)، از سران سپاه یزیدبن حاتم بن قبیصه در افریقیه بود. در ۱۶۴ ق / ۷۸۰ م یزید او را به جنگ ایوب الهواری در زاب فرستاد و یزیدبن مجزأة در این جنگ شکست خورد (همان، ۵/۶۰۲). آگاهی بیش‌تری از او به دست نیامد.

۳۷. **ابوخالد یزیدبن حاتم بن قبیصة بن مهلب** (د ۱۷۰ ق/۷۸۶م). نخستین بار در وقایع ۱۳۷ ق / ۷۵۴ م از او یاد شده است. در این سال مُلَبّد بن حرملهٔ شیبانی در جزیره بر خلیفه منصور شورید. یزیدبن حاتم به سرکوب او گسیل شد، ولی شکست خورد (طبری، ۳/۱۲۰). از آن پس تا ۶ سال بعد خبری از او در منابع به دست نیامد. در ۱۴۳ ق / ۷۶۰ م به حکومت مصر منصوب شد و تا ۱۵۲ ق / ۷۶۹ م در آنجا فرمان راند (همو، ۳/۱۴۲، ۳۷۰؛ ابن اثیر، همان، ۵/۶۰۸). در روزگار حکومت او در مصر، علی بن محمد بن عبدالله بن حسن بن عبدالله بن حسن علوی وارد آن سامان شد و بسیاری از مردم برضد یزیدبن حاتم با او بیعت کردند، اما یزید به سرعت از ماجرا آگاه شد و شورش را سرکوب کرد. در ۱۵۰ ق / ۷۶۷ م قِبطیان بر یزید شوریدند و او چندی بعد نصربن حبیب مهلبی را به جنگ آنان فرستاد. نصر شکست خورد و به فسطاط بازگشت (کِندی، ۱۱۱-۱۱۷). اندکی پس از آن در ۱۵۲ق / ۷۶۹ م یزید از حکومت مصر عزل شد و با سپاهی به جنگ اباضیان در افریقیه که کار را بر امیر آنجا عمربن حفص مهلبی سخت کرده بودند، رفت. روایت ابن اثیر در این باره از تناقض خالی نیست، چه از سخن او (*الکامل*، ۵/۶۰۰) برمی‌آید که وقتی منصور خلیفه، ابوخالد یزید را به افریقیه فرستاد، عمربن حفص زنده بود، اما درجایی دیگر (همان، ۵/۶۱۲) برآن است که چون خلیفه از قتل عمربن حفص آگاه شد، ابوخالد یزید را امارت افریقیه داد و برای سرکوب اباضیان روانهٔ آن دیار کرد. اما آشکار است که یزیدبن حاتم پس از قتل عمربن‌حفص در ۱۵۴ ق / ۷۷۱ م به قیروان رسید. ابوحاتم اباضی که یارای پایداری در برابر سپاه تازه‌نفس خلیفه را در خود نمی‌دید، به طرابلس رفت و یزیدبن حاتم سر در پی او نهاد. ابوحاتم طرابلس را نیز رها کرد و به ارتفاعات نفوسه واپس نشست. یزیدبن حاتم دست از تعقیب او برنداشت تا سرانجام در ربیع الاول ۱۵۵ ق / فوریهٔ ۷۷۲ م در جنگی که روی داد، ابوحاتم شکست خورد و کشته شد. یزید سایر اباضیان را تعقیب کرد و گروه بسیاری از آنان را کشت (همان، ۵/۶۰۱). در ۱۵۶ ق / ۷۷۳ م نیز ابویحیی بن فانوس الهواری در طرابلس بر یزید شورید و بسیاری را گرد خویش فراهم آورد، اما کاری از پیش نبرد و گریخت. ابوخالد یزید سراسر روزگار خلافت مهدی و یک چند در روزگار هارون الرشید بر افریقیه فرمان راند (خلیفة بن خیاط، ۲/۶۹۷) و سرانجام در ۱۷۰ ق / ۷۸۶ م درگذشت (طبری، ۳/۵۶۹). یزید مردی شعر دوست و بخشنده بود و صله‌های گرانبها می‌داد (اصفهانی، ۳/۹۰، ۹۴). ابو اُسامة ربیعة بن ثابت اسدی او را ستایش کرده (ابن خلکان، ۶/۳۲۲) و بشّار شاعر معروف نیز او را مدح و سپس هجو گفته است (اصفهانی، ۳/۳۱). ابومحمد حسن بن محمد مهلبی (نک: شم ۸۰ در همین مقاله) وزیر معزالدوله دیلمی، نوادهٔ همین ابوخالد یزیدبن حاتم است (ابن خلکان، ۶/۳۲۲).

۳۸. **علاء بن سعید مهلبی** (د ۱۷۹ ق / ۷۹۵ م)، در ۱۵۱ ق / ۷۶۸م از سوی یزیدبن حاتم امیر افریقیه، در رأس سپاهی به کمک مهلب بن یزید امیر زاب رفت که با ایوب الهواری می‌جنگید. علاء در این جنگ ایوب را به سختی درهم شکست و بسیاری از کسان و یاران او را کشت (ابن اثیر، همان، ۵/۶۰۲). اگرچه به نظر نمی‌رسد که وی از همان وقت حکومت زاب را دردست گرفته باشد، ولی در ۱۷۷ ق / ۷۹۳ م که ابن جارود بر فضل بن روح امیرِ افریقیه شورید، وی امارت زاب داشت. در این میان هارون‌الرشید، هرثمة بن اعین و یحیی بن موسی را برای مقابله با ابن جارود که فضل را کشته و بر قیروان چیره شده بود، به افریقیه فرستاد. ابن جارود که در خود یارای پایداری نمی‌دید، از یحیی بن موسی خواست به نزد او رود تا قیروان را تسلیم کند. اما علاء پیشدستی کرد و پس از خروج ابن جارود، وارد قیروان شد و گروهی از یاران او را کشت. ابن جارود به نزد هرثمة بن اعین

گریخت و هرثمه نامه‌ای به هارون الرشید نوشت مبنی بر اینکه علاء‌بن سعید، ابن جارود را برضد خلیفه شورانیده است. با اینهمه، چون علاء ابن سعید در پی درخواست خلیفه به نزد او حاضر شد، عطایی گران یافت (همان، ۶/۱۳-۱۳۹). به نظر می‌رسد که وی سپس به مصر رفته باشد، زیرا گفته‌اند که اندکی بعد درآنجا درگذشت (همان، ۶/۱۳۹).

۳۹. مهلب بن یزید مهلبی (زنده در ۱۵۱ ق / ۷۶۸ م). پس ازشکست یزیدبن مجزأة مهلبی در جنگ با ایوب الهواری و کشته شدن مخارق بن غفار امیرزاب، در ۱۵۱ ق / ۷۶۸ م یزیدبن حاتم امیر افریقیه، مهلب را به امارت زاب گماشت (همان، ۵/۶۰۲). بیش از این خبری از او دردست نیست.

۴۰. داوود بن یزید بن حاتم بن قبیصة بن مهلب (د ۲۰۵ ق / ۸۲۰ م)، همراه پدرش یزید بن حاتم در افریقیه بود. پس از مرگ پدر در ۱۷۰ ق / ۷۸۶ م به جای او نشست، اما حکومتش بیش از ۹ ماه نپایید، زیرا در ۱۷۱ ق / ۷۸۷ م (قس: ابن خلکان، ۶/۳۲۶) که روح بن حاتم عموی داوود از سوی هارون به حکومت افریقیه منصوب شد، داوود آن دیار را ترک کرد و به نزد خلیفه آمد (ابن اثیر، همان، ۶/۱۱۳). داوود در همان اندک زمانی که فرمان راند، اباضیانِ ارتفاعات باجه براو شوریدند و نخستین سپاهی را که داوود به سرکوب آنان فرستاد، درهم شکستند، ولی سپس از داوود شکست‌خوردند (همان، ۶/۱۰۸). روایت یعقوبی دربارهٔ بیرون رفتن داوود از افریقیه با گفتهٔ ابن اثیر متناقض است. به گفتهٔ یعقوبی، به سبب بدسیرتی داوود، مردم براو شوریدند و او را گریزاندند (۲/۴۱۱). داوود سپس از سوی رشید حکومت مصر یافت (۱۷۴ ق / ۷۹۰ م)، ولی دولت او چندان به درازا نکشید (کندی، ۱۳۳، ۱۳۴)، زیرا در ۱۷۵ ق / ۷۹۱ م که حُصین خارجی برخلیفه در خراسان خروج کرد، داوودبن یزید به مقابلهٔ او فرستاده شد. داوود پس از جنگی سخت حصین را درهم شکست و بسیاری از یارانش را کشت (ابن اثیر، همان، ۶/۱۲۴). از آن پس تا ۱۸۴ ق / ۸۰۰ م اطلاعی از او دردست نیست. در این تاریخ میان یمانیان و نزاریان در سند دشمنی سخت پدید آمد و هارون‌الرشید داوود را به امارت آن سامان گماشت. داوود نخست برادر خود مغیره را برای سرکوب نزاریان گسیل داشت، ولی چون مغیره شکست خورد، خود به جنگ رفت و شمشیر در نزاریان نهاد و بسیاری را کشت. سپس به دیگر شهرهای سند رفت و همه‌جا رعب و وحشت پدید آورد تا کاملاً برآن دیار چیره گشت (یعقوبی، ۲/۴۰۹). او تا ۲۰۵ ق / ۸۲۰ م (طبری، ۳/۱۰۴۴؛ ابن اثیر، همان، ۶/۳۶۲) یا ۲۰۰ ق / ۸۱۵ م (خلیفة بن خیاط، ۲/۷۶۳؛ ابن معتز، ۲۹۰) که درگذشت، در سند فرمان راند. چنین می‌نماید که وی از جمله ممدوحان ابوعیینهٔ شاعر بوده است (اصفهانی، ۱۸/۲۲).

۴۱. روح بن حاتم بن قبیصة بن مهلب (د رمضان ۱۷۴ ق / ژانویهٔ ۷۹۱ م)، از کسانی بود که در اواخر روزگار مروانیان با کشتن ابواسحاق ضَبّی سر به شورش برداشت و به میسان گریخت (خلیفة بن خیاط، ۲/۶۱۱). سپس به جنبش عباسی گرایید و در جنگ میان ابوجعفر منصور با شامیان در واسط در ۱۳۲ ق / ۷۴۹ م شرکت جست (طبری، ۳/۶۴، ۶۵). پس از پیروزی عباسیان، روح بن حاتم به سلک نزدیکان خلفای عباسی درآمد و در ۱۴۲ ق / ۷۵۹ م از سوی منصور با خزیمة بن خازم تمیمی (یعقوبی، ۲/۳۷۲) به جنگ با اسپهبد طبرستان که مسلمانان را قتل عام کرده بود، رفت و او را سرکوب کرد (ابن اثیر، همان، ۵/۵۱۰). از آن پس تا ۱۵۹ ق / ۷۷۵ م که خلیفه مهدی او را به حکومت سند گماشت (طبری، ۳/۴۶۱) از روح بن حاتم یاد نشده است. روح از ۱۵۹ تا ۱۶۷ ق / ۷۷۵ تا ۷۸۳ م متناوباً حکومت سند و کوفه و بصره داشت (خلیفة بن خیاط، ۲/۶۹۵، ۶۹۶؛ طبری، ۳/۴۶۷، ۴۸۲، ۵۰۵، ۵۱۹؛ ابن اثیر، همان، ۶/۴۴، ۴۸؛ ابن خلکان، ۲/۳۰۵) تا سرانجام در ۱۷۱ ق / ۷۸۷ م پس از وفات برادرش یزیدبن حاتم امیر افریقیه، هارون‌الرشید او را به جای برادر به حکومت آن سامان گماشت (طبری، ۳/۵۶۹؛ قس: ابن خلکان، ۲/۳۰۶؛ ابن عماد، ۱/۲۷۵). روح در آن مقام بود تا در ۱۷۴ ق / ۷۹۰ م در قیروان (طبری، ۳/۶۰۹؛ ابن اثیر، همان، ۶/۱۱۴) درگذشت. به نظر می‌رسد که روح بن حاتم در فاصلهٔ سالهای ۱۶۷-۱۷۱ ق / ۷۸۳-۷۸۷ م امارت فلسطین داشته است (همان، ۶/۱۱۳). برخی او را مکّنی به ابوخلف (اصفهانی، ۳/۵۷) و پاره‌ای ابوحاتم (ابن خلکان، ۲/۳۰۵) دانسته‌اند و گفته‌اند از بخشندگان بزرگ روزگار خود بود (همانجا)، اما اشاره کرده‌اند که بشاربن برد او را هجو گفته است (اصفهانی، ۳/۵۷).

۴۲. نصربن حبیب مهلبی (؟). در روزگار حکومت یزیدبن حاتم بر مصر، نصر در خدمت او می‌زیست و در سرکوب شورشی که در آن هنگام روی داد (نک: شم ۳۷ در همین مقاله) شرکت کرد (کندی، ۱۱۳). سپس از سوی یزید به حبشه رفت و پس از قتل شورشیانی که در آنجا خروج کرده بودند، سرِ آنان را نزد خلیفه منصور برد. او در اواخر حکومت یزیدبن حاتم برای خاموش ساختن آتش طغیان قبطیان برآنها حمله برد، ولی غافلگیر شد و شکست خورد (همو، ۱۱۶، ۱۱۷). چنین می‌نماید که پس از عزل یزید از حکومت مصر و ورود او به افریقیه، نصر نیز با او به آن سامان رفت. در ۱۷۴ ق / ۷۹۰ م پس از مرگ روح ابن حاتم امیر افریقیه، هارون الرشید، نصربن حبیب مهلبی را امارت داد. نصر تا ۱۷۷ ق / ۷۹۳ م فرمان راند و سپس جای خود را به فضل ابن روح بن حاتم داد (ابن اثیر، همان، ۶/۱۳۵). چنین می‌نماید که در حدود ۱۸۰ ق / ۷۹۶ م به حکومت ارمنستان که در آن هنگام دچار آشوبهای داخلی و حملات خزرها شده بود منصوب گشت، ولی اندکی بعد هارون او را عزل کرد (یعقوبی، ۲/۴۲۸). از پایان کار و تاریخ درگذشت او اطلاعی دردست نیست.

۴۳. عبدالله بن یزید بن حاتم (مق ۱۷۷ ق / ۷۹۳ م). در ۱۷۷ ق / ۷۹۳ م تونسیان به فرماندهی ابن جارود بر مغیرة بن بشر بن روح، عامل فضل بن روح در تونس، شوریدند و او را بیرون راندند و از فضل امیر دیگری خواستند. فضل عبدالله بن یزید بن حاتم را به آن سوی فرستاد. شورشیان که گمان کردند فضل به این وسیله حیله‌ای

درچیده است، نزدیک تونس بر عبدالله حمله بردند و او را کشتند و یارانش را به اسارت گرفتند (ابن اثیر، همان، ۱۳۶/۶).

۴۴. فضل بن روح بن حاتم مهلبی (مق ۱۷۸ ق/ ۷۹۴ م). در ۱۷۷ ق/ ۷۹۳ م هارون‌الرشید او را به جای نصربن حبیب به حکومت افریقیه گماشت. فضل پس از ورود به آن سامان، برادرزاده‌اش مغیرة ابن بشربن روح را امارت تونس داد. شاید مغیره به تحریک فضل که از گرایش سپاهیان تونس به نصربن حبیب، امیر سابق افریقیه، آگاه بود (همانجا) با آنان بدرفتاری آغاز کرد و باعث شد که تونسیان به سرکردگی مردی از هرات (خلیفة بن خیاط، ۷۴۸/۲) به نام عبدالله بن جارود، معروف به عبدویه انباری (طبری، ۶۳۰/۳) سر به شورش بردارند و از فضل بخواهند که مغیره را از فرمانروایی تونس عزل کند، اما فضل نپذیرفت و تونسیان مغیره را از شهر بیرون کردند. فضل به ناچار عبدالله بن یزید بن حاتم مهلبی را به امارت آنجا فرستاد، اما ناراضیان که می‌پنداشتند حیله‌ای در کار است، بر عبدالله بن یزید تاختند و او را کشتند (ابن اثیر، همان، ۱۳۶/۶). فضل بن روح که می‌اندیشید دامنهٔ شورش ممکن است بسیار گسترده شود، خود به سرکوب ابن‌جارود رفت، ولی از او شکست خورد و به قیروان گریخت. ابن جارود قیروان را محاصره کرد و به مدد مردم شهر بر آن چیره شد (جمادی الثانی ۱۷۸ ق/ اوت ۷۹۵ م). وی نخست فضل بن روح را با خانواده‌اش به قابس تبعید کرد، اما پس از چندی او را گرفت و کشت (همان، ۱۳۷/۶؛ خلیفة بن خیاط، ۷۴۸/۲؛ قس: یعقوبی، ۴۱۱/۲، که نه از قتل فضل بلکه از زندانی شدن او سخن می‌گوید).

۴۵. مغیرة بن بشربن روح (د پس از ۱۷۷ ق/ ۷۹۳ م)، برادرزادهٔ فضل بن روح بن حاتم امیر افریقیه. وی در ۱۷۷ ق/ ۷۹۳ م از سوی فضل به فرمانروایی تونس منصوب شد، اما با لشکریان تونس بدرفتاری آغاز کرد و موجب شد که تونسیان به سرکردگی عبدالله بن جارود بر فضل بشورند و خواستار برکناری مغیره شوند. فضل نپذیرفت و شورشیان مغیره را از تونس بیرون راندند (ابن‌اثیر، همان، ۱۶۳/۶). از پایان کار او اطلاعی در دست نیست.

۴۶. داوود بن روح بن حاتم (سدهٔ ۲ ق/ ۸ م). از او آگاهی بسیار اندکی در دست است. گفته‌اند که در ۱۶۶ ق/ ۷۸۲ م متهم به زندقه شد و خلیفه مهدی عباسی او را به نزد پدرش که در آن وقت امارت بصره داشت، فرستاد (همان، ۷۳/۶؛ طبری، ۵۱۷/۳).

۴۷. مجزأة بن زیاد بن مهلب (سدهٔ ۲ ق/ ۸ م). از او آگاهی چندانی در دست نیست. فقط اصفهانی (۶۳/۱۳) از او در داستان قتل کعب‌الاشقری یاد کرده است.

۴۸. ابوحرب محمدبن ابی عیینة بن مهلب (سدهٔ ۲ ق/ ۸ م)، پدر ابوعیینهٔ شاعر (نک‍: شم ۶۲ در همین مقاله). وی از سوی خلیفه منصور امارت ری داشت. سپس خلیفه او را گرفت و اموالش را مصادره کرد و خود او را به زندان افکند (همو، ۹/۱۸). چنین می‌نماید که او در شعر نیز دستی داشته است، زیرا اسحاق موصلی شعر پسر او عبدالله را از شعر خود وی بهتر دانسته است (همو، ۱۲/۱۸، عبدالله را به اشتباه پسر ابوعیینه دانسته است).

۴۹. قبیصةبن روح بن حاتم بن قبیصةبن مهلب(؟). از او فقط نامش را می‌دانیم. اصفهانی (۲۲/۱۸) از او به مناسبتی یاد کرده است.

۵۰. ابومنهال عیینة بن عبدالرحمن مهلبی (سدهٔ ۲ ق/ ۸ م). با شاگرد خلیل بن احمد و مربی عبدالله بن طاهر بن حسین بود. وی عبدالله وارد نیشابور شد و در همان جا درگذشت. او به اخبار و ایام بسیار آگاه بود و از امام صادق (ع) حدیث روایت کرده است (یاقوت، معجم‌الادباء، ۱۶۵/۱۶ - ۱۶۷).

۵۱. مغیرة بن یزید بن حاتم مهلبی (سدهٔ ۲ ق/ ۸ م). در ۱۸۴ ق/ ۸۰۰ م که داوود بن یزید حکومت سند یافت، نخست برادرش مغیره را برای خاموش ساختن آتش دشمنی میان نزاریان و یمانیان به آن سامان فرستاد. نزاریان تصمیم داشتند سند را میان خود و قیسیان و قریشیان تقسیم کنند و یمانیان را بیرون رانند. چون مغیره از راه رسید، مردم منصوره دروازه‌ها را بستند و او را از ورود به شهر مانع شدند و گفتند بدین‌جا درنیاید مگر آنکه عهد کند میان ایشان دشمنی و عصبیت نپراکند، یا بگذارد همگی از شهر خارج شوند و او به آنجا درآید. پس هرکس که می‌توانست شهر را ترک کرد و مغیره وارد شد و بر نزاریان بیدادها کرد تا آنکه سرانجام نزاریان بر او تاختند و بیرونش راندند (یعقوبی، ۴۰۹/۲). از پایان کار او خبری در دست نیست.

۵۲. سفیان بن عیینهٔ مهلبی (سده ۲ ق/ ۸ م). در ۱۳۲ ق/ ۷۵۰ م از سوی سفاح، عامل بصره بود (ابن اثیر، الکامل، ۴۴۵/۵). بیش از این خبری از او در دست نیست.

۵۳. خالدبن یزیدبن حاتم بن قبیصة بن مهلب (زنده در ۱۹۰ ق/ ۸۰۶ م)، معاصر ابوعیینهٔ شاعر. اوخود از شاعران بود (اصفهانی، ۹/۱۸). یک چند امارت جرجان یافت و پدرش یزید با وعدهٔ احسان و ولایت، از ابوعیینه خواست با او همراه شود. چون ابوعیینه به جرجان رسید و آنچه توقع داشت، نیافت، از خالد جدا شد و به هجو او پرداخت (همو، ۲۳/۱۸). وی در ۱۹۰ ق/ ۸۰۶ م یک چند حکومت موصل داشت (ابن اثیر، همان، ۱۹۷/۶).

۵۴. بشربن داوود مهلبی (سدهٔ ۳ ق/ ۹ م). برخی نام او را بشیر گفته‌اند (همان، ۳۶۲/۶). پس از مرگ پدر در ۲۰۵ ق/ ۸۲۰ م از سوی مأمون حکومت سند یافت بر آن قرار که هر سال یک میلیون درهم نزد خلیفه فرستد (همانجا)، اما بشر چندی بعد بر مأمون شورید و وی محمدبن عباد مهلبی را به سند فرستاد و او بشر را به عراق گسیل داشت. با اینهمه مأمون با وی و خانواده‌اش نیکی کرد و رهایشان ساخت (یعقوبی، ۴۵۸/۲).

۵۵. سعیدبن عبادبن حبیب بن مهلب (؟). خبری از او در دست نیست جز آنکه اصفهانی (۱۵/۱۸) اشاره کرده که وی با دختر سفیان‌بن معاویة بن یزید بن مهلب ازدواج کرده است.

۵۶. محمدبن عباد [بن عباد بن حبیب] بن مهلب (د ۲۱۶ ق/ ۸۳۱

م)، معروف به مزیقیا. وی در روزگار هارون و مأمون می‌زیست و امارت بصره داشت (سمعانی، ۵۰۲/۱۲). آنگاه که بشربن داوود مهلبی امیر سند بر مأمون شورید، خلیفه، محمدبن عباد را که بزرگ بصره بود، به آن سامان فرستاد و او بشر را به عراق روانه کرد (یعقوبی، ۴۵۸/۲). محمد از جمله نزدیکان مأمون و مردی بخشنده بود (ابوحیان توحیدی، ۲۲۱/۲)، چنانکه به رغم درآمد هنگفتش وقتی درگذشت ۵۰۰۰۰ دینار قرض داشت (سمعانی، ۵۰۳/۱۲، ۲۵/۵، ۱۷۳/۶، ۹۷/۹، ۹۸) از او روایاتی نقل کرده است. ابن اثیر (همان، ۴۲۰/۶) فقط از تاریخ درگذشت او یاد کرده است.

۵۷. داوود بن محمد بن ابی عیینة بن مهلب (سدهٔ ۳ ق/ ۹ م). از او آگاهی در دست نیست. اصفهانی (۲۴/۱۸) از داوود بن محمد به مناسبتی یادکرده است.

۵۸. عبدالله بن محمد بن ابی عیینة بن مهلب (سدهٔ ۳ ق/ ۹ م)، شاعر خوش سخن که شعرش را از شعر پدرش محمد و برادرش ابوعیینه بهتر دانسته‌اند. اصفهانی (۱۲/۱۸) او را به اشتباه عبدالله بن ابی عیینه نامیده است (نک: شم ۴۸ در همین مقاله). میان عبدالله بن محمد و مروان بن سعید بن عباد مهلبی مناظرهٔ شعری بود (مرزبانی، ۳۳۲).

۵۹. مروان بن سعیدبن عباد بن حبیب بن مهلب (سدهٔ ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م). او از جمله شاعران و نحویان روزگار، و یار خلیل بن احمد فراهیدی بود (یاقوت، *معجم الادباء*، ۱۴۶/۱۹). مروان بن سعید با عبدالله بن محمدبن ابی عیینه بن مهلب، مناظرهٔ شعری داشت (مرزبانی، ۳۳۲).

۶۰. ابوجعفر احمدبن یزید مهلبی (سدهٔ ۳ ق/ ۹ م)، ادیب و راوی شعر و شاعر بود. ابوجعفر احمدبن یزید در قصیده‌ای موفق، برادر معتز خلیفه، را ستایش کرد و او را به خاطر تصرف مصر تهنیت گفت (یاقوت، *معجم الادباء*، ۱۵۲/۵).

۶۱. احمدبن حرب مهلبی (سدهٔ ۳ ق/ ۹ م). به استناد نسب‌نامهٔ یکی از برادرزاده‌های او که خطیب بغدادی (۳۴۸/۱۴) آورده، نام او باید احمدبن حرب بن محمد بن مهلب بن مغیرة بن محمد [مهلب؟] باشد. آگاهی چندانی از او در دست نیست. گفته‌اند که معاصر مُبَرّد بود و حمدونی شاعر به سبب صلهٔ ناچیزی که از او یافت، احمد را در اشعارش هجو کرد (حصری قیروانی، ۵۵۷/۲).

۶۲. ابوعیینة بن محمد بن ابی عیینهٔ مهلبی (سدهٔ ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م). برخی او را ابوعیینة بن منجاب بن محمد دانسته‌اند (پلا، ۲۳۴؛ قس: اصفهانی، ۹/۱۸). ابوعیینة از شاعران معروف سدهٔ ۳ ق/ ۹ م و وابسته به مأمون بود (ابن معتز، ۲۸۸ ـ ۲۹۰). او در بصره در گوشه‌ای از اقطاعات مهلبیان می‌زیست (اصفهانی، ۲۱/۱۸). وقتی خالدبن یزید ابن حاتم امارت جرجان یافت، پدرش ابوعیینه را با وعدهٔ احسان و ولایت با وی به آنجا فرستاد. اما چون خالد به وعده وفا نکرد، ابوعیینه از او جدا شد و هجوش کرد (همو، ۲۳/۱۸؛ ابن قتیبه، *الشعر و الشعراء*، ۷۵۲/۲). شاید مراد ابن اثیر (همان، ۲۶۳/۶) که گفته است ابن ابی‌عیینه طاهربن‌حسین را ستایش کرد، همو باشد. اصفهانی شعر او را در ردیف اشعار بشار و ابوالعتاهیه برشمرده است (۹/۵، ۱۸/۲۴،۹ و بعد).

۶۳. ربیعة بن قبیصة بن روح بن حاتم بن قبیصة بن مهلب (سدهٔ ۳ ق/ ۹ م). از او فقط نامش را می‌دانیم. ظاهراً دارای مقامی بوده که ابوعیینهٔ شاعر او را به طمع صله ستوده است (همو، ۲۲/۱۸).

۶۴. یزیدبن محمد مهلبی، ابوخالد (د ۲۵۹ ق؟/ ۸۷۳ م). در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م به دو تن از افراد خاندان مهلب برمی‌خوریم که نه تنها نامشان به هم شبیه است، بلکه هر دو با متوکل عباسی همزمان بوده‌اند. ولی یکی دانستن آن هر دو تن هم خالی از اشکال نیست. مرزبانی (صص ۱۶۳، ۳۰۸) از شاعری به نام یزیدبن محمدبن مهلب بن مغیرة بن حبیب بن مهلب بن ابی صفره سخن گفته و شعری از او نقل کرده است. ابن اثیر (همان، ۸۳/۷) از ابوخالد یزید در زمرهٔ شاعران دورهٔ متوکل یاد کرده که به گفتهٔ حصری قیروانی (۲۲۹/۱) در سوگ خلیفه شعر سروده است. زبیدی اندلسی (ص ۳۲) از ابوخالد یزید به سان یکی از راویان خود سخن گفته است. مرگ او را در ۲۵۹ ق/ ۸۷۳ م در بغداد دانسته‌اند (ابوحیان توحیدی، ۲۱۸/۱، حاشیه). نیز ابن معتز (ص ۳۱۳) بر آن است که ابوخالد یزیدبن محمد نخست در شام اقامت داشت و سپس به بغداد آمد. وی از راویان شعر بود و خود نیز به ندرت شعر می‌گفت. به روایت خطیب بغدادی (۳۴۸/۱۴) نام این شخص یزید ابن‌محمد بن مهلب بن مغیرة بن حرب بن محمد بن مهلب بن مغیرة بن [مهلب؟] بصری و از جمله ندیمان خلیفه متوکل بوده است. از اینها گذشته، آنچه یکی دانستن آن دو را دشوار ساخته است آن است که بکری ارنبی (۸۳۹/۲، ۸۴۰) از شاعر خوش سخنی به نام یزیدبن محمد بن مهلب بن مغیرة بن مهلب مکنّی به ابوخالد بصری یاد کرده که دوستدار اهل بیت بوده است. از همین رو دور است که شاعری از جمله ندیمان متوکل که در رثای او شعر سروده است، در زمرهٔ شاعران دوستدار خاندان پیامبر (ص) محسوب گردد.

۶۵. علی بن ابان مهلبی (مق ۲۷۲ ق/ ۸۸۵ م)، یکی از مشهورترین افراد آل مهلب است که در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م در جنبش زنگیان و بردگان واسط و بصره بر ضد نظام خلافت به سرکردگی صاحب‌الزنج نقش بس مهمی داشت. از روزگار او پیش از پیوستن به صاحب الزنج آگاهی در دست نیست. در ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م که علی بن محمد بن عبدالرحیم که سپس به صاحب الزنج معروف شد، از بحرین وارد بصره گشت، گروهی از جمله علی بن ابان و دو برادرش محمد و خلیل به او پیوستند (طبری، ۱۷۴۵/۳). علی بن ابان ۱۵ سال در کنار صاحب‌الزنج به جنگ با نیروهای خلیفه پرداخت تا سرانجام در ۲۷۰ق/ ۸۸۳ م پس از قتل صاحب‌الزنج به سپاه موفق عباسی تسلیم شد. او را به بغداد بردند و به زندانش افکندند. در ۲۷۲ ق/ ۸۸۵ م که زنگیان واسط دوباره به پا خاستند. علی بن ابان به دستور موفق در

زندان به قتل رسید (همو، ۳/ فهرست؛ ابن اثیر همان، ۷/ فهرست).

۶۶. خلیل بن ابان مهلبی (زنده در ۲۷۰ ق / ۸۸۳ م)، برادر علی ابن ابان که همراه او از آغاز جنبش علی بن محمد صاحب الزنج در ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م در بصره به او پیوست (طبری، ۱۷۴۵/۳) و از جمله فرماندهان سپاه او بود (ابن اثیر، همان، ۳۱۵/۷). در ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م پس از شکست و قتل صاحب‌الزنج، خلیل بن ابان به اسارت سپاه موفق عباسی درآمد. از پایان کار او اطلاعی در دست نیست. احتمالاً همراه برادرش علی در ۲۷۲ ق/ ۸۸۵ م پس از قیام دیگربارهٔ زنگیان در واسط به فرمان موفق کشته شد (همان، ۴۲۰/۷).

۶۷. ابوالحسن محمدبن ابان مهلبی (زنده در ۲۷۰ ق / ۸۸۳ م)، برادر علی و خلیل بن ابان که همراه آن دو از آغاز جنبش علی بن محمد صاحب الزنج در ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م در بصره به او پیوست (طبری، ۱۷۴۵/۳) و مدت ۱۵ سال همراه دو برادرش در کنار صاحب الزنج با نیروهای خلیفه جنگ کرد تا سرانجام در ۲۷۰ ق / ۸۸۳ م به اسارت رفت. ممکن است او نیز در ۲۷۲ ق / ۸۸۵ م در زندان به فرمان موفق کشته شده باشد (همو، ۳ / فهرست؛ ابن اثیر، همان، ۴۲۰/۷).

۶۸. ابراهیم بن یحیی مهلبی (زنده در ۲۵۷ ق / ۸۷۱ م). از وی و نام کاملش آگاهی درستی نداریم، ولی به نظر می‌رسد که در بصره دارای موقعیت ممتازی بوده است، زیرا در ۲۵۷ ق / ۸۷۱ م که زنگیان بر بصره چیره شدند و دست به کشتار و تاراج گشودند، ابراهیم از سوی مردم شهر به شفاعت نزد یحیی بن محمد بحرانی رفت و برای مردم امان گرفت و در دنبال آن اعلام شد که هر کس به خانهٔ ابراهیم رود در امان است (طبری، ۱۸۴۹/۳)، اما یحیی بن محمد عهد بشکست و همهٔ مردم را در گردخانهٔ ابراهیم قتل عام کرد (همو، ۱۸۵۴/۳، ۱۸۵۵). بیش از این خبری از او در دست نیست.

۶۹. حسن بن عثمان مهلبی (سدهٔ ۳ ق / ۹ م)، معروف به مُنْدَلِقَه. از یاران یحیی بن محمد بحرانی، سردار صاحب الزنج بود که در قتل عام فجیع بصریان به دست زنگیان حضور داشت و خود از آن ماجرا برای محمدبن سمعان از راویان طبری سخن گفت (همو، ۳ / ۱۸۵۴، ۱۸۵۵).

۷۰. مغیرة بن محمد مهلبی (؟). ابن ندیم (ص ۱۲۱) او را در زمرهٔ نویسندگان یاد کرده و از کتاب او موسوم به مناکح *آل المهلب* نام برده است.

۷۱. ابوالمنهال عیینة بن منهال مهلبی (؟)، از عالمان امثال و انساب بود. کتابهای *الابیات السائرة*، *المباثنات*، *الامثال السائرة* و کتاب *السراب* از اوست (همو، ۱۲۰).

۷۲. ابوالعباس احمد بن محمد مهلبی(؟)، معروف به الزجانی یا البرجانی (یاقوت، *معجم الادباء*، ۱۸۹/۴، ۱۹۰؛ قس: ابن ندیم، ۹۳). در مصر اقامت داشت و از نحویان و ادیبان روزگار خود بود. کتاب *شرح علل النحو* و *المختصر فی النحو* از اوست (همانجا).

۷۳. ابوعبدالله محمدبن یحیی بن عبدالسلام رباحی ازدی (؟)، منسوب به یزید بن مهلب، از ادیبان و منطقیان روزگار خود بود و در فقه و کلام و نجوم و پزشکی هم دستی داشت (زبیدی، ۳۳۵، ۳۳۶).

۷۴. قبیصة بن عمر مهلبی (؟). از او فقط نامش را می‌دانیم. از قبیصه روایاتی دربارهٔ یزید بن مهلب و مخلدبن یزید نقل شده است (ابن خلکان، ۲۸۵/۶، ۲۸۶).

۷۵. ابو عمران ابراهیم بن‌هانی بن خالدبن یزیدبن عبدالله بن مهلب بن عیینة بن مهلب (د ۳۰۱ ق / ۹۱۳ م)، دانشمند و فقیه شافعی مذهب اهل جرجان. وی از عبدالله بن عبدالرحمن سمرقندی و اسماعیل بن زید جرجانی و احمد بن منصور رمادی روایت کرده است. شیخ ابوبکر اسماعیلی، فقیه معروف از شاگردان او بود (سمعانی، ۵۰۴/۱۲، ۵۰۵؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۲۷۶/۳).

۷۶. ابراهیم بن محمدبن عرفة بن سلیمان بن مغیرة بن‌حبیب‌بن مهلب ازدی عتکی (۲۴۴ - ۳۲۳ ق / ۸۳۹ - ۹۳۵ م)، مشهور به نفطویه، از نحویان و ادیبان بزرگ سدهٔ ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰ م. وی در واسط زاده شد و در بغداد درگذشت. نزد ثعلب و مبرد ادب آموخت و به تاریخ و ایام الناس آگاه بود (یاقوت، *معجم الادباء*، ۲۵۵/۱، ۲۵۶). او آثار بسیاری از خود برجای نهاد (ابن ندیم، ۹۰).

۷۷. جندب بن احمدبن عبدالرحمن بن عبدالمؤمن بن خالدبن یزیدبن عبدالله بن مهلب بن ابی عیینة بن مهلب (د رجب ۳۳۶ ق / ژانویهٔ ۹۴۸ م)، از محدّثان معروف جرجان بود و از ابویعقوب بحری و محمدبن حسین بن ماهیار و گروهی دیگر روایت کرد (سمعانی، ۵۰۵/۱۲).

۷۸. ابونصر منصور بن جعفربن علی بن حسین (حسن؟) بن منصور بن خالدبن یزیدبن مهلب (د ۳۵۲ ق / ۹۶۳ م)، از فقیهان و پیشوایان حنفی و مفتی بزرگ سمرقند بود. او از احمد بن یحیی و فارس بن محمد و احمدبن حمر صفار و دیگران روایت کرد (همو، ۵۰۳/۱۲، ۵۰۴؛ ابن اثیر، همانجا).

۷۹. علی بن احمد مهلبی، ابوالحسین یا ابوالحسن (د ۳۸۵ ق / ۹۹۵ م). از نحویان و لغویان بزرگ روزگار خود بود. در مصر می‌زیست و معز و عزیز فاطمی او را گرامی می‌داشتند (سیوطی، ۱۴۷/۲). یاقوت (*معجم الادباء*، ۱۲ / ۲۲۴) تاریخ در گذشت او را ۳۸۵ ق / ۹۹۵ م دانسته و سیوطی به اشتباه ۳۳۵ ق / ۹۴۶ م یاد کرده است. زیرا اگر تاریخ اخیر درست باشد، علی بن احمد نمی‌توانسته در دربارهای معز و عزیز رفت و آمد داشته باشد.

۸۰. ابو محمد حسن بن محمدبن هارون بن ابراهیم بن عبدالله ابن یزید بن حاتم (محرم ۲۹۱ - شعبان ۳۵۲ ق / دسامبر ۹۰۳ - سپتامبر ۹۶۳ م)، مشهورترین کس از آل مهلب در سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م. وی در یکی از بحرانی ترین ایام خلافت عباسی، وزارت معزالدوله احمد دیلمی را به عهده داشت. از چگونگی پیوستن ابومحمد حسن به معزالدوله آگاهی مستندی در دست نیست، اما گفته‌اند که وی قبل از وزارتش در تنگدستی روزگار می‌گذراند (حصری قیروانی، ۱۴۸/۱، ۱۴۹؛ ابن خلکان، ۱۴۲/۲). در ۳۳۴ ق / ۹۴۵ م قبل از معزالدوله و از سوی وی

وارد بغداد شد و خلیفه مستکفی را از ورود احمد دیلمی آگهی داد (ابن اثیر، *الکامل*، ۴۴۹/۸). چنین می‌نماید که حسن از آن پس در دستگاه ابوجعفر محمدبن احمد صیمری وزیر معزالدوله به خدمت مشغول شد، زیرا در ۳۳۸ ق / ۹۴۹ م که صیمری به سرکوب عمران بن شاهین به بطیحه رفت، ابو محمد حسن را به جای خود در دربار امیر دیلمی نهاد. حسن در این مقام به خوبی از عهدهٔ وظایف خود برآمد و معزالدوله نیز او را بیش از پیش به خود نزدیک ساخت. تقرب او نزد امیر برصیمری که می‌پنداشت حسن در پی اشغال منصب وزارت است، گران افتاد و از همان جا زبان به تهدید و طعن گشود، اما به زودی درگذشت و معزالدوله از ابو محمد حسن خواست که زمام امور را در دست گیرد (یاقوت، *معجم الادباء*، ۱۲۰/۹، ۱۲۱). در ۳۳۹ق / ۹۵۰ م به دنبال ناتمام ماندن سرکوب عمران بن شاهین در بطیحه، ابو محمد حسن بر او تاخت، ولی از عمران شکست خورده بازگشت (ابن اثیر، همان، ۴۹۰/۸، ۴۹۱). این معنی باعث از دست دادن وزارت نشد و او در ۳۴۱ ق / ۹۵۲ م به جنگ با یوسف بن وجیه امیر عُمان که می‌خواست بصره را تصرف کند، رفت و او را در هم شکست (همان، ۴۹۶/۸). با اینهمه، آشکار است که ابومحمد حسن اهل جنگ نبود و همنشینی با ادیبان و دانشمندان را ترجیح می‌داد. در ۳۵۲ ق / ۹۶۳ م که معزالدوله به رغم میل ابومحمد حسن، او را برای تصرف عمان روانه ساخت، وی در بصره اقامت گزید و در حمله تعلل کرد. معزالدوله خشمناک شد و وزیر را متهم کرد که سپاه را به ایجاد آشوب تحریک می‌کند. دشمنان وزیر نیز در بغداد فشار خود را بر امیر دیلمی برای دستگیری ابو محمد حسن افزون کردند تا سرانجام معزالدوله از وی خواست که به بغداد بازگردد. ابو محمد حسن به بغداد بازگشت، ولی در راه بیمار شد و درگذشت. معزالدوله اموالش را مصادره کرد و خانواده و یاران و حتی غلامانش را به زندان افکند (همان، ۵۴۶/۸). وزارت ابو محمد حسن ۱۴ سال (از جمادی الاول ۳۳۹ ق / اکتبر ۹۵۰ م تا مرگ) به درازا کشید. پس از مرگ، پیکرش را به بغداد بردند و در مقبرهٔ نوبختیان به خاک سپردند (ابن خلکان، ۱۲۷/۲).

ابو محمد حسن مردی نیک نفس و جوانمرد و بخشنده بود. در دورهٔ وزارتش در حل مشکلات از جمله در رفع تعدیات بریدیان بصره توفیق یافت و گفته‌اند خود برای کشف مظالم در شهرها می‌گشت (ابن اثیر، همان، ۴۸۵/۸). او مردی ادیب و شاعر بود (ابن خلکان، ۱۲۵/۲، ۱۲۶؛ یاقوت، *معجم الادباء*، ۱۳۰/۹ ـ ۱۳۹). ابو عبدالله حسین بن حجاج شاعر مشهور در رثای او شعر سرود (ابن خلکان، ۱۲۷/۲). ابن ندیم (ص ۱۴۹) دو اثر از او یاد کرده است: *الرسائل و التوقیعات* و *دیوان شعر*.

۸۱. **ابوالحسن (یا ابوالقاسم) محمد بن هانی** (د ۳۶۳ ق / ۹۷۳ م)، از شاعران بزرگ اندلس و از فرزندان روح بن حاتم مهلبی است (یاقوت، *معجم الادباء*، ۹۲/۱۹) و احتمالاً نیاکانش از شاخهٔ آل مهلب در افریقیه بودند که سپس به اندلس مهاجرت کردند (ابن عماد، ۴۱/۳). محمدبن هانی که مُتَنَبّی غرب لقب یافته (ابن معصوم مدنی، ۶۲/۱) در اشبیلیه می‌زیست و چون او را به دوستداری فلسفه متهم ساختند، گریخت و به زاب رفت. مدتی بعد خواست با خانوادهٔ خویش به نزد المعزلدین الله در مصر رود، ولی در برقه کشته شد (ابن عماد، ۴۲/۳). به روایت دیگر (اندلسی، ۹۱۶/۱) او در خدمت المعزلدین الله روانهٔ مصر شد و در برقه مورد هجوم واقع گشت و به قتل رسید.

۸۲. **ابوسعید خلیل بن احمد بن محمد بن یوسف مهلبی بُستی** (د پس از ۴۰۰ ق/ ۱۰۰۹ م)، چنین می‌نماید که از دانشمندان و قاضیان بُست بوده است. در ۴۰۰ ق / ۱۰۰۹ م در بازگشت از حج به نیشابور رفت. از قاضی ابوسعید خلیل بن احمدبن محمدبن خلیل سنجری و دیگران روایت کرده است (فارسی، ۳۳۳).

۸۳. **ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز بن محمدبن احمدبن حمزة بن شبیب بن عبدالمجید مهلبی** (د ذیحجهٔ ۴۰۶ ق / مهٔ ۱۰۱۶ م)، از محدّثان بزرگ روزگار خود در نیشابور بود و بسیار حدیث روایت کرد (همو، ۳۱۶).

۸۴. **محمودبن محمدبن قاسم ازدی مهلبی** (د ۴۸۱ ق/ ۱۰۸۸ م)، از جمله راویان جامع‌ترمذی است و ابوالفتح کروخی از او روایت کرده است (ابن‌اثیر، همان، ۱۶۸/۱۰).

۸۵. **ابوالعباس احمدبن علی بن معقل ازدی مهلبی حمصی** (۵۶۷ ـ ۶۴۴ ق / ۱۱۷۱ ـ ۱۲۴۶ م)، از ادیبان و شاعران معروف روزگار خود بود و نزد ابوالبقاء عکبری و وجیه واسطی در عراق و ابی‌یمن کندی در شام دانش آموخت. او مردی دیندار و زاهد و شیعه مذهب بود و در آن مذهب پای می‌فشرد (ذهبی، ۲۵۰/۳؛ سیوطی، ۳۴۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۳، ۴، ۵/ فهرست؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت، ۱۳۲۸ ق؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ج ۲ و ۵ و ۶/ فهرست؛ ابن رسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النفیسه*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق، ۴۲/۳؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالـ[illegible] احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق، صص ۲۸۸ ـ ۲۹۰؛ ابن معصوم مدنی، علی، *انوار الربیـ[illegible]* به کوشش شاکر هادی شاکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا ت[illegible]دد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ابوحیان توحیدی، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم ک[illegible]نی، دمشق، ۱۳۸۵ق؛ اصفهانی، ابوالفرج، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۰م، فهرست؛ همو، همان، بیروت، التراث العربی، ۲۹۹/۱۴؛ اندلسی، محمد بن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب الهیلة، ۱۹۷۰ م؛ بکری ارنبی، ابوعبید، *سمط اللآلی*، به کوشش عـ[illegible] لعزیز المیمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ پلا، شارل، *الجاحظ*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۸[illegible] م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حصری [illegible]روانی، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۳ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، دارالکتاب العربی؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م، ج ۱ و ۲/ فهرست ؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ زبیدی اندلسی، محمدبن حسن،

طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۳۷۳ ق، ص ۳۱۰؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۱ ق؛ سید مرتضی، علی بن طاهر، *امالی*، قم، ۱۴۰۳ ق؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۳ ـ ۱۸۸۵ م، ج ۱ و ۲ و ۳ / فهرست؛ *العیون والحدائق*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ فارسی، عبدالغافربن اسماعیل، *تاریخ نیشابور*، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ کندی، محمدبن یوسف، *کتاب الولاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محب الدین الخطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مرصفی، سیدبن علی، *رغبة الامل*، تهران، ۱۹۷۰ م؛ نرشخی، محمدبن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمدبن محمد قباوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش، یاقوت، *معجم الادباء*، بیروت، ۱۴۰۰ ق، فهرست؛ همو، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰ م، ۴۳۰/۳؛ یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ*، بیروت، دارصادر، فهرست.

صادق سجادی

آلِ میکال، از خاندانهای برجستهٔ ایرانی که نام‌آوران آن در حدود سه قرن از سدهٔ ۳ تا ۵ ق / ۹ تا ۱۱ م در عرصهٔ سیاست و فرهنگ به مقامات بلندی دست یافتند. به تصریح بیش‌تر منابع نسب این خانواده که از دودمانهای کهن ماوراء النّهر بود، به بهرام گور پادشاه ساسانی می‌رسد. نیاکان آنان از شاهان ناحیهٔ سغد بودند که به هنگام تسخیر این منطقه توسط اعراب به اسلام گرویدند و در سدهٔ ۳ ق / ۹ م در نیشابور سکونت گزیدند و پس از چندی برای سالیان دراز ریاست این شهر را به عهده گرفتند. از میان افراد منتسب به این خانواده دانشمندان، شاعران، ادیبان و مُحدِّثانی پدید آمدند. پس از ظهور غزنویان گروهی از آنان به غَزنین فرا خوانده شدند و در دربار غزنه به مقاماتی دست یافتند. آنگاه در اواخر پادشاهی محمود غزنوی، حسنک، برجسته‌ترین فرد سیاسی این دودمان، به مقام وزارت نائل آمد.

پیشینهٔ تاریخی: بر اساس نوشتهٔ سمعانی، نسب میکال که این دودمان به نام او خوانده می‌شوند، بدین سان به بهرام گور می‌رسد: میکال بن عبدالواحد بن جبرئیل بن قاسم بن بکر بن دیواشتی [شور] ابن شور بن شور بن شور بن فیروز بن یزدجرد بن بهرام جور (۵۲۷/۱۲). این نسب نامه را با تفاوتهایی اندک منابع دیگری نیز یاد کرده‌اند (مثلاً نک: زبیدی، ۱۱۹/۸؛ نفیسی، *محیط زندگی ...*، ۱۳۲ ـ ۱۳۳)، ولی ابوالحسن بیهقی که تقریباً همزمان با سمعانی اثر خود را نوشته است، نام یکی از اجداد مشهور آنان را دیواستی و لقب وی را «سور» ضبط کرده است (ص ۲۰۳). از دیواستی (در سغدی دیواشتچ) نیای این دودمان، آگاهی اندکی در دست است. در میان اسنادی که خاورشناس روسی، آ. آ. فریمان، در ۱۹۳۳م ضمن کاوشهای خود در منطقهٔ «کوه مغ» به دست آورد، نامه‌ای به دو خط و زبان سغدی و عربی کشف شد که آن را دیواستی به جراح بن عبدالله حَکَمی که در ۹۹ ق / ۷۱۸م از سوی عمر بن عبدالعزیز، خلیفهٔ اموی، فرمانروای خراسان و ماوراء النّهر بود، نوشته است. دیواستی در این نامه خود را مسلمان خوانده و نسبت به حاکم خراسان اظهار اطاعت کرده است (نفیسی، *تعلیقات ...*، ۹۷۱/۲ ـ ۹۷۳؛ *ایرانیکا*، VII/764). در ۱۰۴ ق / ۷۲۲م میان سعید بن عمرو حرشی فرمانروای خراسان که در حوالی فَرغانه به غزا مشغول بود و دیواستی که در این هنگام حاکم محلی سمرقند محسوب می‌شد، نبردی در گرفت. دیواستی که در مقام ضعف بود خود را تسلیم کرد و سعید بن عمرو به‌رغم قولی که داده بود، او را کشت و سرش را به عراق و دست چپش را به طخارستان نزد سلیمان بن ابی السری فرستاد (طبری، ۱۰/۷ ـ ۱۱؛ نفیسی، *محیط زندگی...*، ۱۳۱ ـ ۱۳۳) عمر بن هُبیره والی عراق، از قتل دیواستی خشمگین شد و سعید ابن عمرو را ازحکومت خراسان برکنار کرد (طبری، ۱۵/۷). از آن پس از بازماندگان دیواستی در سغد خبری در دست نیست. ظاهراً آنان از سرزمین نیاکان خود کوچیده‌اند. از میانه‌های سدهٔ ۳ ق / ۹ م به تدریج نام و نشان آنان دیگر بار در صحنهٔ سیاسی عصر پدیدار می‌شود. از زندگی میکال بن عبدالواحد نیای صاحب نام این خاندان اطلاعی در دست نیست. ولی به نام دو فرزند او شاه بن میکال و محمد بن میکال که در حوادث دوران خود (سدهٔ ۳ ق / ۹م) نقشی داشتند، برمی‌خوریم. برجستگان این خاندان به این شرحند:

۱. **محمد بن میکال** (مق ۲۵۰ ق / ۸۶۴ م). او از سپاهیان و فرماندهان سلسلهٔ طاهری بود و از سوی محمد بن طاهر بن عبدالله (۲۴۸ ـ ۲۵۹ ق / ۸۶۲ ـ ۸۷۳م) آخرین امیر این سلسله مأمور جنگ با محمد بن جعفر طالبی، حاکم زیدی شهر ری، گردید. در نبردی که میان آن دو در بیرون شهر در گرفت محمدبن میکال پیروز شد، محمدبن جعفر طالبی اسیر گشت و ری به تصرف طاهریان در آمد. اندکی پس از آن حسن بن زید سرداری «واجن» نام را به جنگ محمد بن میکال فرستاد. ابن میکال از ری بیرون آمد و به نبرد پرداخت، اما شکست خورد و به هلاکت رسید و ری دیگر بار به تصرف زیدیان در آمد (همو، ۲۷۵/۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۳۳/۷ ـ ۱۳۴).

۲. **شاه بن میکال** (د ۳۰۲ ق / ۹۱۴م)، فرزند مشهور میکال بن عبدالواحد و نخستین کس از آل میکال است که پس از دیواستی نام او در منابع به چشم می‌خورد. شاه بن میکال نیز همانند برادر از دست نشاندگان و فرماندهان طاهریان بود. در نزاعی که در صفر ۲۵۱ ق / مارس ۸۶۵م بر سر کسب قدرت و تصاحب مقام خلافت میان معتز و مستعین پدید آمد، شاه همراه با محمد بن عبدالله بن طاهر جانب مستعین را گرفت و در نبردی که رخ نمود طرفداران معتز را در هم شکست (طبری، ۲۹۲/۹، ۲۹۵، ۳۰۱ ـ ۳۰۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۴۶/۷). در جمادی الآخر همین سال ابن طاهر او را مأمور مقابله با ابوالحسین یحیی بن عمر کرد (طبری، ۳۲۳/۹، ۳۳۱). در ۲۵۲ ق / ۸۶۶م در بغداد شورشهایی به پا خاست که شاه بن میکال، این بار نیز به فرمان محمد ابن عبدالله طاهر به نبرد با شورشیان پرداخت و نیروی آنها را درهم شکست (همو، ۳۵۹/۹، ۳۶۰؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۷۰/۷ ـ ۱۷۱). در ۲۵۶ ق / ۸۷۰م چون معتمد، خلیفهٔ عباسی، با طغیان علی بن

زید علوی در کوفه رو به رو شد، شاه را به مقابلهٔ او فرستاد. وی هر چند در این نبرد شکست خورد و لشکرش هزیمت یافت، اما خود جان سالم بدر برد (طبری، ۴۷۴/۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۳۹/۷). بار دیگر نام او در شورش زنگیان به میان آمده است: نیروهای معتمد به فرماندهی ابوالعباس موفق، پسر متوکل، در ۲۶۷ ق / ۸۸۱م در حالی که شاه بن میکال نیز جزو سران سپاه او بود به کنارەهای دجله گسیل شدند. وی در این مدت مأموریت داشت که ناحیهٔ حسینیه را از وجود شورشیان پاک سازد (طبری، ۵۵۹/۹، ۵۶۳). از ۳۰ سال آخر زندگی شاه بن میکال آگاهی بسیاری نداریم. از فرزندان و اعقاب او نیز کسی شناخته نیست. ابوعُبادهٔ بحتری شاعر مشهور عرب، قصایدی در مدح او سروده است: در یک قصیده از شاه با کنیه «ابوغانم» یاد کرده و در قصیده‌ای دیگر از اوعلیه کاتب یونس یاری‌خواسته‌است (همو، ۶۸۸/۲، ۹۰۵، ۱۱۸۷ ـ ۱۱۹۰، ۱۲۰۶، ۱۲۵۸/۳ ـ ۱۲۵۹، ۱۹۰۰، ۲۴۳۰/۴ ـ ۲۴۳۴).

۳. **عبدالله بن محمد بن میکال** (د ۳۰۸ ق / ۹۲۰م). عبدالله یگانه فرد از آل میکال بود که به صفاریان پیوست. وی در سیستان صاحب عنوان و دارای مقام بود و چندی نیز به وزارت نائل آمد. در ربیع الثانی ۲۶۷ ق / نوامبر ۸۸۰م او در غیاب عمرو و به عنوان «وکیل» وی، با همکاری شادان بن مسرور به خوبی از سیستان حراست کرد (*تاریخ سیستان*، ۲۳۷)، هر چند که در ۲۷۶ ق/ ۸۸۹ م عمرولیث، او را از منصب وکالت سیستان برکنار کرد (همان، ۲۴۷)، اما تا پایان حکومت عمرو همچنان در آنجا جزو برجستگان به شمار می‌آمد. پس از دستگیری عمرولیث و طغیان سُبُکری در سیستان، عبدالله بن میکال وزیر او گردید (همان، ۲۵۸). احتمالاً پس از آنکه سبکری در ذیقعدهٔ ۲۹۹ ق / ژوئن ۹۱۲م از مقتدر خلیفه عباسی شکست یافت (همان، ۲۹۵ ـ ۲۹۶) عبدالله بن محمد نیز به نزد خلیفه رفت و در آنجا مقامی پیدا کرد. عبدالله چندی در فارس بود و در آن هنگام، ابن دُرید دانشمند مشهور و صاحب *الجمهرة فی علم اللغة* را نزد خود آورد و تربیت فرزندش ابوالعباس را به او سپرد. ابن دُرید قصیده‌ای در مدح پدر و پسر سرود که آنان را در جهان اسلام بلند آوازه ساخت (سمعانی، ۵۳۱/۱۲ ـ ۵۳۳؛ نفیسی، *فرهنگنامهٔ پارسی*، ۵۳۴). عبدالله بن محمد در اواخر زندگی از سوی مقتدر به حکومت اهـواز و نواحـی اطـراف آن منـصوب شد (یاقـوت، ۶/۷؛ ذهـبی، ۱۵۶/۱۶).

۴. **ابوالعباس اسماعیل بن عبدالله بن محمد بن میکال** (۲۷۰ ـ ۳۶۲ ق / ۸۸۳ ـ ۹۷۳م)، در نیشابور زاده شد و در آن شهر و نیز در فارس و اهواز به کسب دانش و تکمیل آن پرداخت. او حدیث را از عَبدانِ اهوازی، ابوالعباس محمد بن اسحاق سراج، ابوبکر محمد بن اسحاق بن خُزَیمه، علی بن سعید عسکری و ابوالعباس احمد بن محمد الماسَرْجَسی و گروهی دیگر فرا گرفت (یاقوت، ۵/۷ ـ ۶؛ ذهبی، همانجا). در فارس نزد ابن دُرید به آموزش پرداخت و از او مدتها کسب فیض کرد (سمعانی، ۵۳۱/۱۲؛ یاقوت، ۶/۷). چون پدرش به حکومت اهواز رسید، او هم بدانجا رفت. یاقوت به نقل از ابوعبدالله حاکم صاحب *تاریخ نیشابور* گفته است که ابن دُرید در فارس مدتها به ابوالعباس دانش می‌آموخت و چون «مقصوره» مشهور خود را در وصف آل میکال سرود ۳۰۰ دینار صله گرفت (۸/۷ ـ ۹). بر این قصیده شروح متعددی نگاشته‌اند (نفیسی، *فرهنگنامهٔ پارسی*، همانجا). همچنین ابن دُرید کتاب *الجمهره* را به او تقدیم داشته و در مقدمه آن وی را ستوده است (۳/۱). ابوالعباس چون به نیشابور بازگشت نزد استادان آنجا به تکمیل آموخته‌ها پرداخت. کسانی چون ابوعلی حافظ نیشابوری، ابوالحسین محمد بن حجاجی، ابوعبدالله حاکم و عبدالغافر فارسی از وی حدیث روایت کرده‌اند (ذهبی، ۱۵۶/۱۶ ـ ۱۵۷؛ یاقوت، ۶/۷).

ابـوالعباس میکالی فـردی وارسته و آزاده بـود. چـون پـدرش درگذشت، مقتدر همهٔ مشاغل او را بر عهدهٔ وی نهاد و خلعتش داد و نواخت (همو، ۹/۷ ـ ۱۰)، اما ابوالعباس از پذیرفتن آنهمه به این بهانه که آهنگ خراسان دارد و در آنجا مالی برای گذران زندگی هست، امتناع ورزید و به سوی نیشابور شتافت. پس از ورود به آن شهر به سفارش ابونصربن ابی‌حَیّه نخست به دیدار ابوعمرو خَفّاف رئیس شهر رفت. ابوعمرو به سردی او را پذیرفت و خشم وی را برانگیخت. پس نزد احمدبن اسماعیل دومین فرمانروای سامانی (۲۹۵ ـ ۳۰۱ ق / ۹۰۸ ـ ۹۱۴م) که این هنگام در هرات بود رفت و مورد استقبال وی قرار گرفت و هدایایی دریافت داشت. این آغاز وابستگی آل میکال به سامانیان بود (همو، ۱۰/۷ ـ ۱۱). پس از چندی به پیشنهاد ابوجعفر احمدبن حسین عُتبی‌وزیر، ریاست دیوان رسائل به او واگذار گردید (همو، ۱۱/۷). به این ترتیب میکالیان از زمان ابوالعباس در نیشابور سکنی گزیدند و ظاهراً او نخستین کس از آنان است که به ریاست نیشابور رسید. ذهبی از او با عنوان رئیس خراسان یاد کرده است (۱۵۶/۱۶).

ابوالعباس دانشمندی برجسته بود. گذشته از دانشهای دینی، در ادبیات عرب، شعر و نثر دستی توانا داشت و آثاری در این زمینه‌ها از او به جا مانده است. نمونهٔ اشعار او را می‌توان در *تتمة الیتیمة* (ثعالبی، ۱۰۷/۲) یافت. ابوالعباس در ۹۲ سالگی، در نیشابور درگذشت و در مقبرهٔ باب مَعْمَر به خاک سپرده شد (سمعانی، ۵۳۴/۱۲؛ یاقوت، ۱۲،۵/۷؛ ابن عماد، ۴۱/۳؛ قس:ابن ابی‌الوفا، ۱۰۹/۱). ابوالحسن بیهقی به اشتباه درگذشت او را در ۳۹۲ ق / ۱۰۰۲م دانسته است (ص ۲۰۳).

۵. **ابوالقاسم علی‌بن اسماعیل‌بن عبدالله‌بن محمدبن میکال مطوعی** (د ۳۷۶ ق / ۹۸۶م)، فرزند ابوالعباس میکالی. میکالیان مشهور پس از وی، بیش‌تر از نسل او هستند. ابوالقاسم مطوعی دلاور، نیکمرد و در دفاع از مقدسات دین کوشا بود. وی در آغاز در نیشابور از ابومحمد عبدالله‌بن محمد شرقی و ابوحامد احمدبن محمدبن بلال

بزار و ابوالفضل‌بن قوهیار و گروهی دیگر حدیث فرا گرفت. مدتی در بغداد و بصره به کتابت حدیث اشتغال داشت. زمانی به طرسوس رفت و با رومیان به جهاد پرداخت. سرانجام به فراوه (در خراسان) بازگشت و در آنجا سکونت گزید و در آبادانی آنجا کوششها کرد. در نزدیکی ابیورد رباط بزرگی برپا داشت و مالی فراوان در آن هزینه کرد، وسایل بسیار به آنجا آورد و چاههای آب شیرین احداث کرد. آبادیها ساخت و بر اینهمه املاک مهمی وقف کرد. وی در همان جا درگذشت و در آرامگاهی که خود در جنب رباطش ساخته بود به خاک سپرده شد (سمعانی، ۵۳۰/۱۲؛ مقدسی، ۳۳۳ ـ ۳۳۴).

۶. **ابومحمد عبداللهبن اسماعیل‌بن عبداللهبن محمدبن میکال** (۳۰۷ ـ ۳۷۹ ق / ۹۱۹ ـ ۹۹۰م). ظاهراً وی فرزند بزرگ‌تر ابوالعباس میکالی بود و پس از پدر ریاست نیشابور یافت. ابومحمد در دانشهای متداول زمان همچون فقه، ادب و شعر و به ویژه در علم شروط (= نگارش اسناد معاملات شرعی) دست داشت. وی فقه را نزد قاضی الحرمین و گروهی دیگر از فقیهان زمان آموخت. ابومحمد در نگارش نثر عربی متبحر بود و اشعار بسیاری در حفظ داشت. مردی نیکوکار بود و در پنهان از بینوایان دستگیری می‌کرد. هنگامی که ریاست نیشابور داشت، پیوسته درِ خانه‌اش از بام تا شام به روی مردم گشوده بود. در ۳۶۴ ق / ۹۷۵م ریاست دیوان رسائل را به او پیشنهاد کردند، اما نپذیرفت و چند بار پیشنهاد وزارت را رد کرد. در ۴۷ ق / ۹۵۸م برای نخستین بار حج گزارد. چند سال بعد در ۳۷۹ ق / ۹۸۹م برای دومین بار راه سفر حج در پیش گرفت، لیکن در آخرین روزهای ذیحجه در مکه درگذشت و پیکرش را در بطحا به خاک سپردند (سمعانی، ۵۲۸/۱۲ ـ ۵۲۹). ابومحمد در میان راه سفر حج به تقاضای مردم شهرهای دامغان، ری، همدان، بغداد، کوفه و مکه مجالسی برپا داشت و به روایت حدیث پرداخت (همانجا). ابومحمد عبدالله میکالی از ادیبان و ادب دوستان عصر خود بود. مقدسی در مقدمهٔ *احسن التقاسیم* از او یاد کرده است (ص ۵). او شعر هم می‌سرود و گزیده‌ای از آثار منظوم عربی او را ثعالبی در *یتیمة الدهر* ذکر کرده و افزوده که وی ۱۰٬۰۰۰ بیت از اشعار شاعران دیگر در حفظ داشت (۴۱۷/۴ ـ ۴۱۸). قطعهٔ دیگری از اشعار وی در *دمیة القصر* باخرزی مندرج است (۹۵۳/۲ ـ ۹۵۴).

۷. **ابوجعفر محمدبن عبداللهبن اسماعیل‌بن عبداللهبن محمدبن میکال** (د ۳۸۸ ق / ۹۹۸م). در نیشابور زاده شد و پس از مرگ پدر رئیس آن شهر گردید. وی از قاضی الحرمین ابوالحسین دانش آموخت و از احمدبن کامل قاضی و احمدبن سلمان فقیه و عبدالله بن اسحاق خراسانی حدیث فرا گرفت و در ۳۸۳ ق / ۹۹۳م به املاءِ حدیث پرداخت. از کسانی که نزد او حدیث شنیدند یکی حاکم ابوعبدالله نیشابوری بود (سمعانی ۵۳۰/۱۲؛ یاقوت، ۲۹/۱۸ ـ ۳۰). ابوجعفر در لغت و عروض تبحّر داشت، شعر هم می‌سرود و شاید سروده‌های او بیش از ۱۰٬۰۰۰ بیت باشد که بخشی از آن را ثعالبی نقل کرده است (*یتیمة الدهر*، ۴۱۸/۴).

ابوجعفر محمدبن عبدالله در نیشابور در گذشت و او را در خانه پدرش به خاک سپردند (سمعانی، ۵۳۰/۱۲). بدیع‌الزمان همدانی نامه‌های ستایش‌آمیزی خطاب به او نوشته است و احتمالاً منظور او در نامه‌هایی که عنوان «ابن میکال رئیس نیشابور» دارد، همو بوده است (صص ۴۹۶ ـ ۵۰۰).

۸. **ابوعبدالله جعفربن محمدبن عبداللهبن اسماعیل‌بن عبداللهبن محمدبن میکال**، فرزند ابوجعفر محمدبن عبدالله. تنها در تاریخ نیشابور به احوال او اشاره‌ای شده است. براساس آن ابوعبدالله حدیث را از ابوسعیدبن موسی و بشر اسفراینی فرا گرفته است (فارسی، ۲۵۹).

۹. **ابونصر احمدبن ابوالقاسم علی‌بن اسماعیل میکالی** (د پیش از ۴۱۶ ق / ۱۲۰۵م). وی رئیس نیشابور و از جمله بزرگان و اعیان آنجا بود (بیهقی، ابوالحسن، ۲۰۳). نخستین اشاره به احوال او در حوادث سال ۳۶۷ ق / ۹۷۷م در نیشابور است (گردیزی، ۳۶۳). ابونصر معاصر سلطان محمود غزنوی بود و ظاهراً روابط او با حسنک، عضو برجستهٔ خاندان میکالی در غزنین، چندان حسنه نبود. ابونصر میکالی در فنون مختلف ادبی تبحر داشت و شعر به عربی نیک می‌سرود. عُتبی ضمن ستایش از او برخی از اشعار وی را در مدح سلطان محمود نقل کرده است (ص ۲۵۳). بدیع‌الزمان همدانی با ابونصر مکاتبه داشته؛ تعدادی از نامه‌های بدیع‌الزمان به او در مجموعهٔ رسایلش آمده است (صص ۲۳۸ ـ ۲۴۰، ۳۴۴ ـ ۳۴۶، ۴۹۶ ـ ۵۰۰؛ حصری، ۲۷۴/۱ ـ ۲۷۹). همو در نامهٔ دیگری به ابونصر از نایب او در هرات شکایت کرده است. ابونصر میکالی شاعر و دانشمندی برجسته بود. هر چند اثر مستقلی از وی بر جای نمانده، اما بخشهای بسیاری از آثارش در منابع آمده است: باخرزی پس از شرح مختصر احوال او چند قطعه از اشعارش را نقل کرده (۹۵۶/۲ ـ ۹۵۹) و عُتبی نامه‌ای را که وی به عربی خطاب به قابوس وشمگیر نوشته، آورده است (صص ۲۵۳ ـ ۲۵۴). از کسانی که او را ستوده‌اند، برجسته‌تر از همه، ابوبکر خوارزمی است که در مدح وی قصیده‌ای سروده (همو، ۲۵۴ ـ ۲۵۶). همچنین از خوارزمی نامه‌هایی خطاب به او در دست است (صص ۱۱۰ ـ ۱۱۱). ابوالفتح بُستی شاعر برجسته دیگر این عصر نیز قطعه‌ای در مدح ابونصر دارد (حصری، ۱۴۵/۱).

۱۰. **حسنک میکال، ابوعلی حسن‌بن محمدبن عباس** (مق‍ ۴۲۲ ق / ۱۰۳۱م)، مشهورترین عضو این خاندان و آخرین وزیر محمود غزنوی. دانسته نیست که نسب او دقیقاً چگونه به میکالیان می‌پیوندد. نفیسی حدس می‌زند که عباس آخرین نیای شناخته شده او و فرزند ابوالعباس میکالی است (تعلیقات...، ۱۰۰۶)، اما به این نکته در هیچ یک از منابع دست اول اشاره‌ای نشده است. پدر حسنک، زمانی که محمود غزنوی امیر لشکر خراسان بود، به خدمت او رسید و مورد توجه قرار گرفت و از نزدیکان وی شد، اما در جوانی درگذشت.

پسرش ابوعلی برجای پدر قرار گرفت و بعد به غزنین رفت و از ندیمان سلطان محمود گردید. در همین زمان در نیشابور شورشهایی رخ نمود، فرقه‌های مختلف به جان هم افتادند، پیروان ابوبکر محمدبن مَمْشاد کَرّامی بر مردم ستمها کردند و درگیری آنان با یاران قاضی صاعد شهر را به ویرانی کشاند. محمود برای پایان بخشیدن به این حوادث، ابوعلی‌حسن را به ریاست نیشابور برگماشت تا او آرامش را به شهر باز گرداند. ابوعلی این مشکل را سامان بخشید و ستمگران را به سختی گوشمالی داد و در ایام ریاست بر این شهر در آبادانی آنجا کوشش فراوان کرد، بازار شهر را سقف زد و در پاکیزگی معابر پیوسته مراقبت داشت (عُتبی، ۳۹۲ـ۴۰۱). نیز باغ و بناهای بسیار در شادیاخ نیشابور احداث کرد که پس از وی به تصرف مسعود غزنوی در آمد (بیهقی، ابوالفضل، ۴۱). کاردانی ابوعلی در ادارهٔ نیشابور، سبب توجه بیش‌تر محمود غزنوی به وی گردید و او را به غزنین فرا خواند. پس ابوعلی نایبانی برای خود در نیشابور تعیین کرد و به خدمت محمود رفت. سلطان در این هنگام به منظور ابراز علاقهٔ بسیار به او، وی را «حسنک» خواند و این نام تا پایان زندگی بر وی ماند و بدان شهرت یافت (منشی کرمانی، ۴۲).

حسنک در ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴م به مکه رفت و حج گزارد. در بازگشت چون راهها ناامن بود، از شام، قلمرو حکومت فاطمیان، گذشت. خلیفهٔ فاطمی برای او و همراهانش خلعت فرستاد (بیهقی، ابوالفضل، ۲۲۴؛ گردیزی، ۴۲۴؛ ابن‌جوزی، ۱۵/۸ـ۱۶). القادر بالله، خلیفهٔ عباسی، از شنیدن این خبر خشمگین شد و نامه‌ای به اعتراض به محمود نوشت و حسنک را قرمطی خواند. هر چند سلطان این تهمت را بی‌اساس خواند، اما برای جلب خشنودی خلیفه، هدایای خلیفهٔ فاطمی را به بغداد فرستاد که در آنجا سوزانده شد (بیهقی، ابوالفضل، ۲۲۷ـ ۲۲۸). چند سال بعد محمود به رغم خلیفه، حسنک را پس از عزل خواجه احمدحسن میمندی (در ۴۱۶ ق/ ۱۰۲۵م) به وزارت برگزید (نفیسی، تعلیقات،... ۹۹۵).

در ۴۱۸ ق/ ۱۰۲۷م حسنک به هنگام وزارت به فرمان محمود به سیستان رفت و در آنجا خواجه ابومنصور خوافی را از حکومت برکنار ساخت و عزیز فوشنجه را به جای او فرمانروایی سیستان داد (*تاریخ سیستان*، ۳۶۱).

حسنک در دوران وزارت خود با مسعود پسر دوم محمود غزنوی میانهٔ خوبی نداشت و در مناقشاتی که پس از مرگ سلطان محمود در ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰م رخ داد جانب محمد پسر بزرگ وی را گرفت و در دوران کوتاه سلطنت او همچنان منصب وزارت داشت. چون مسعود بربرادر پیروز شد، حسنک گرفتار و به هرات برده شد (بیهقی، ابوالفضل، ۵۷ـ ۵۸). دشمنانش به ویژه ابوسهل زوزنی فرصت را غنیمت شمردند و در اعدام او اصرار ورزیدند. در ۲۷ صفر ۴۲۲ق/۲۳ فوریهٔ ۱۰۳۱م، در مجلسی در بلخ، با حضور خواجه احمد حسن میمندی، او را واداشتند تا همهٔ اموالش را به مسعود واگذارد (همو، ۲۲۹ـ ۲۳۰) و روز بعد او را به دار آویختند. مردم به ویژه نیشابوریان آشکارا می‌گریستند و چون کارگزاران حکومت از آنان خواستند که پیکر حسنک را سنگسار کنند، کسی فرمان نبرد و سرش را به بغداد نزد خلیفه القادر فرستادند (گردیزی، ۴۲۵). پیکرش نزدیک به ۷ سال بردار باقی ماند، آنگاه به خاک سپرده شد (همو، ۲۳۱ـ۲۳۴، ۲۳۶).

پس از گرفتاری حسنک، مسعود غزنوی در شعبان ۴۲۱ ق/ اوت ۱۰۳۰م به نیشابور رفت و در آنجا فرمان داد که آیینها و رسمهایی که حسنک نهاده بود باطل کنند و همان شیوه‌های کهن را از نو برپا دارند. در همین سفر به پایمردی قاضی صاعد، املاک و موقوفاتی که در اختیار فرزندان ابونصر میکال بود و حسنک آنها را از دست آنان گرفته بود، به صاحبانش برگردانده شد (بیهقی، ابوالفضل، ۴۱ـ۴۴). از گفتار مفصل و شورانگیز بیهقی برمی‌آید که حسنک مردی آزاده و نیکوکار بوده و اعدام او سبب رنجش و آزردگی تودهٔ مردم گشته است. نفیسی حسنک را ایرانی پاکزادی می‌داند که مخالف تسلط عربها بوده و با آنان مبارزه می‌کرده و توجه خاصی به ادبیات فارسی و گسترش آن داشته است (تعلیقات، ۹۹۶ـ۱۰۰۰). فرخی سیستانی شاعر نام‌آور اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م از حسنک ستایشها کرده و ۶ قصیدهٔ مفصل که یکی در تهنیت وزارت اوست، در مدح وی سروده است (صص ۱۷۸، ۱۸۰ـ ۱۸۳).

۱۱. **ابوالقاسم علی بن ابوجعفر محمدبن عبدالله بن اسماعیل** (د پس از ۴۲۷ق / پس از ۱۰۳۶م)، مشهور به خواجه علی میکال. نام او را ابوالفضل بیهقی بارها در حوادث دوران محمود و مسعود غزنوی آورده است. وی احتمالاً فرزند ابوجعفر محمد و شاید نخستین فرد از آل میکال باشد که به غزنویان پیوسته است. محمود او را به غَزنین فراخواند و ریاست آن شهر را به او سپرد (ص ۳۸۰) و از آن پس خواجه علی سلسله جنبان حوادث سیاسی آن دوره گردید. در ۴۰۲ یا ۴۰۳ق/ ۱۰۱۱ یا ۱۰۱۲م محمود تصمیم گرفت خواهر خود را به نکاح منوچهر ابن قابوس فرمانروای گرگان در آورد، و خواجه علی مأمور شد او را به گرگان برساند (همو، ۲۶۴). پس از در گذشت محمود و در جنگ قدرتی که میان فرزندان وی، محمد و مسعود برپاخاست، او جانب مسعود را گرفت و نامه‌ای اطاعت آمیز برای او فرستاد (همو، ۱۹). چندی بعد در ذیحجهٔ ۴۲۲ق/ دسامبر ۱۰۳۱ م مأمور استقبال از فرستادهٔ خلیفهٔ جدید، القائم و برپایی مجالس جشن و آذین بندی شهر گردید و به خوبی از عهدهٔ این کار برآمد (همو، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۷). از آن پس کار او بالا گرفت تا آنجا که بیش تر مأموریتهای مهم به وی سپرده می‌شد. در جمادی الآخر ۴۲۳ ق / مه ۱۰۳۲م مسعود او را به سالاری «حاج خراسان و ماوراءالنهر» برگزید (همو، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۹).

یکی از فرزندان او خواجه مظفر نام داشت که در غیاب پدر ریاست شهر غَزنین را برعهده می‌گرفت، ولی در ربیع‌الاول ۴۲۷ق/ ژانویه ۱۰۳۶م در حیات پدر درگذشت (همو، ۶۴۹).

۱۲. ابوالفضل عُبیدالله بن احمد میکالی (د ۴۳۶ ق / ۱۰۴۵م)، فرزند بزرگ‌تر ابونصر میکالی و از شاعران و دانشمندان و محدّثان نام‌آور روزگار خود بود. وی در نیشابور زاده شد و هم در آن شهر به کسب دانش پرداخت. ابوالفضل برجسته‌ترین دانشمند و شاعر آل میکال خوانده شده و به‌سبب معاشرت بابزرگان‌وادیبان عصرخودچون ابومنصور ثعالبی و باخرزی از شهرت زیاد برخوردار گردیده است.

ابوالفضل میکالی در خراسان از گروه بسیاری همچون حاکم ابواحمد حافظ و ابوعمروبن حمدان، و در بخارا از ابوبکر محمدبن یافث بخاری و در مکه از ابوالحسین بن رزیق و همچنین از ابوعلی حمدبن عبدالله رازی و گروهی دیگر حدیث آموخت (فارسی، ۴۶۱؛ کتبی، ۴۲۸/۲). خود نیز محدّثی توانا به شمار بود، و در رجب ۴۲۲ق / ژوئن ۱۰۳۱م حدیث گفتن آغاز کرد. در مجلس درس او ائمهٔ مذاهب و قضات و بزرگان شرکت می‌جستند. جلسات درس او تا پایان عمرش ادامه یافت (فارسی، ۴۶۱). گروهی از محدّثان مانند ابوصالح مؤذّن و مسعودبن ناصر (همانجا) و ابوالفضل محمدبن احمد طبسی و ابوالحسن علی بن احمد مؤذن و ابوالقاسم عبداللهبن علی (سمعانی، ۵۲۸/۱۲) از او روایت کرده‌اند.

ابوالفضل در نیشابور می‌زیست و همانند نیاکان خود زمانی دراز بر این شهر ریاست داشت (حصری، ۱۳۶/۱). در جمادی‌الاول ۴۲۴ق / آوریل ۱۰۳۳م سلطان مسعود غزنوی به نیشابور آمد و مدتی در آنجا اقامت کرد. در همین ایام وزیرش خواجه احمدبن عبدالصمد را از خوارزم به نیشابور خواند و او را در منزل ابوالفضل جای داد. چنین به نظر می‌رسد که او در این هنگام از محتشمان و اعیان این شهر به شمار بوده است (بیهقی، ابوالفضل، ۴۷۶).

ابوالفضل میکالی به داشتن اخلاق نیک، مردم‌داری، سخاوت و کثرت عبادت مشهور بود (سمعانی، ۵۲۷/۱۲) و از او فرزندان متعددی برجای ماند. ابوالحسن بیهقی سه تن از آنان (امیرحسین، امیرعلی و امیر اسماعیل) را نام برده است (ص ۲۰۳). فرزند دیگر او طاهربن عُبیدالله از جملهٔ محدّثان بود و در همدان درگذشت (فارسی، ۴۱۷). ابوالفضل درعید اضحای سال یاد شده درگذشت (سمعانی، ۵۲۸/۱۲؛ کُتبی، همانجا).

شخصیت علمی و آثار: ابوالفضل میکالی بجز فقه و حدیث، در ادب تازی دستی توانا داشت و آثاری در نظم و نثر به این زبان از خود برجای گذاشته است. هرچند دیوان اشعار او اکنون در دست نیست، اما بسیاری از ابیات او را مؤلفان و تذکره‌نویسان معاصر وی و دوره‌های بعد گرد آورده و در آثار خود مندرج ساخته‌اند. ثعالبی در *یتیمة‌الدهر* (۳۵۵/۴ ـ ۳۸۱) گزیدهٔ نسبتاً مفصلی از آثار او را نقل کرده و در کتابهای دیگر خود چون *الاعجاز والایجاز* (ص ۲۷۰) و *سحرالبلاغة* (صص ۱۹۶ ـ ۱۹۷) قطعاتی از وی آورده است. ثعالبی همچنین در مدح وی اشعاری سروده است (حصری، ۱۴۱/۱). حصری نیز نمونه‌های بسیاری از آثار نظم و نثر ابوالفضل را همراه با قطعاتی که دیگران در وصف او گفته‌اند، نقل کرده است (صص ۱، ۲، ۳، ۴، جم‍). ابوالفضل میکالی با شاعران و سرایندگان عصر خود مکاتبه و مشاعره داشت (ابن‌ظافر، ۲۲۳ ـ ۲۲۴؛ کتبی، ۴۳۱/۲، ۴۳۲؛ باخرزی، ۷۱۵/۲ ـ ۷۱۹؛ حصری، جم‍). عمربن علی بن محمد مطوعی بارها در آثارش ابوالفضل را با کلمات ستایش‌انگیز ستوده (همو، ۷۱۳/۳ ـ ۷۱۴) و کتابی مستقل به نام *درک‌الغُرَر ودرج‌الدُرَر* دربارهٔ نظم و نثر او پرداخته است. این کتاب ظاهراً از میان رفته، ولی بخشهایی از آن در منابع آمده است. همچنین عُتبی ضمن گزارش ستایش‌انگیزی دربارهٔ خاندان میکالی و به ویژه ابوالفضل عُبیدالله و نقل گزیده‌ای از نوشته‌های او گاه به اشعار او استشهاد کرده است (صص ۲۴۰، ۲۵۷ ـ ۲۶۲). از کسان دیگر که در سده‌های بعد آثار ابوالفضل را مفصلاً ذکر کرده، نویری است (۲۶۸/۲، ۲۶۹، ۶۰/۱۰، ۲۲۸/۱۱، ۲۳۳، ۲۵۲ ـ ۲۵۳). نیز ابن‌شاکر کتبی پس از شرح مختصری در احوال او برخی از اشعارش را آورده است (۴۲۸/۲ ـ ۴۳۳). شعر کوتاهی که نواجی در *حلبة‌الکُمَیت* آورده نیز به احتمال زیاد از اوست (ص ۳۳۵).

آثار ابوالفضل میکالی به این شرح است: ۱. *دیوان اشعار*، که تا زمان سمعانی موجود و مشهور بوده (۵۲۸/۱۲)، اما امروزه در دست نیست. اشعار موجود وی توسط موبرگ گردآوری شده و در کتاب مستقلی در ۱۹۰۸م در لایپزیک به طبع رسیده است (سزگین، ۲(۴)/۲۵۸)؛ ۲. *فضایل‌الملوک*، نخستین بار میرخواند از این اثر نام برده و به طور ضمنی آن را از مراجع خود شمرده است (۱۷/۱). حاجی خلیفه و دیگران نیز سخنان او را تکرار کرده‌اند (۱۲۷۸/۲؛ بغدادی، ۴۶۸/۱). این کتاب تاریخی امروز در دست نیست؛ ۳. *مخزن‌البلاغة* (میرخواند، ۱۷/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۶۳۹/۲)، ابوالحسن بیهقی آن را *مخزون‌البلاغة* خوانده (ص ۲۰۳)؛ ۴. *شرح علی حماسة ابی‌تمّام*، حاجی خلیفه از آن نام برده (۶۹۱/۱ ـ ۶۹۲)، ولی اثری از آن در دست نیست (سزگین، ۲(۱)/۱۱۳، ۲(۴)/۲۵۸)؛ ۵. *ملح‌الخواطر ومنح‌الجواهر* (حاجی خلیفه، ۱۸۱۷/۲؛ بغدادی، ۶۴۸/۱)؛ ۶. *شرح دیوان المتنبّی* (بغدادی، همانجا)؛ ۷. *المخزون والدر المنظوم واللفظ المعدوم*، این کتاب در ده باب و مشتمل بر اخوانیات، مدیحه‌ها و مباحثی از این دست است. نسخه‌ای از آن که در ۱۱۴۸ق / ۱۷۳۵م به خط نسخ کتابت شده در کتابخانهٔ جامع کبیر شهر صنعا موجود است (رقیحی، ۱۷۰۱/۴)؛ ۸. *المنتحل* (براون: *المنتخل*) یا *المنتخب المیکائیلی*. ابوالحسن بیهقی (همانجا) و دیگران آن را از مصنفات ابوالفضل دانسته‌اند. این کتاب گزیده‌ای است از شعر و نثر عرب از دورهٔ جاهلی تا عصر آل بویه، در ۱۵ باب. دو نسخهٔ خطی از آن موجود است. یکی از آنها که در ۶۱۱ق / ۱۲۱۴م کتابت شده در کتابخانهٔ طوپقاپوسرای ترکیه نگهداری می‌شود (قاراتای، IV/325؛ سزگین، ۲(۱)/۱۲۴ ـ ۱۲۵). نسخهٔ دیگر آن در کتابخانهٔ کمبریج است (براون، 222 - 221)؛ ۹. *رسالهٔ وصف‌الکتابات*، نسخه‌ای از این رساله که در ۱۲۶۰ق / ۱۸۴۴م کتابت شده در مجموعهٔ ۴۵۰۵ کتابخانه مرکزی

دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، خطی، ۳۴۵۴/۱۳ - ۳۴۵۵)؛ ۱۰. در جُنگ شمارهٔ ۴۵۵۹ کتابخانهٔ مجلس شورای سابق (مجموعهٔ تقوی) نیز اثری از وی با عنوان *انشاءالامیر ابوالفضل عُبیدالله‌بن احمد المیکالی* موجود است (شورا، خطی، ۲۴۱/۱۲ به بعد) و میکروفیلم آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه نگهداری می‌شود (مرکزی، میکروفیلمها، ۶۱۵/۱، ۶۳۲).

۱۳. ابوابراهیم نصربن احمد میکالی، فرزند ابونصر میکالی و برادر کوچک‌تر ابوالفضل عُبیدالله‌بن احمد (عُتبی، ۲۵۷ - ۲۵۸). وی امیری دانشمند، شاعر و محدّث بود. هرچند شهرت برادر را نداشت، اما باخرزی در زمینهٔ برخی از زمینه‌های ادب او را از ابوالفضل برجسته‌تر دانسته و شماری از سروده‌هایش را نقل کرده است (۹۵۶/۲ - ۹۵۹). ابوابراهیم از ابوعمروبن حمدان حدیث آموخت و ابوبکر محمدبن یحیی از وی روایت کرد (فارسی، ۷۰۸). ثعالبی به اختصار دربارهٔ وی سخن گفته و برخی از اشعار او از جمله مرثیه‌ای را که برای ابوالعباس‌بن طاهربن زینب سروده ذکر کرده است (*تتمة الیتیمة*، ۶/۲ - ۷؛ همو، *خاص‌الخاص*، ۲۲۷). ابوابراهیم از جملهٔ بزرگان نیشابور بوده و احتمالاً منصب امیری داشته است. از زندگی او چیزی بیش‌تر دانسته نیست. مسلم آن است که وی تا اوایل پادشاهی مسعود غزنوی و قتل حسنک وزیر زنده بوده است (بیهقی، ابوالفضل، ۴۳ - ۴۴).

۱۴. ابوالقاسم علی‌بن ابوالفضل عُبیدالله میکالی، فرزند بزرگ ابوالفضل عُبیدالله میکالی (ثعالبی، *تتمةالیتیمة*، ۱۰۶/۲). ابوالحسن بیهقی از او به نام امیرعلی نام برده است (ص ۲۰۳). وی شاعر، ادیب و طبیب بود. دیوان شعری داشت و ثعالبی قطعه‌ای از اشعار او را نقل کرده و نوشته است که وی اشعار خود را منتشر نمی‌کرد (*تتمةالیتیمة*، همانجا).

۱۵. ابوشجاع مظفربن ابوصالح محمدبن ابوالقاسم علی‌بن اسماعیل میکالی (د۴۵۵ق / ۱۰۶۳م). وی نوهٔ ابوالقاسم علی مطوعی، محدث و حافظ قرآن بود و با صوفیان و دانشمندان نشست و برخاست داشت. ابوشجاع از ابوزکریا حربی و خَفّاف و ابوبکربن عبدوس و دیگر محدّثان آن عصر حدیث آموخت، و ابوعبدالله فارسی از وی روایت کرده است (فارسی، ۶۸۵).

۱۶. امیر ابواحمد حسن بن محمدبن اسماعیل میکالی، نوادهٔ ابوالعباس میکالی و از محدّثان عصر. فارسی دربارهٔ او گوید: ابواحمد از جدش ابوالعباس میکالی، ابوسعید محمدبن علی محاربی و ابوعمروبن حمدان حدیث آموخت (ص ۲۷۲).

۱۷. ابومنصور عبدالله بن طاهربن ابوالفضل عُبیدالله میکالی (زنده در ۴۴۵ق / ۱۰۵۳م)، نوادهٔ ابوالفضل میکالی. به گفتهٔ فارسی در ۴۴۵ق / ۱۰۵۳م از ابوالقاسم عبدالعزیزبن بندار شیرازی حدیث شنیده است (ص ۴۵۳).

۱۸. ابوعبدالله حسین بن علی میکال (زنده در ۴۵۱ ق / ۱۰۵۹ م)، ملقب به رئیس‌الرؤسا. وی چهرهٔ سیاسی برجستهٔ عصر مسعود غزنوی بود که به دست سلجوقیان اسیر شد و باعث تداوم نفوذ و اعتبار میکالیان تا دورهٔ طغرل سلجوقی گردید. نظامی عروضی نوشته است که وی درزمان سلطان محمود از سوی وی مأموریت یافت که به دربار ابوالعباس مأمون خوارزمشاه رود و دانشمندانی چون ابوعلی سینا، ابوسهل مسیحی و ابوریحان بیرونی را با خود به غَزنین بیاورد (صص ۱۱۸-۱۱۹) و همو می‌نویسد که «خواجه حسین بن علی میکال... یکی از افاضل و اماثل عصر و اعجوبه‌ای بود از رجال زمانه» (ص ۱۲۰)، اما بعید نیست نظامی عروضی که در *چهار مقاله* مرتکب پاره‌ای اشتباهات تاریخی شده در این مورد نیز به خطا رفته باشد (نک: معین، ۴۲۳-۴۴۲).

در صفر ۴۲۶ ق / ژانویهٔ ۱۰۳۵ م مسعود مشغول تجهیز سپاه برای سرکوبی ترکمانان سلجوقی گردید. پس ابوعبدالله را متصدی تهیهٔ لوازم حرکت به سوی مرو کرد (بیهقی، ابوالفضل، ۵۷۱، ۶۲۸). چون ترکمانان حملات خود را به سوی خراسان تشدید کردند، مسعود، حاجب بگتغدی را همراه ابوعبدالله حسین در رأس سپاهی بزرگ در شعبان ۴۲۶ ق / ژوئن ۱۰۳۵ م به نبرد آنان فرستاد. سالار بگتغدی در تهاجم نخستین ترکمانان را درهم شکست و آنان را پراکنده ساخت، اما چون افرادش به گرد آوردن غنیمت‌پرداختند، ترکمانان خود را بسیج کرده به آنان حمله بردند و در محلی به نام «سپندانقان» برلشکر غزنه غلبه یافتند. بگتغدی فرار اختیار کرد، اما ابوعبدالله حسین که بر پیلی سوار بود نتوانست بگریزد و به اسارت ترکمانان درآمد و او را نزد داوود برادر طغرل بردند (رمضان ۴۲۶ ق / ژوئیهٔ ۱۰۳۵ م) و در آنجا زندانی شد (گردیزی، ۱۰۰-۱۰۲؛ بیهقی، ابوالفضل، ۶۲۷-۶۲۹). ۵ سال بعد در ۴۳۱ ق / ۱۰۴۰ م که مسعود در تعقیب سلجوقیان به باورد رفته بود، حسین همچنان نزد آنان زندانی بود (بیهقی، ابوالفضل، ۸۰۶). از آن پس تا چند سال نامی از او نیست. ظاهراً وی به تدریج در میان امیران فاتح جایی برای خود باز کرده بود تا آنجا که طغرل اول پس از ابوالقاسم علی بن عبدالله جوینی برای مدت کوتاهی در ۴۳۶ ق / ۱۰۴۴ م او را به وزارت خود برگزید (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۲۶/۹؛ اقبال، ۳۹-۴۰). به گفتهٔ ابوالفضل بیهقی وی تا ۴۵۱ ق / ۱۰۵۹ م زنده بوده است (صص ۳۷۹-۳۸۰) و باخرزی نویسندهٔ مشهور و صاحب *دُمیة القصر* کاتب رسایل وی بود (باسورث، ۱۸۳/۱).

جز افراد یاد شده، نام گروه دیگری از اعضای این خاندان در جای جای کتب و رسالات پراکنده است که اطلاع بسیاری در مورد آنها دردست نیست، از جمله باخرزی (۱۳۳۷/۲) به یکی از آنان اشاره کرده و فارسی نام یک تن از زنان این خاندان موسوم به جمعه بنت ابوالحسن احمدبن ابوالفضل محمد بن عُبیدالله را که فاضله و محدّثه بوده درکتاب خود آورده است (ص ۲۵۹).

از میکالیان طی سه سده، دانشمندان، شاعران، محدّثان، ادیبان و سیاستمدارانی برخاستند که آوازهٔ آنان به زودی و گاه در زمان حیات

خودشان به دوردست ترین نواحی جهان اسلام رسید. آنان سالیان دراز ریاست شهر نیشابور را دردست داشتند و از این طریق با طاهریان، سامانیان و سرانجام غزنویان ارتباط یافتند و به خدمت آنان درآمدند. و یک تن از این دودمان نیز، چنانکه یاد شد، به وزارت سلجوقیان رسید، اما از آن پس و با استقرار سلسلهٔ سلجوقی در ایران شاید به سبب آنکه خراسان اهمیت نخستین خود را از دست داده بود، از اعتلای این دودمان به سرعت فرو کاست و از آن پس شخصیت نام‌آوری در میان آنان چهره ننمود. افراد این خاندان در برابر تحولات سیاسی و شرایط جدید به خوبی از خود انعطاف نشان می‌دادند و بدین طریق قدرت و امتیازات خود را حفظ می‌کردند (باسورث، ۱۸۶/۱). هر چند پایگاه اصلی میکالیان نیشابور بود، اما با دید وسیع و راه یافتن در تشکیلات حکومتی شاهان وقت خراسان، از طاهریان تا سلجوقیان، جایگاهی ویژه یافتند (همو، ۱۸۷/۱).

مآخذ: ابن ابی‌الوفاء، عبدالقادربن محمد، جواهر المضیئة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴ م؛ ابن اثیر، علی‌بن محمد، الکامل، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ همو، اللباب فی تهذیب الانساب، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م؛ ابن درید، محمدبن حسن، کتاب الجمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۵ م؛ ابن ظافر أزدی، علی، بدائع البدائه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ اقبال، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ باخرزی، علی بن حسن، دُمیة القصر، به کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ باسورث، کلیفورد ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بحتری، ولیدبن عبید، دیوان، به کوشش حسن کامل الصیرفی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ بدیع الزمان همدانی، احمدبن حسین، کشف المعانی والبیان عن رسائل بدیع الزمان، به کوشش شیخ ابراهیم افندی طرابلسی، بیروت، ۱۸۹۰ م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، هدیة العارفین، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ بیهقی، ابوالحسن، تاریخ بیهق، به کوشش قاری سید کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ثعالبی، ابومنصور، الاعجاز والایجاز، قاهره، ۱۸۹۷ م؛ همو، تتمة الیتیمة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م؛ همو، ثمارالقلوب، به کوشش محمدحسین، قاهره، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ همو، خاص الخاص، به کوشش حسین الامین، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ همو، سحر البلاغة وسرالبراعة، به کوشش عبدالسلام الحوفی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛همو، یتیمة الدهر، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۳ م؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، زهر الاداب وثمر الالباب، به کوشش زکی مبارک ومحمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲-۱۳۷۴ ق؛ خوارزمی، محمدبن عباس، رسائل، بمبئی، ۱۳۰۱ ق / ۱۸۸۳ م؛ ذهبی، شمس الدین محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارنؤوط واکرم البوشیی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء، دمشق، ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، دارمکتبة الحیاة؛ سزگین، فؤاد، تاریخ‌التراث العربی، ترجمهٔ محمودفهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ شورا، خطی؛ طبری، محمدبن جریر، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۹۶۰-۱۹۶۸ م؛ عتبی، محمدبن عبدالجبار، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ فارسی، عبدالغافر، تاریخ نیشابور، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ فرخی سیستانی، دیوان اشعار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ کتبی، محمدبن شاکر، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ معین، محمد، تعلیقات بر چهارمقاله نظامی عروضی؛ مقدسی، محمدبن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسحار من لطائم الاخبار، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوند شاه، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نظامی عروضی، احمد بن عمر، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نفیسی، سعید، تعلیقات بر تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ همو، فرهنگنامهٔ پارسی، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ همو، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نواجی، محمدبن حسن، حلبة الکمیت، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۲ م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، نهایة الارب، به کوشش احمد الزین، قاهره؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Browne, Edward G., *A Hand-List of the Muhammadan Manuscripts*, Cambridge, 1900; *Iranica*; Karatay, Fehmi Edhem, *Arapça Yazmalar Kataloga*, Istanbul, 1969.

سیدعلی آل داود

آلنبی، ادموند هنری هینمن[1] ملقب به نخستین وایکاونت[2] (۱۸۶۱ـ۱۹۳۶م)، سپاهی و سیاست پیشهٔ انگلیسی که در راه گستردن نفوذ و نیروی بریتانیا در کشورهای افریقایی و آسیایی کوششهای بسیار کرد. در کودکی به گیاه شناسی و پرنده شناسی دلبستگی یافت و آموزشهای‌رسمی را در دبستان هیلی‌بری[3] (در آن زمان دبستانی نوبنیاد) و دانشسرای نظامی پادشاهی سند هرست[4] گذراند. در ۱۸۸۲م به شهر اینیسکیلینگ[5] در ایرلند شمالی رفت و در هنگ سواره نظام[6] آنجا به خدمت پرداخت. در جنگهای انگلستان در ۱۸۸۴ـ۱۸۸۵م با مردم بومی بُچوانالند و در ۱۸۸۸م با بومیان زولولند شرکت جست. این جنگها به سرکوبی مردم و مستعمره شدن این دو سرزمین انجامید. وی در این هنگام به درجهٔ سروانی رسید. در ۱۸۹۶م در ۳۵ سالگی ازدواج کرد و باز مأمور خدمت در ایرلند شد. ۳ سال بعد در جنگ بوئرها شرکت کرد. این جنگ را بریتانیا برضد اتحادیهٔ ترانسوال و کشور آزاد اورانژ به راه انداخت که از ۱۲ اکتبر ۱۸۹۹ تا ۳۱ مه ۱۹۰۲م به درازا کشید. انگیزهٔ جنگ، پیدا شدن معـادن وسیع زر در این منطقه در ۱۸۸۶م بود که از همان زمان چشم انگلیسیان را خیره کرده بود. در شهر کیمبرلی نیز معادن بسیار وسیع الماس یافت که برای جنگ‌اندازی برآن، سرمایه‌دار انگلیسی سیسیل جان رودز[1] (۱۸۵۳ـ۱۹۰۲م) در ۱۸۸۸م شرکتی پایه‌گذاری کرد و بعدها منابع زرخیز این سرزمینها به دست انحصارهای انگلیسی، آمریکایی و افریقای جنوبی افتاد. آلنبی که در این جنگها فرماندهی نیروی سواره نظام را داشت، شخصاً در محاصرهٔ شهر کیمبرلی شرکت جست و آن را به تصرف درآورد. وی در این جنگها ثروت و شهرت فراوان کسب کرد. در

1. Allenby, Edmund Henry Hynman 2. 1st Viscount 3. Haileybury 4. Sandhurst 5. Inniskilling (Enniskillen)
6. Inniskilling Dragoons 1. Cecil John Rhodes

۱۹۰۵م به درجهٔ سرتیپی و در ۱۹۰۹م به درجهٔ سرلشکری رسید و از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴م بازرس کلّ سواره نظام ارتش بریتانیا بود.

با روشن شدن آتش جنگ جهانی نخست، آلنبی فرمانده یک واحد سواره نظام گشت و در ۱۹۱۴م روانهٔ فرانسه شد. در این سال، آلمانیها در بلژیک پیشروی کردند و نیروهای فرانسوی و انگلیسی را که در مونْس موضع گرفته بودند، واپس راندند. در ۶ سپتامبر ۱۹۱۴م که آلمانیها به چند کیلومتری پاریس رسیدند، متفقین در مارْن دست به حملهٔ متقابل زدند و آلمانیها را به ولایت اِن[1] در شمال خاوری فرانسه واپس راندند. آلنبی در این نبردها قدرت فرماندهی خود را نشان داد. وی در اکتبر ۱۹۱۵م به فرماندهی ارتش سوم گماشته شد.

او در ژوئن ۱۹۱۷م به جای سرآرچیبالد موری[2] به فرماندهی نیروهای انگلستان در مصر و فلسطین رسید. وظیفهٔ او دور کردن ارتش امپراتوری عثمانی از آبراه سوئز و دست‌اندازی برفلسطین به یاری عربهای انگلیس‌گرای (خاندان شریف حسین و دیگران) بود. ارتش انگلیس در این زمان، پس از دو حملهٔ پیروزمندانه، رو در روی نیروهای عثمانی در غزّه به سر می‌برد. او در برابر عثمانیها چنین فرانمود که می‌خواهد حملهٔ سومی انجام دهد، لیکن برخلاف برآوردِ آنان، در ۳۱ اکتبر ۱۹۱۷م شهر بئرسبع را به گونه‌ای ناگهانی گرفت. براثر این نیرنگ، نیروهای عثمانی به ناچار از غزّه واپس نشستند و آلنبی در ۹ دسامبر ۱۹۱۷م یافا و سپس شهر بیت‌المقدس را تصرّف کرد. در پاییز ۱۹۱۸م نیروهای انگلیسی تازه نفس از بین‌النهرین و هندوستان فرا رسیدند و آماده شدند که تهاجمات پیوستهٔ خود را از اردن آغاز کنند. افراد «لژیون یهود» (گردان ۳۸ و ۳۹ تفنگداران پادشاهی) در این کارزار شرکت جستند. آلنبی بار دیگر عثمانیها را فریفت و چنین وانمود کرد که از جناح راست خود برآنان خواهد تاخت. او اکثریت نیروهای خود (حدود ۳۵٬۰۰۰ مرد جنگی) را به صورت پنهانی از میان باغهای پرتقال یافا گذر داد و در شبهای ۱۸ و ۱۹ سپتامبر ۱۹۱۸م در مجدّو به نبردی سرنوشت ساز دست یازید و از همین جا خود را به شهر ناصره رساند. وی از نقاط استراتژیک سواحل مدیترانه بهرهٔ فراوان برد و از نیروی هوایی برای بمباران پیاپی خطوط ارتباطی و مراکز تجمع عثمانیها و آلمانیها سود جست و نیروهای سواره نظام خود را برای محاصرهٔ آنان به کار انداخت. رو در روی او ژنرال اوتولیمان فون ساندرس می‌جنگید، که اینک جانشین ژنرال فالکنهاین گشته بود. ۷۲٬۰۰۰ ترک و ۴٬۰۰۰ آلمانی و اتریشی اسیر شدند. آلنبی طی ۳۸ روز، ۵۶۰ کیلومتر پیشروی کرد و دمشق و حلب را به تصرف آورد و در این جریان ۵٬۶۰۰ تن از سربازان خود را از دست داد. نیروهای عثمانی در ۳۰ اکتبر ۱۹۱۸م دست از جنگ بداشتند و تسلیم شدند و بدین‌سان فرمانروایی امپراتوری عثمانی بر سوریهٔ بزرگ (اردن، فلسطین، لبنان و سوریهٔ کنونی) پایان پذیرفت. بی‌درنگ نمایندگان یهودی پارلمان انگلیس و هواداران ایشان دست به کار شدند و در برابر این «فتح تاریخی» طی تصویب نامه‌ای مبلغ ۵۰٬۰۰۰ لیرهٔ استرلینگ به آلنبی جایزه دادند.

آلنبی در ۱۹۱۹م به درجهٔ فیلد مارشالی ارتقا داده شد و به عنوان کمیسر عالی انگلستان روانهٔ مصر گشت. وی در ۲۵ مارس این سال به قاهره رسید. مصر در این زمان در آتش قیامی همگانی و سراسری می‌سوخت که مصریان خود آن را «انقلاب ۱۹۱۹» خوانده‌اند. خواستهٔ مردم از میان بردن قیمومت انگلستان و برخوردار شدن از حکومت و مجلس ملّی بود. رهبری قیام را سعد زَغلول (۱۲۷۳ـ۱۳۴۶ق/۱۸۵۷ـ۱۹۲۷م) و دیگر نمایندگان ملّی به عهده داشتند. آلنبی از اختیارات فراوانی که به وی داده شده بود بهره گرفت و سیاست «پنجهٔ آهنین» را برای فرو خواباندن قیام به کار انداخت. سرانجام در آوریل ۱۹۱۹م به صورت ظاهر، قیام فرو خوابید، ولی مردم مبارزهٔ خود را برای برانداختن فرمانروایی بیگانگان دنبال کردند. قیام در ۱۹۲۱م دیگربارە آغاز شد و ادامه یافت. ناچار بریتانیا در برابر خواستهٔ مصریان سر فرود آورد و در ۲۸ فوریهٔ ۱۹۲۲م به صورت یک جانبه به مصر استقلال داد، اما آلنبی همچنان به عنوان کمیسر عالی انگلستان در آنجا ماند. به دنبال آن برای مصر قانون اساسی تهیه شد و انتخابات پارلمانی انجام گرفت و حزب وَفْد به رهبری سعد زغلول اکثریت قطعی را در آن به دست آورد. زغلول در ۲۳ ژانویهٔ ۱۹۲۴م مأمور تشکیل کابینه شد. در ۱۹ نوامبر ۱۹۲۴م ژنرال لی‌استاک فرماندار کل سودان که در همان هنگام فرمانده کلّ ارتش مصر بود، به دست مصریان زخمی شد و ۳ روز بعد جان سپرد و همان روز آلنبی پارلمان و دفتر نخست‌وزیری را محاصره کرد و هشداری حاوی ۹ ماده به دولت مصر داد. پذیرفتن این مواد به معنای شناختن چیرگی کامل استعمار انگلیس بر مصر بود. حکومت سعد زغلول از پذیرفتن همهٔ مواد خودداری کرد (۲۳ نوامبر). در اینجا آلنبی تهدیدات خود را عملی ساخت و به فرمان او نیروهای انگلیسی مراکز حساس را در مصر و سودان اشغال کردند. برکشور حالتی از هراس افکنی و سرکوب حکم‌فرما شد. وفدیان در این هنگام، به جای پایداری، به عنوان اعتراض از کار کناره گرفتند. چند روز بعد کابینه‌ای محافظه کار به ریاست احمد زیور پاشا (۱۲۸۱ـ۱۳۶۴ق/۱۸۶۴ـ۱۹۴۵م) و عضویت سرمایه‌داران و تیولداران بزرگ برسر کار آمد که همهٔ خواسته‌های انگلیسیان را پذیرفت و باز آلنبی به صورت فرمانروای واقعی مصر در آمد. در ۱۹۲۵ م وی برای همیشه از مصر بیرون رفت.

مآخذ: امامی، حسام‌الدین، *رویدادهای مهم تاریخ*، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۳۱۷؛ پابریل، ج.، *جنگ طولانی اعراب و اسرائیل*، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۴۹ش، صص ۶،۵؛ زعیتر، اکرم، *سرگذشت فلسطین*، ترجمهٔ علی اکبر هاشمی رفسنجانی، قم، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۲؛ السائح، عبدالحمید، *المسجدالاقصی*، قاهره، ۱۹۷۰م، صص ۱۷۳، ۱۷۴؛ عطیّه، ادوارد و هانری کتان، *فلسطین مال کیست؟*، ترجمهٔ منوچهر هزار خانی، تهران، ۱۳۵۰ش، ص ۲۵؛ عطیة الله، احمد، *القاموس السیاسی*، قاهره، ۱۹۶۸م، ۱۰۹/۱؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، فرهنگستان علوم شوروی، ترجمهٔ محمدحسین شهری، تهران،

1. Aisne 2. Sir Archibald Murray

۱۳۶۱ ش، ۱۲۵/۲ ـ ۱۳۷؛ کیالی، عبدالوهاب، *الموسوعة السیاسیة*، بیروت، ۱۹۷۹م، صص ۲۶۳، ۲۶۴؛ لارنس، توماس ادوارد، *هفت رکن حکمت*، ترجمهٔ مسعود کشاورز، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۴۰/۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۷۱۸/۲ ـ ۷۲۲، ۸۵۷، ۸۶۵، ۱۱۶۸ ـ ۱۱۹۹؛ *مسألهٔ فلسطین*، کنفرانس حقوقدانان عرب در الجزایر، ترجمهٔ اسداللّه مبشّری، تهران، خوارزمی، ۹۱، ۹۲؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*؛ نیز:
Americana; Britannica; GLE; International.

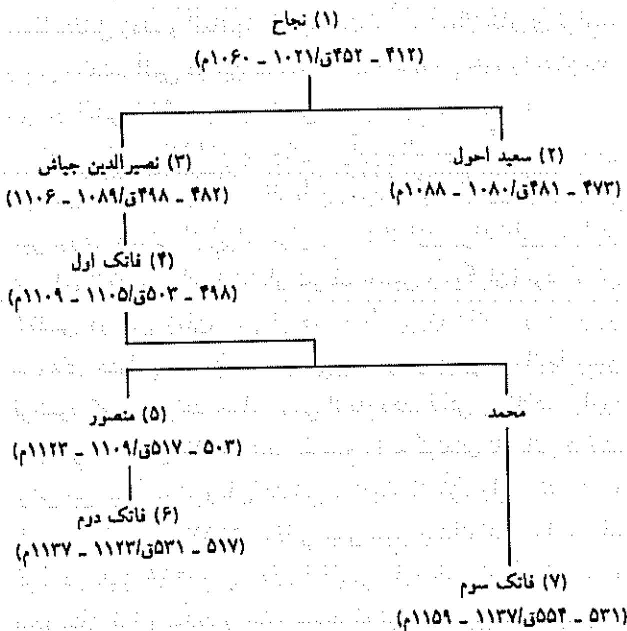
بخش تاریخ

آلِ نَجاح، سلسله‌ای منسوب به المؤیّد نجاح که میان سالهای ۴۱۲ ـ ۵۵۴ ق/۱۰۲۱ ـ ۱۱۵۹م بر زَبید واقع در کرانهٔ خاوری دریای سرخ (اکنون جزو یمن شمالی و در باختر آن) فرمان راند.

نجاح غلام حبشی مرجان، آخرین وزیر آل زیاد (هـ م) در زبید، در ۴۱۲ ق/۱۰۲۱م حکومت را در دست گرفت و سلسلهٔ آل زیاد را که در روزگار مأمون عباسی بر تهامه فرمان می‌راندند (ترسیسی، ۹۲)، برانداخت و تا ۴۵۲ق/۱۰۶۰م بر زبید حکومت کرد و در آن سال به تحریک علی بن محمد صُلَیحی به دست کنیزکی مسموم و کشته شد و آل صلیح بر زبید چیره شدند. پس از کشته شدن نجاح، دو تن از پسران او به نامهای سعید ملقب به احول، و نصیرالدین جیّاش ملقب به الملک المکین (ابوالطّامی) به جزیرهٔ دهلک رفتند و در آنجا به آموختن قرآن و ادبیات مشغول شدند (ابن خلدون، ۲۱۶/۴). مدتی بعد بازگشتند و جیاش، علی بن محمد را کشت (همو، ۲۱۷/۴) و سعید بر زبید چیره شد. از این زمان تا ۴۸۲ ق/۱۰۸۹م که جیاش بر مسند فرمانروایی نشست و آل نجاح کاملاً بر زبید چیرگی یافتند، آن دیار میان آنان و آل صلیح دست به دست می‌گشت. سعید در ۴۸۱ق/۱۰۸۸م به دست مکرم صلیحی کشته شد و به روایتی درگذشت و جیاش نخست به عدن (ابن خلدون، ۲۱۷/۴؛ابومخرمة، ۴۳) و سپس به هند گریخت و ۶ ماه بعد، ناشناخته وارد زبید شد و چندی بعد حکومت را در دست گرفت (ابومخرمه، ۴۴ ـ ۴۵). جیاش تا ۴۹۸ یا ۵۰۰ ق/۱۱۰۵ یا ۱۱۰۷م (همو، ۴۵) فرمان راند. پس از او پسرش فاتک اول تا۵۰۳ق/۱۱۰۹م فرمانروایی داشت تا آنکه درگذشت و جای خود را به منصوربن فاتک داد. منصور، وزیر خود انیس الفاتکی را به سبب تحکمی که بر اوداشت بکشت و کار ملک را به پسرش فاتک دوم سپرد و خود به خوشگذرانی پرداخت. ابن خلدون، وزیر مقتول را ابومنصور عبیداللّه می‌داند، حال آنکه او در آن زمان هنوز به وزارت نرسیده بود و افزون بر آن، ابومنصور عبیداللّه کشته نشده بلکه در۵۲۹ق/۱۱۳۵م درگذشته است. منصور در ۵۲۲ ق/۱۱۲۸م به دست وزیر خود کشته شد. فاتک پسر منصور نیز تا ۵۳۱ق/۱۱۳۷م فرمان راند و چون پسری نداشت، پس از وی پسرعمویش فاتک سوم، پسر محمدبن فاتک اول، به فرمانروایی پرداخت. زوال آل نجاح که از حدود ۵۰۰ق/۱۱۰۷م به علت نفوذ وزیران آغاز شده بود، در روزگار او به نهایت رسید. فاتک سوم در ۵۵۴ق/۱۱۵۹م به دست احمدبن سلیمان در زبید کشته شد و بدین سان سلسلهٔ آل نجاح برچیده شد.

ابوالطّامی جیّاش، سومین فرمانروای این سلسله، مردی شاعر و ادیب بود. دیوان شعری بزرگ به او نسبت داده‌اند. همچنین کتابی به نام *المفید فی اخبار زبید* معروف به مفید جیاش نوشت (ابومخرمه، ۴۶ ـ ۴۷). فاتک بن منصور نیز مدارسی جهت فقیهان در زبید ساخت (ابن خلدون، ۲۱۸/۴).

نسب نامهٔ آل نجاح



مآخذ: ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابومخرمه، عبداللّه، *تاریخ ثغرعدن*، لیدن، ۱۹۳۶م؛ ترسیسی، عدنان، *الیمن و حضارة العرب*، بیروت، صص ۹۲ ـ ۹۴؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۱۸۱ ـ ۱۸۲؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴م، ۱۰۲/۳، ۱۲۵/۵ ـ ۱۲۶، ۳۰۲/۷؛ لین پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۸۲ ـ ۸۳.

صادق سجادی

آلِ نَصْر، نک: لحمیان.

آلِ نُعَیم، از خاندانهای مشهور کوفه که بیش‌تر بزرگان آن از راویان حدیث بوده‌اند. این خاندان منسوب است به نعیم اَزْدی غامدی، از طایفهٔ بنی غامد که شاخه‌ای از قبیلهٔ ازد به شمار می‌رود. برخی از افراد مشهور این خاندان بدین شرحند:

۱ و ۲. عبدالسلام بن عبدالرحمن بن نعیم و برادرش شدیدبن عبدالرحمن، که هر دو از یاران امام جعفر صادق (ع) (۸۰یا ۸۳ ـ ۱۴۸ق/۶۶۹یا ۷۰۲ ـ ۷۶۵م) و از راویان حدیث شمرده می‌شوند. در برخی از کتابهای رجال میان شدیدبن عبدالرحمن و سدیرصیرفی التباس شده است (نک: مامقانی، ۱۸۰/۱).

۳. بکر بن محمدبن عبدالرحمن بن نعیم، که برجسته‌ترین فرد این خاندان است. وی عمری دراز یافت و محضر امام جعفر صادق

(ع)، امام موسی کاظم (ع) (۱۲۸ ـ ۱۸۳ق/۷۴۶ ـ ۷۹۹م) و امام رضا (ع) (۱۴۸ یا ۱۵۱ ـ ۲۰۳ ق/۷۶۵ یا ۷۶۸ ـ ۸۱۸م) را درک کرد. بکر، از راویان ثقه به شمار می‌رود. کتابی داشته است که برخی از محدّثان امامی مانند احمدبن اسحاق و احمدبن محمد از آن روایت کرده‌اند. بکر بن محمد از سلسلهٔ راویان احادیث کتابهای *کافی*، *تهذیب* و *استبصار* است.

۴. مُثَنّی بن عبدالسلام بن عبدالرحمن بن نعیم، از اصحاب امام صادق (ع) بود و در کتابهای *کافی*، *من لا یحضره الفقیه*، *تهذیب* و *استبصار* احادیث بسیاری از طریق وی روایت شده است. مثنی کتابی در حدیث داشته که قاسم بن اسماعیل از آن روایت کرده است.

۵. جعفربن مثنی بن عبدالسلام، مردی ثقه و از راویان موجه شیعهٔ بوده است. کتابی به نام *نوادر* به او منسوب است و قاسم بن محمد بن حسین بن حازم از وی روایت می‌کند.

۶. غنیمه، یا غیثمه، دختر عبدالرحمن بن نعیم که او نیز از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) نقل روایت کرده است.

مآخذ: ابن‌حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ق، ۵۷/۲، ۵۸، ۱۲۱، ۲۴۱؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۴۰۰/۶، ۴۰۱؛ حلّی، ابن داوود، *کتاب الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش، صص ۷۳، ۸۷؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق، ۳۴۶/۳ ـ ۳۵۱، ۹۳/۴، ۹۴، ۱۴/۹، ۱۵، ۱۸/۱۰، ۱۹، ۱۸۱/۱۴، ۱۸۲، ۴۹/۱۹؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، ۱۳۴۸ ش، صص ۳۵۳، ۳۵۴؛ مامقانی، محمدحسن، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق، ۱۷۹/۱، ۲۲۱، ۸۲/۲، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۳۹/۳، ۲۵۷؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، قم، ۱۳۹۷ق، صص ۷۸، ۷۹، ۸۹.

صمد موحد

آلِ نوبَخت[1]، خاندان مشهور ایرانی که افراد آن در طی دو قرن و نیم از اواسط سدهٔ ۲ تا اوایل سدهٔ ۵ ق/ ۸ ـ ۱۱ م می‌زیسته‌اند و از میان ایشان منجّمان، ادیبان، متکلّمان، منشیان و مؤلّفانی برخاسته‌اند که همهٔ ایشان (شاید به استثنای یکی دو تن) شیعی مذهب بوده‌اند.

جدّ این خاندان معروف به «نوبخت» و این کلمه به احتمال لقب او بوده است نه نام او. افراد این خاندان ظاهراً پس از آنکه شهرتی یافتند خود را به گیو فرزند گودرز، پهلوان اساطیری معروف *خدای نامه* و *شاهنامه*، منتسب داشتند، چنانکه ابوعُبادهٔ بُحتُری شاعر معروف در ۲ قصیده که در مدح دو تن از افراد این خاندان سروده، آنان را به جوذرز (گودرز) و بیب (گیو) منسوب داشته است (اقبال، ۶، ۷). این ادّعا درست نمی‌نماید زیرا گودرز و گیو شخصیتهایی افسانه‌ای هستند نه تاریخی، واگر هم تاریخی بوده‌اند بسیار بعید است که نسب یک خاندان غیرمعروف از زمان پیش از اسکندر محفوظ مانده باشد. حتی انتساب ساسانیان به کیانیان یا هخامنشیان مورد تردید و بلکه انکار است. در میان خاندانهای حاکم بر ایران ساسانی نام ۷ خاندان یاد شده است که دانسته نیست نیاکانشان به شاهان پیش از دورهٔ اشکانیان برسد، تا چه رسد به خاندان کم اهمیتی مانند نوبخت. اما در این ادعا جزئی از حقیقت هست و آن اینکه نوبخت نیای این خاندان منجم بوده است و پسر او ابوسهل در معرّفی خود به منصور خلیفه ۴ تن از پدران خود را نام برده است. این مطلب می‌رساند که افراد این خاندان از نوعی «شرافت نَسَبی» برخوردار بوده‌اند که نام ۴ تن از ایشان دست کم به طور پیوسته محفوظ بوده است. چون ابوسهل و پدرش نوبخت هر دو منجّم بوده‌اند، می‌توان حدس زد که اجدادشان نیز به این فن اشتغال داشته‌اند و با توجه به اینکه وضع طبقات در دورهٔ ساسانی اجازهٔ دخول افراد یک طبقه را در طبقهٔ دیگر نمی‌داد، می‌توان حدس زد که خاندان نوبخت در زمان ساسانیان از طبقهٔ «دبیران» بوده‌اند و دانشمندان از قبیل ستاره‌شناسان و ادیبان و شاعران و پزشکان جزو این طبقه به شمار می‌آمده‌اند.

مسعودی در *مروج الذّهب* ذیل اخبارِ القاهربالله داستانی از قول محمّدبن علی عبدی خراسانی دربارهٔ ویژگیهای هر یک از خلفای بنی عباس (پیش از القاهر) آورده است. در این داستان از جملهٔ خصایص منصور خلیفهٔ دوم عباسی آمده است که او نخستین خلیفه‌ای بود که منجّمان را به خود نزدیک ساخت و به احکام نجوم عمل کرد و نوبخت مجوسی منجّم با او بود و به دست او اسلام آورد و او جدّ «این نوبختیان» (در زمان القاهر) بوده است (۲۹۰/۸).

این امر را که نوبخت منجّم منصور خلیفه بوده است منابع دیگر نیز تأیید می‌کنند. خطیب بغدادی (۶۷/۱) گوید: منصور بنیاد بغداد را در ساعتی گذاشت که نوبخت منجّم برای او تعیین کرده بود. ابوریحان بیرونی (ص ۲۷۰) می‌گوید: نوبخت اختیار «وقت» (مساعد) را برای بنای بغداد در عهده گرفت. باز خطیب بغدادی (۵۴/۱۰ ـ ۵۵) در شرح حال منصور خلیفهٔ عباسی حکایتی از ابوسهل بن علی بن نوبخت نقل می‌کند که به گفتهٔ او جدّ ایشان، نوبخت، زرتشتی مذهب بوده و علم نجوم را به نیکوترین وجه می‌دانسته است. هنگامی که او در زندان اهواز محبوس بوده، منصور خلیفهٔ آیندهٔ عباسی را دیده بوده که به زندانش می‌آورند. هیبت و جلالت او بر نوبخت اثر می‌گذارد. نوبخت نزد او رفته از زادگاه و نسب و نام و کنیه‌اش می‌پرسد و به او نوید می‌دهد که همهٔ آن مملکت (خوزستان) و فارس و خراسان و جبال (ناحیهٔ ماد) را متصرف خواهد شد. آنگاه نوبخت نوشته‌ای به این مضمون از منصور دریافت می‌کند: «به نام خداوند بخشندهٔ مهربان. ای نوبخت، اگر خداوند بر مسلمانان گشادی بخشید و بار ستمکاران را از دوش ایشان برداشت و حق را به کسانی که سزاوار آن هستند بازگردانید، از آنچه از حقّ خدمت تو بر ما بایسته است، غفلت نخواهیم کرد. امضاء: ابوجعفر». پس از آنکه منصور به خلافت رسید، نوبخت پیش او رفت و نامه را به او نشان داد. منصور گفت: من به یاد تو و به انتظار تو بودم. سپاس خدای را که وعدهٔ خود را به جای آورد و گمان را به یقین پیوست و این امر (خلافت) را به اهل آن بازگردانید. نوبخت اسلام آورد و منجّم و مولای منصور گردید.

1. al-e now baxt

این ابوسهل بن علی بن نوبخت که راوی این داستان است، همان ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت است که ذکر او پس از این خواهد آمد و شرح حالش به تفصیل در کتاب *خاندان نوبختی* نگاشتهٔ عباس اقبال (فصل ششم) آمده است و در *تاریخ بغداد* و به تبع آن در *فرج المهموم* ابن طاووس (صص ۲۱۱ ـ ۲۱۲) نام او به همان صورت مختصر نقل شده است.

طبری در ذکر حوادث سال ۱۴۵ ق دربارهٔ خروج ابراهیم بن عبدالله بن حسن معروف به قتیل باخَمْریٰ می‌گوید که نخست یاران ابراهیم سپاه منصور را درهم شکستند و منصور در اندیشهٔ پایان کار بود که نیبختِ (نوبخت) منجّم وارد شد و گفت: ای امیرالمؤمنین، تو پیروز خواهی شد و ابراهیم کشته خواهد شد. منصور سخن او را نپذیرفت و نوبخت گفت: مرا پیش خود زندانی کن و اگر چنان نشد که من می‌گویم مرا بکش. در این میان خبر شکست ابراهیم و فرار او رسید (۳۱۷/۳).

ابوسهل بن نوبخت، معروف‌ترین فرد از آل نوبخت. قفطی در *تاریخ الحکماء* گوید: ابوسهل بن نوبخت منجّم ایرانی استاد آگاه به اقتران کواکب و حوادث آن بود و پدرش نوبخت نیز منجّم و ندیم منصور بود. چون نوبخت [در اثر پیری] نتوانست به مصاحبت منصور ادامه دهد، منصور به وی گفت: پسرت را بیاور تا جای تو را بگیرد و او پسرش ابوسهل را به جای خود فرستاد. ابوسهل گوید: چون مرا پیش منصور بردند، گفت: نامت را بگوی. من گفتم: «خرشاذماه طیماذماه مازرباذ خسرو ابهمشاذ». منصور پرسید: این همه نام توست؟ گفتم آری. منصور لبخندی زد و گفت: پدرت کاری نکرده است و تو یکی از این دو امر را برگزین: یا از اینهمه نام که گفتی به طیماذ بسنده کن و یا من تو را کنیه‌ای دهم که به جای نام تو باشد و آن ابوسهل است. من به کنیهٔ ابوسهل راضی شدم. پس این کنیه بر او ماند و آن نام باطل شد (ص ۴۰۹).

دربارهٔ این روایت باید گفت که نام به آن درازی نمی‌تواند نام شخص باشد و در میان ایرانیان چنین نام درازی سابقه ندارد. ابوسهل به عادت اعراب، نام خود و اجدادش را گفته است. عربها میان نام پدر و پسر کلمهٔ ابن را می‌افزایند و ایرانیان نام پسر را به نام پدر می‌افزودند یعنی کسره‌ای در پایان نام پسر می‌آوردند و سپس نام پدر را یاد می‌کردند مانند «مسعودِ سعدِ سلمان». از سوی دیگر در نوشته‌های قدیم برای نمایاندن کسرهٔ اضافه گاهی حرف «ا» به کار می‌بردند. در نام دراز مذکور پس از کلمهٔ خرشاذ، یا چیزی مانند آن، حرف «ا» به علامت کسره بیانگر اضافهٔ نام پسر به پدر بوده است و ظاهراً کلمهٔ ماه تحریفی از آن است. پس از آن کلمهٔ طیماذ می‌آید که ظاهراً نام پدر است و بنا به روایت دیگری در *رجال* نجاشی (ص ۲۹۰) «طیمارث» است. اگر طیمارث درست باشد، باید گفت که این طیمارث صورت دیگری از کلمهٔ طهمورث معروف در کتابهای تاریخ است. در نام یاد شده، میان نام خسرو و بهمشاذ باز حرف «ا» آمده است که علامت کسرهٔ اضافه است. بنا به حدس فوق نام خود ابوسهل «خرشاذ» و یا به روایت دیگر «خرخشاد» (فرخشاذ) و نام پدر او «طیماذ» یا «طیمارث» (طهمورث) بوده است. اما با اتفاق همهٔ مؤلفان و همهٔ منابع بر اینکه نام نیای خاندان‌که همان نام پدر ابوسهل باشد «نوبخت» بوده است، چه باید کرد؟ می‌توان گفت که ظاهر کلمهٔ نوبخت نشان می‌دهد که این کلمه لقب بوده است نه اسم و شاید شغل او که منجم و ستاره‌شناس و پیشگویی احوال مردم از روی احوال ستارگان بوده است، در این لقب بی تأثیر نبوده و نام اصلی او شاید همان طیماذ یا طیمارث بوده است.

ابوسهل بن نوبخت به گفتهٔ ابن ندیم از فارسی به عربی ترجمه می‌کرده و دانش او بر پایهٔ کتابهای ایرانی و فارسی بوده است و نیز کتابهای چندی تألیف کرده که نام آنها در «*الفهرست*» آمده است (ص ۳۳۳). از جملهٔ تألیفات او کتاب *النّهمطان یا الیهبطان* است که در علم نجوم و موالید بوده است. ابن ندیم مطالبی را از این کتاب دربارهٔ تاریخ علم نجوم نقل کرده است (صص ۲۹۹ ـ ۳۰۱) و منشأ این علم را به ایرانیان در زمان جمشید نسبت داده است و تدوین مجدد آن را که پس از غلبهٔ اسکندر و پس از دوران ملوک الطوایف (اشکانیان) انجام گرفته کار اردشیر ساسانی و پسرش شاپور دانسته است و به ویژه سهم انوشروان را در این باره یادآور گشته و از دانش دوستی او سخن گفته است. ابوسهل تا زمان هارون حیات داشته و به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۳۳۳) در «خزانة الحکمة» او کار می‌کرده است.

از آل نوبخت بزرگانی در سیاست و دین و علم برخاسته‌اند که از جملهٔ آنان است: ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (که کتاب *فرق الشّیعة* منتسب به اوست)، ابواسحاق ابراهیم نوبختی مؤلف کتاب *یاقوت* در علم کلام و ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی یکی از نوّاب اربعه در زمان غیبت صغری.

مآخذ: ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج۲؛ بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیة*، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش ج. لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومینار، پاریس، ۱۸۷۴ م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، قم، مکتبة الداوری.

عباس زریاب

آلوارْت، فون ویلهلم تئودور[1] (۱۸۲۸ ـ ۱۹۰۹م)، خاورشناس آلمانی، متخصص زبان و ادب کهن عرب و فراهم آورندهٔ یکی از مفصل‌ترین فهرستهای نسخه‌های خطی عربی. آلوارت در گرایفسوالت،[2] شمال آلمان شرقی بر کرانهٔ دریای بالتیک، دیده به جهان گشود و در همین شهر نیز در گذشت. وی پس از مدتی کتابداری

1. Ahlwardt, Von Wilhelm Theodor 2. Greifswald.

در دانشگاه گرایفسوالت، در ۱۸۶۱م به مقام استادی این دانشگاه رسید. او که به پژوهش در میراث کهن زبان و ادب عرب همت گماشته بود، به مراکز مهم خاورشناسی سفرهای بسیاری کرد و عمر خویش را در راه تحصیل، تدریس و معرفی فرهنگ و ادب شرق به ویژه ادب عرب گذراند. بر جلد دیوانهایی که منتشر می‌کرد نام خویش را وَلیم‌بن الوَرْد البروسی ضبط می‌کرد.

آثار: آلوارت کوشش و توان خود را وقف شناختن و شناساندن آثار نظم و نثر عربی کرد. عنایت خاصی به شعر جاهلی و ارجوزه‌های آن داشت و آنچه در این زمینه منتشر ساخت، از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. کارهای او دربارهٔ شعر کهن عرب حکایت از تبحر وی در زبان و ادب عرب و ژرف‌بینی و شناخت او از متون شعر قدیم عرب دارد. با وجود گذشت حدود ۸۰ سال از تاریخ نشر این آثار، هنوز از مراجع معتبر اهل پژوهش در زمینهٔ ادب کهن عرب محسوب می‌شود. مهم‌ترین آثار او در این زمینه بدین شرح است: ۱. «شعر و شاعری در عربی»،[1] گوتینگن، ۱۸۵۶م، شامل گفتارهایی دربارهٔ شعر و فنّ شاعری نزد اعراب؛ ۲. *دیوان طَهمان الکِلابی*، لیدن، ۱۸۵۸م؛ ۳. *الفخری فی الآداب السلطانیة*، نوشتهٔ محمدبن طباطبا معروف به ابن الطِقْطَقی (ح ۶۶۰ ـ ۷۰۹ق/ ۱۲۶۲ ـ ۱۳۰۹م)، گوتینگن، ۱۸۶۰م. *الفخری* کتابی است به عربی در علم سیاست و تاریخ مختصری از دولتهای اسلامی؛ ۴. *دیوان ابی‌نُواس*، گرایفسوالت، ۱۸۶۱م، شامل بخشی از سروده‌های حسن بن هانی حَکَمی اهوازی (ح ۱۳۰ تا ۱۴۵ ـ ح ۲۰۰ ق/ ۷۴۸ تا ۷۶۲ ـ ۸۱۶م)؛ ۵. *فتوح البلدان* نوشتهٔ احمدبن یحیی بلاذری (د ۲۷۹ ق/ ۸۹۲م)، با همکاری میخائیل یان دخویه محقق هلندی (۱۸۳۶ ـ ۱۹۰۹م)، سه جزء، گرایفسوالت، ۱۸۶۳ ـ ۱۸۶۸م. همین کتاب را دخویه با مقدمه‌ای به لاتین در ۱۸۶۳ ـ ۱۸۶۶م در لیدن منتشر ساخت؛ ۶. *العقد الثمین فی دواوین الشعراء الجاهلیین*،[2] گرایفسوالت، ۱۸۶۹ م، لندن، ۱۸۷۰م، پاریس ۱۹۰۲م، شامل اشعار ۶ شاعر نامدار عرب: نابغة، عَنْتَرة، طَرَفَة، زُهَیر، عَلْقَمة و امرؤالقیس. این کتاب مقدمه‌ای به انگلیسی و ذیلی مشتمل بر فهرست نسخه‌های خطی عربی پاریس، لیدن و گوتا[3] دارد؛ ۷. «ملاحظاتی در باب اصالت شعر جاهلی عرب»[4]، گرایفسوالت، ۱۸۷۲م؛ ۸. تاریخی بی عنوان، احتمالاً جزء یازدهم *انساب‌الاشراف* بلاذری، گرایفسوالت، ۱۸۸۳م؛ ۹. «فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانهٔ سلطنتی برلین»[5] در ۱۰ جلد، به آلمانی، برلین، ۱۸۸۷ ـ ۱۸۹۹م. این اثر بزرگ‌ترین کار آلوارت و یکی از کامل‌ترین فهرستهای کتابهای خطی عربی به شمار می‌آید. فهرست آلوارت بیش از ۱۰ هزار دست نوشتهٔ عربی را معرفی می‌کند؛ ۱۰. *اشعار خلف الاحمر*، گرایفسوالت، ۱۸۹۵م، شامل متن مصحَّح عربی همراه با ترجمه و شرح اشعاری از ابو محرز خلف بن حیّان معروف به الاحمر، ادیب، شاعر و نقاد عرب، از پدر و مادری ایرانی، صاحب کتابهای *جبال العرب* و *مقدمة فی النحو*؛ ۱۱. مجموع اشعارالعرب[6]، در ۳ بخش: الف ـ *الاصمعیّات*، برلین، ۱۹۰۲م، شامل شواهد شعری که عبداللهبن قریب بن اصمع باهلی (ح ۱۲۲ ـ ۲۱۳ق/ ۷۴۰ ـ ۸۲۸م)، ادیب، لغت‌شناس و شاعر عهد هارون‌الرشید عباسی آنها را گردآوری کرده است؛ ب ـ *دیوان عَجّاج*، لایپزیک، ۱۹۰۳م، شامل اراجیز عبدالله ابن رؤبة (د ح ۹۰ ق/ ۷۰۹م)، از رجز سرایان دورهٔ اموی؛ ج ـ *دیوان رؤبة بن العجّاج*، برلین، ۱۹۰۳م، شامل سروده‌های رؤبة (ح ۶۵ ـ ۱۴۵ ق/ ۶۸۵ ـ ۷۶۲م) شاعر و لغت‌شناس اوایل دوران خلافت عباسیان. آلوارت اشعار این شاعر را، با حفظ وزن، به آلمانی ترجمه و در ۱۹۰۴ در برلین منتشر کرد.

مآخذ: بدوی، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقین، صص ۲۹ ـ ۳۰؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴م، ۱۰۶/۵؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، ۶۶۳/۲، ۶۶۴، ۷۲۰، ۷۲۱؛ *الموسوعة العربیة المیّسرة*، ص ۲۰۳؛ نیز:
Brockhaus; Meyer; *New Century Encyclopedia of Names*, N.Y., 1954, vol. I; pearson, J.D., *Library Catalogue of the School of Oriental and African Studies*, 1963, I/173.

مجدالدین کیوانی

آلوس، شهری قدیمی در عراق، امروزه روستایی در جزیرهٔ کوچکی بر رود فرات نزدیک عانه. این نام به صورتهای آلُس، آلوس، آلوسه و آلوسه نیز آمده است. برخی اُلوس (به قید تردید) نیز ضبط کرده‌اند (سمعانی، ۴۸؛ ابن اثیر، ۸۲/۱؛ سیوطی، ۱۹). یاقوت، آلوسه ضبط کرده و آن را بر آلوسه ترجیح داده است (۶۵/۱). ابن رُسته بنای شهر را به شاپور ذوالاکتاف (۳۱۰ ـ ۳۷۹م) نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «به انوشیروان آگاهی رسید که طایفه‌ای از اعراب، به سرزمینی نزدیک مرزّ سواد از جانب بادیه حمله کرده‌اند. انوشیروان فرمان داد تا باروی شهری را که به آلس معروف بود و شاپور ذوالاکتاف آن را ساخته بود، تجدید کردند و وی آنجا را زرادخانه‌ای برای حراست از نواحی نزدیکِ بادیه قرار داد.»

آلوس در دورهٔ فتوحات اسلامی شهر کوچکی در ناحیهٔ حَدیثهٔ فرات بود و نام آن مکرّر در اخبار فتوحات آمده است (لسترنج، ۷۰). سمعانی (۵۰۶ ـ ۵۶۲ ق/ ۱۱۱۲ ـ ۱۱۶۶م) به اشتباه آن را شهری در شام در نزدیکی طرسوس دانسته است، و این اشتباه از آنجا ناشی شده است که از دانشمندی به نام محمدبن حصن آلوسی طرسوسی یاد کرده و گمان‌برده است که آلوس ازنواحی طرسوس‌است (ابن‌اثیر، ۸۳/۱). گروهی از جغرافی‌دانان به فاصلهٔ بغداد تا آلوس اشاره کرده‌اند. ابن خردادبه (د ۳۰۰ ق/ ۹۱۲م) ضمن بیان راه مدینة السلام (بغداد) به مغرب، فاصلهٔ آلوس تا بغداد را ۴۵ فرسخ نوشته است، بدین تفصیل: از بغداد تا سَیْلَحین ۴ فرسخ، از آنجا تا انبار ۸، از آنجا به رَبّ ۷، از

1. *Über Poesie und Poetik der Araber.*
2. *The Divans of the six Ancient Arabic Poets.*
3. Gotha
4. *Bemerkungen über der Echtheit der altarabischen Gedichte.*
5. *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin.*
6. *Sammlungen alter arabischen Dichter.*

آنجا تا هیت ۱۲، از آنجا تا ناووسه ۷ و از آنجا تا آلوسه ۷ فرسخ (ص ۷۲). موسیل، سیّاح پژوهشگر، این مسافتها را با بررسی جدید بر حسب کیلومتر چنین آورده است: بغداد ــ سیلحین ۲۶، سیلحین ــ انبار ۳۶، انبار ــ رب ۳۶، رب ــ هیت ۵۲، هیت ــ ناووسه ۳۵، ناووسه ــ آلوس ۲۸، که جمعاً ۲۱۳ که می‌شود (بستانی ف، ذیل آلوس).

از شهر آلوس دانشمندان و شاعران و بزرگانی برخاسته‌اند. از جملهٔ آنان در قدیم ابوعبدالله محمدبن حصن آلوسی طرسوسی محدّث (سمعانی، ۴۷) و مؤید آلوسی شاعر (د ۵۷۷ ق/ ۱۱۸۱م) است (ابن اثیر، ۸۳/۱). در زمانهای اخیر خاندان آلوسی (هم) از خاندانهای علمی مشهور بغداد است، که از جملهٔ آنان ابوالثناء شهاب‌الدین محمود و نعمان بن سید شهاب‌الدین محمود آلوسی است. آلوس کنونی تا چندی پیش تابع ناحیهٔ حدیثه در شهرستان عانه از استان دُلَیم بود، ولی اکنون جزء استان انبار (رَمادی) است. چنین می‌نماید که آلوس در ادوار گذشته شهری ساحلی بود که در اثر تغییرات رود فرات، که امری کاملاً متداول بوده، به جزیره مبدّل گشته است.

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *اللباب*، بغداد، مکتبة‌المثنی؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م، ص ۷۳؛ ابن رُسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م، ص ۱۰۷؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق، ۱۷۳/۱؛ بستانی ف؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش مارگلیوث، لیدن، ۱۹۱۲؛ سیوطی، جلال‌الدین، *لب‌اللباب*، بغداد، مکتبة‌المثنی؛ لسترنج، گ.، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش، ۱۸۸/۱؛ یاقوت، *معجم‌البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لیدن، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰م، ۶۶/۱.

جعفر شعار

آلوسی، خانواده‌ای بغدادی که از میانه‌های سدهٔ ۱۳ ق/۱۹م دانشمندانی بزرگ در فقه و تفسیر و ادب از آن برخاسته‌اند. نیای بزرگ این خاندان در سدهٔ ۷ق/۱۳م به هنگام حملهٔ هولاکوخان به بغداد، از این شهر گریخت و به آلوس (هم) رفت. اخلاف وی تا سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در آلوس ماندند و پس از آن به بغداد بازگشتند. از میان اعضای خاندان آلوسی این افراد را که از همه مشهورترند، بر حسب سال درگذشت نام می‌بریم:

۱. **سید محمود**، نسب او از پدر به امام حسین (ع) و از سوی مادر به امام حسن (ع) می‌رسد. به همین دلیل خانوادهٔ آلوسی به حسنیِ حسینی شهرت یافته است. سید محمود مردی ادیب و دانشمند بود. شهرت این خاندان خصوصاً از سید محمود آغاز می‌گردد.

۲. **علامه صلاح‌الدین سیدعبدالله** (د ۱۲۴۶ ق / ۱۸۳۰م)، مدرس بزرگ در جامع ابوحنیفه، و شاید رئیس مدرسان آنجا بود. وی در بغداد وفات یافت.

۳. **ابوالثّناء سید محمود شهاب الدین افندی** (۱۲۱۷ ـ ۱۲۷۰ ق / ۱۸۰۲ ـ ۱۸۵۴م)، فرزند صلاح الدین ملقب به شهاب آلوسی فقیه، مفسر، ادیب و مفتی بغداد. او از کودکی نزد پدر و جمعی از استادانِ ادب درس خواند و به سبب هوشمندی و داشتن حافظه‌ای قوی در کسب علم به سرعت پیش رفت، چنانکه در ۱۳ سالگی شرحی بر *قَطرُ النَّدیٰ* نوشت. سپس از بسیاری از عالمان مشهور بغداد اجازهٔ روایت یافت و خود در شمار استادان بزرگ در آمد و ملقب به «علامه» شد. آنگاه متولی مدرسهٔ مرجانیّهٔ بغداد و موقوفات آن گردید. سرانجام در ۱۲۴۸ ق / ۱۸۳۲م با آنکه او خود شافعی مذهب بود، به سبب اطلاع از فقه مذاهب دیگر، و شاید گرایش به آرای ابوحنفیه، مفتی پیروان مذهب حنفی شد. وی در همین مقام بود تا بر اثر مخالفت والی ترک بغداد، از کار برکنار شد و در ۱۲۶۲ ق / ۱۸۴۵م (و نه ۱۲۶۷ق چنانکه در *دائرة المعارف الاسلامیة*، ج ۱ آمده است) ــ احتمالاً به قصد شکایت و دادخواهی ــ از راه موصل، ماردین، دیاربَکْر، اَرزروم و سیواس به آستانه (استانبول) رفت. اما ظاهراً صدراعظم روی خوش به او نشان نداد و وی بدانچه می‌خواست، دست نیافت. با اینهمه سفر او بسیار پربار بود، زیرا با بسیاری از بزرگان علم دیدار کرد؛ از سلطان عبدالمجید نشان افتخار دریافت داشت و دو کتاب در باب این سفر نوشت. تاریخ بازگشت او رابه اختلاف، ۱۲۶۴ق / ۱۸۴۸م (زِرِکلی)، ۱۲۶۷ق / ۱۸۵۰م (مَرْدَم بَک) نوشته‌اند. وی در بغداد در گذشت. پیداست که آلوسی در روزگار خود، شهرتی عظیم کسب کرده بود. اشعاری که در مدح و رثای او سروده شده، به صورت کتابی تدوین شده است به نام *حدیقة الوَرْدفی مدایح ابی الثناء شهاب‌الدین محمود* (بستانی ف) که شاگردش ملا عبدالفتاح افندی معروف به شَوّاف‌زاده سروده است. آثار ستایش‌آمیز دیگری نیز در شرح احوال او نوشته شده است که از آن جمله می‌توان *أریجُ النَّد والعود فی ترجمة مولانا محمود* را نام برد که یکی دیگر از شاگردان وی آن را تألیف کرده است. شیخ عبدالباقی فاروقی عُمَری و عبدالغفار اَخْرَس از شاعرانی هستند که بیش از دیگران در مدح او شعر سروده‌اند (مردم بک). عزاوی نیز به مناسبت صدمین سال وفات شهاب آلوسی کتابی در شرح حال او نوشته و فهرست آثار او را گرد آورده و شرح حالی را که در مجموعهٔ عبدالغفار اخرس آمده، یاد کرده است. شهرت علمی آلوسی بیش‌تر به سبب تفسیر معروف *روح المعانی* است، اما وی عموماً به حوادث تاریخی علاقه نشان داده است و این امر از نامه‌ها و کتابهای تراجمی که از وی بر جای مانده، به خوبی پیداست. در زمینهٔ لغت نیز آثاری دارد که گویا از دوران جوانی اوست.

آثار: *الاجوبة العراقیة عن الأسئلة الایرانیة*، استانبول، ۱۳۱۷ ق؛ *الأجوبة العراقیة عن الأسئلة اللاهوریة*؛ *التبیان فی مسائل ایران*؛ *الحاشیة علی شرح ابن عصام فی الاستعارة*؛ *دقائق التفسیر*؛ *رسالة فی الامامة رداً علی الشیعة*؛ *الرسالة اللاهوریة*، بغداد، ۱۳۰۱ق/۱۸۸۳م؛ *روح‌المعانی*، مصر، ۱۳۰۱، ۱۳۱۰ق / ۱۸۸۳، ۱۸۹۳م در ۹ جلد؛ *شرح البرهان فی اطاعة السلطان*؛ *حاشیة علی شرح القطر*؛ *شرح درة الغواص فی اوهام الخواص* (*کشف الطرة*)؛ *شرح العینیة فی مدح سیدنا علی* (ع)، قاهره، ۱۲۷۰ق / ۱۸۵۳م، سنگی؛ *شرحُ علی میر ابی*

الفتح فی علم آداب البحث؛ شرحٌ علی حاشیة عبدالحکیم السیالکوتی فی علم المنطق؛ *شهی النغم*، در شرح حال شیخ الاسلام عارف حکمت؛ *الطراز المُذَهَّب فی شرح القصیدة الممدوح بها الباز الاشهب*، قاهره، ۱۳۱۳ق / ۱۸۹۵م؛ *غرائب الاغتراب و نزهة الالباب (نشوة الشمول و نشوة المدام)*، بغداد، ۱۳۲۷ق / ۱۹۰۹م؛ *الفیض الوارد فی الشیخ خالد*، قاهره، سنگی، ۱۲۷۸ق / ۱۸۶۱م، سربی، ۱۲۸۷ق / ۱۸۷۰م؛ *کشف الطرة عن الغرة*، دمشق؛ *مقامات*، در تصوف و عرفان، بغداد، ۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۶م؛ *نزهة الالباب*، در مباحثات علمی میان وی و شیخ الاسلام؛ *نشوة الشمول فی السفر الی اسلامبول*، بغداد، ۱۲۹۱ق/ ۱۸۷۴م؛ *نشوة المدام فی العود الی مدینة السلام*، بغداد، ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م (برای آگاهی از نسخه‌های خطی آثار او، نک: طلس، ۱۱۰، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۴؛ GAL, S II / 785-789; GAL, II, 498).

۴. عبدالرحمن (د ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م)، فرزند عبدالله صلاح الدین.

۵. محمد حمید (۱۲۶۲ - ۱۲۹۰ق / ۱۸۴۶ - ۱۸۷۳م)، فرزند ابوالثناء شهاب الدین.

۶. عبدالله بهاءالدین (۱۲۴۸ - ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۳۲ - ۱۸۷۴م)، فرزند ابوالثناء شهاب الدین.

۷. عبدالباقی سعدالدین (۱۲۵۰ - ۱۲۹۸ ق / ۱۸۳۴ - ۱۸۸۱م)، فرزند ابوالثناء شهاب الدین، فقیه، مفتی، ادیب و اصولی حنفی مذهب. او نزد پدر به آموختن پرداخت، سپس از دانشمند و صوفی معروف عیسی بَندنیجی، حدیث، تفسیر، ادبیات، فقه، اصول و کلام فرا گرفت. در بغداد منصب افتاء یافت و چندی بعد به حج رفت و از راه قاهره به بغداد بازگشت. در قاهره به خواهش یکی از علما به تألیف رساله‌ای در مناسک حج پرداخت و پس از بازگشت به بغداد، چندی بر مسند قضای کرکوک نشست و چون درگذشت در کنار مدفن پدرش به خاک سپرده شد.

آثار: *اسعد کتاب فی فصل الخطاب*؛ *اوضح منهج الی معرفة مناسک الحج*، قاهره، ۱۲۷۷ ق/ ۱۸۶۱ م؛ *البهجة البهیّة فی اعراب الآجرومیة*؛ *الفوائد الآلوسیة فی شرح الاندلسیة*، بغداد، ۱۳۱۲ ق / ۱۸۹۵ م؛ *الفوائد السعدیة فی شرح العضدیة*؛ *فیوضات القریحة فی شرح الصفیحة*؛ *القول الماضی فیما یجب للمفتی والقاضی* (برای آگاهی از نسخه‌های خطی آثار او، نک: کحاله، ۷۶/۵؛ GAL, II/788-789).

۸. ابوالبرکات نعمان خیرالدین، (۱۲۵۲ - ۱۳۱۷ ق/۱۸۳۷ - ۱۸۹۹ م)، فرزند ابوالثناء شهاب الدین، معروف به آلوسی و ابن‌آلوسی، واعظ، فقیه، متکلم، مدرس و قاضی حنفی مذهب. وی در بغداد نزد پدر و شاگردان بزرگ او ادبیات و فقه و حدیث و منطق آموخت، سپس به ریاضیات و علوم عقلی روی آورد و در نوجوانی دانشمندی نامور شد. چندی به تدریس پرداخت و آنگاه در چندین شهر عراق بر مسند قضا نشست. در ۱۲۹۵ ق/ ۱۸۷۸ م به عزم حج ترک قضا گفت و در نیمهٔ راه گویا به قصد چاپ تفسیر پدرش، *روح المعانی*، چندی در مصر توقف کرد. در ۱۳۰۰ ق/ ۱۸۸۲ م از راه شام و آناتولی به استانبول رفت و ۲ سال در آنجا بماند و از سوی دانشمندان گرامی داشته شد. آنگاه با چندین اجازهٔ علمی به زادگاه خود بازگشت و با لقب «رئیس المدرسین» در مدرسهٔ مرجانیة به تدریس پرداخت و تا پایان عمر کار تدریس و تألیف را فرو نگذاشت. خیرالدین شیفتهٔ دانش و دانشمندان، و عالمی باذوق بود. دیوان شعری نیز به او نسبت داده‌اند. او طی سالیان کتابخانهٔ گرانبهایی فراهم آورده بود که وقف مدرسهٔ مرجانیّه کرد (تیمور پاشا، ۳۰۸ - ۳۰۹). این کتابخانه بعداً به ادارهٔ اوقاف بغداد منتقل شد و اینک از گنجینه‌های معتبر این شهر به شمار می‌آید. او را زیر گنبد مدرسهٔ مرجانیه بخاک سپردند.

آثار: *الآیات البینات فی عدم سماع الاموات عند الحنفیّة السادات*، برلین، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ *الاجوبة العقلیة لأشرفیة الشریعة المحمدیة*، بمبئی، ۱۳۱۴ ق/۱۸۹۶ م؛ *الاجوبة النعمانیة عن الاسئلة الهندیة*؛ *الاصابة فی منع النساء من الکتابة*؛ *جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین*، مصر، ۱۲۹۸ ق/ ۱۸۸۱ م؛ *الجواب الفسیح لما لفقه عبدالمسیح*، لاهور، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ *العیون الحور فیما لنا من منظوم و منثور*؛ حاشیةٌ علی *شرح القطر*؛ *دیوان شعر*؛ *سلس الغانیات فی ذوات الطرفین من الکلمات*، بغداد، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ *شقائق النعمان فی رد شقاشق ابن سلیمان*، قاهره، ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۶ م؛ *غالیة المواعظ ومصباح المتعظ وقبس الواعظ*، مصر، ۱۳۰۱ ق/ ۱۸۸۴ م، ۲ ج؛ *تلخیص مطالع السعود*، از عثمان بن البصری، (برای آگاهی از نسخه‌های خطی آثار او، نک: طلس، صص ۵۶، ۵۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۶، ۱۷۳، ۱۷۹، ۲۳۰، ۲۵۵؛ GAL,II/787، تیمور پاشا، صص ۳۰۸، ۳۰۹).

۹. عبدالحمید (۱۲۳۲ - ۱۳۲۴ ق/۱۸۱۶ - ۱۹۰۶ م)، فرزند عبدالله صلاح‌الدین، معروف به ابن آلوسی، ادیب، شاعر، صوفی و متکلم شافعی مذهب. او هنوز به یک سالگی نرسیده بود که به بیماری آبله نابینا شد. در کودکی نزد پدر به تحصیل پرداخت و گویند در شش سالگی قرآن را از بر بود. پس از مرگ پدر، نزد برادرش شهاب‌الدین محمود شاگردی کرد. ۴۰ سال در خانه‌اش واقع در رُصافهٔ بغداد گوشه‌نشینی گزید و جز برای نماز جمعه و عیدین از خانه بیرون نمی‌رفت. گفته‌اند که در مدرسهٔ نجیبیّهٔ بغداد به تدریس می‌پرداخت و علی‌رضا پاشا والی بغداد در درس او حاضر می‌شد. در تصوف پیرو طریقهٔ نقشبندیه بود. مشایخ او در این طریقه، سید عبدالغفور بغدادی و شیخ عبدالقادر کردی بودند. عبدالحمید پس از ۲۰ روز بیماری درگذشت و در گورستان جنید واقع در کَرْخ بغداد به خاک سپرده شد. او کتابی در عقاید به نام *نثر اللآلی فی شرح نظم الامالی* دارد که تألیف آن در ۱۲۷۲ ق/۱۸۵۵ م پایان یافته و در بغداد در ۱۳۳۰ ق/۱۹۱۲ م چاپ شده است. دیوان شعری نیز از وی باقی مانده است.

۱۰. ثابت الدین محمد (۱۲۷۵ - ۱۳۲۹ ق/۱۸۵۸ - ۱۹۱۱ م)، فرزند نعمان خیرالدین، فقیه، قاضی و محدث. او نزد پدر و دانشمندان

دیگر به تحصیل پرداخت، سپس به تاریخ و سیر و ادبیات روی آورد. پس از چندی از پدر اجازهٔ روایت گرفت و بر مسند قضای نجف و کربلا و سلیمانیه و احساء نشست. ۲ بار حج گزارد و ۴ بار به استانبول رفت. مدتی مشاغل دولتی را به کنار نهاد و به کشاورزی پرداخت. سپس ریاست بلدیهٔ بغداد به او محول شد، اما به سعایت عبدالوهاب پاشا از کار برکنار گشت و به تبعیدگاه فرستاده شد، ولی چون به موصل رسید، سلطان عبدالحمید دوم فرمان داد، به بغداد بازگردد. پس از آن دوباره به کار زراعت پرداخت، اما توفیق نیافت و به استانبول رفت، سپس مسند قضای سلیمانیه را به او دادند و همان‌جا بود تا وفات یافت (الدجیلی، ۲۲۶ ـ ۲۳۳). تألیفی از او دیده نشده است.

۱۱. احمد شاکر (۱۲۷۵ ـ ۱۳۳۰ ق/۱۸۴۸ ـ ۱۹۱۱ م)، فرزند ابوالثناء شهاب‌الدین.

۱۲. علاءالدین‌علی (۱۲۷۶ ـ ۱۳۴۰ ق/ ۱۸۶۰ ـ ۱۹۲۲م)، فرزند نعمان خیرالدین. وی در بغداد تدریس می‌کرد. دو اثر از او باقی است: *الدر المنثور فی رجال القرن الثانی عشر والثالث عشر*، بغداد، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ *نظم مقدمة الآجرومیة فی علم النحو*، بیروت، ۱۳۱۸ ق/ ۱۹۰۰ م.

۱۳. محمد درویش (۱۲۹۳ ـ ۱۳۴۰ ق/۱۸۷۶ ـ ۱۹۲۲ م)، فرزند احمد شاکر، خطیب، واعظ و مدرس در بغداد. چند اثر از او باقی مانده که به چاپ نرسیده است مانند: *الفوائد فی الوعظ والارشاد*؛ *المحنة فی الوعظ والارشاد*.

۱۴. محمود شکری، جمال‌الدین ابوالمعالی (۱۲۷۳ ـ ۱۳۴۲ ق/ ۱۸۵۷ ـ ۱۹۲۴ م)، فرزند عبدالله بهاءالدین معروف به آلوسی زاده، مورخ، ادیب و لغوی شافعی مذهب. او ابتدا نزد پدر به آموختن قرآن و زبان و ادبیات عرب پرداخت. پس از مرگ پدر، نزد عمویش نعمان خیرالدین، تاریخ و سیر و ادبیات آموخت. سپس از شیخ اسماعیل موصلی، دانشهای معقول و منقول و فروع و اصول را فرا گرفت و به مرتبهٔ استادی رسید و در منزل و مسجد به تدریس پرداخت. در ۱۳۰۷ق/ ۱۸۸۹ م برای شرکت در کنگرهٔ شرق‌شناسی به استکهلم رفت و به سبب تألیف کتاب *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، به دریافت جایزه نایل شد. چون محمود شکری عقایدی در رد و طعن غالیان در حق اهل قبور ابراز کرد، مخالفانش به والی عراق شکایت بردند و او سلطان عبدالحمید دوم را از این واقعه آگاه ساخت. سلطان در ۱۳۲۰ ق/۱۹۰۲ م او را به دیار بکر تبعید کرد. در راه تبعید گاه به موصل رسید. عالمان و بزرگان شهر از رفتن او جلوگیری کردند و نامه‌ها به دربار سلطان نوشتند. اندکی بعد او را با احترام تمام به بغداد فراخواندند. با آغاز جنگ جهانی اول، از سوی دولت عثمانی مأمور شد به نزد عبدالعزیز آل سعود (که بعداً با عنوان پادشاه عربستان سعودی بر تخت نشست) برود و او را به یاری دولت عثمانی و برضد انگلستان برانگیزد. او از راه سوریه و حجاز به نزد امیر رفت (۱۳۳۳ق/۱۹۱۵ م)، اما امیر جواب مساعد نداد و پوزش طلبید. در ایامی که بغداد توسط ارتش انگلستان اشغال شده بود (۱۳۳۵ ق/۱۹۱۷ م) منصب قضا را به محمود شکری پیشنهاد کردند، ولی او نپذیرفت و تا پایان عمر هیچ شغلی قبول نکرد. تنها در آغاز تشکیل دولت عراق و پادشاهی فیصل اول در ۱۹۲۱ م، به عضویت «مجلس معارف» درآمد. وی سرانجام در بغداد درگذشت و در کنار مقبرهٔ جنید بغدادی به خاک سپرده شد.

آثار: آثار او در تاریخ و فقه و تراجم احوال و ادبیات به ۵۰ تألیف برمی‌آید که بسیاری از آنها به کوشش محمد بهجت الاثری به چاپ رسیده است. در میان افراد خاندان آلوسی آثار او از همه فراوان‌تر است: *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، بغداد، ۱۳۱۴ ق/ ۱۸۹۶ م؛ *تاریخ نجد*، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۴ م؛ *تاریخ مساجد بغداد و آثارها*، بغداد، ۱۳۴۶ ق/ ۱۹۲۷ م؛ *عادات العرب فی جاهلیتهم*، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۴ م؛ *الاسرار الالهیة؛ شرحٌ علی القصیدة الرفاعیة*، قاهره، ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۸ م؛ *الضرائر ومایسوغ للشاعر دون الناثر*، مصر، ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۲۶ م؛ *المسک الاذفر فی تراجم علماء بغداد فی القرن الثانی عشر و الثالث عشر*؛ *غایة الامانی فی الرد علی النبهانی*، کردستان، قاهره، ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م؛ *فصل الخطاب فی شرح مسائل الجاهلیة*، قاهره، ۱۳۴۷ ق/ ۱۹۲۸ م؛ *مادلّ علیه القرآن مما یعضد الهیئة الجدیدة القویمة البرهان*، دمشق، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ *مختصر التحفة الاثنی عشریة*، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م.

مآخذ: آلوسی، محمد شکری، *المسک الاذفر*، بغداد، ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۲۹ م، ۲۵/۱؛ همو، *بلوغ الارب فی احوال العرب*، به کوشش محمد بهجت الاثری، مصر، ۱۳۴۲ ق/۱۹۲۳م، مقدمه؛ ابوطیب، سید، *التاج المکلل*، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م، ۵۱۳/۲ ـ ۵۱۶؛ از هریه، فهرست، ۱۰۵/۲؛ بستانی ف؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، ۵۰۷/۱، ۴۹۵/۲، ۴۹۶؛ تیمور پاشا، احمد، *اعلام الفکر الاسلامی*، قاهره، ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۷ م؛ الدجیلی، کاظم، «ثابت الدین الآلوسی»، *لغة العرب (مجله)*، بغداد، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ تیموریه، فهرست، ۶/۳، ۷، ۱۰۰؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ سرکیس، جابی؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن المخطوطات*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م، ص ۵۶؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م، ۱۰۸/۷، ۱۰۹؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ کورکیس، عواد، *معجم‌المؤلفین العراقیین*، بغداد، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م، ۳۹۹/۳، ۴۰۰؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۵۹/۱، ۶۰، ۶۱؛ مردم بک، خلیل، *اعیان القرن الثالث عشر*، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م، صص ۴۷، ۵۰، ۷۵، ۱۵۲، ۲۲۸؛ نیز: GAL; GAL, S.

صادق سجادی

آلِ وَهْسودان، نک: جستانیان.

آلِ هارون، عنوانی است که یک بار در قرآن کریم (بقره/۲/۲۴۸) درمورد هارون بن عمران، برادر و وزیر موسی بن عمران (ع) به کار رفته است.

مفسران در این باره که مقصود از آل هارون چه کسانی هستند اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند مقصود از آل هارون، عده‌ای از پیامبران بنی اسرائیل از نسل یعقوبند که پس از هارون آمده‌اند (زمخشری، ۳۸۰/۱). برخی دیگر معتقدند که مراد از آن، پیروان هارون

و یا فرزندان وی‌اند (فخر رازی، ۱۹۱/۶؛ بیضاوی، ۱۳۰/۱). گفتهٔ دیگر آنکه مقصود از آل هارون شخص هارون است (طبرسی، ۳۵۳/۱؛ نیز نک: آل موسی).

مآخذ: بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ زمخشری، جارالله، *الکشاف*، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، قم، ۱۴۰۳ ق؛ فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*.

علی رفیعی

آلی و آلت، آلت در لغت به معنی «افزار»، و در اصطلاح اهل معقول واسطهٔ میان فاعل و منفعل و صانع و مصنوع است. این وساطت برای رسانیدن اثر فاعل به منفعل و صانع به مصنوع است، مانند تیشه که اثر درودگر را به چوب می‌رساند. در کتابهای فلسفی، گاهی کلمهٔ آلت را مجازاً بر منطق نیز اطلاق کرده‌اند چنانکه گفته‌اند: المنطق آلةٌ قانونیّةٌ (نصیرالدین، ۹/۱) و نیز گفته‌اند: «منطق آلت است مر جمله علوم را، از آن سبب که او را در دیگر علوم به کار آرند» (بهمنیار، ۵).

«آلی» یعنی چیزی که منسوب به آلت است، مانند «قانون آلی» که فنّ منطق است و «حرکات آلی» که جنبشهای صادر شده از اندامهاست و «موجودات آلی» یعنی جانورانی که واکنشهای ویژهٔ آنها از راه اندامها پدیدار می‌شود. در نوشته‌های دانشمندان اسلامی واژهٔ «آلی» دو کاربرد مهم دارد: یکی در مبحث تقسیم علوم به دو دستهٔ آلی و اصالی است و دیگری در علم‌النّفس. توضیح اینکه فراگرفتن هر دانشی یا برای خود آن دانش است و یا از این‌روست که وسیلهٔ فراگیری دانش دیگری است. دستهٔ نخست را علوم اصلی یا اصالی می‌گویند و دستهٔ دوم را علوم مقدّمی یا آلی. بنابراین، مقصود از علم آلی آن علمی است که مقدمه و واسطهٔ فراگیری دانش دیگری باشد مانند منطق که مقدمهٔ فلسفه است و علم اصول که مقدمهٔ فقه است. از سوی دیگر، گاهی فیلسوفان واژهٔ «آلی» را در تعریف نفس به کار برده‌اند: «حدّ نفس آن است که کمال اوّل است مر جسم طبیعی آلی را» (ابن‌سینا، ۱۱). این کاربرد از آنجاست که «آن جسم طبیعی، آلت باشد در افعال نفس که از او پدید آید» (همانجا). برخی از فیلسوفان مانند ملاّصدرا و حاج ملاهادی سبزواری برآنند که در این مورد مراد از آلی نسبت به آلت در معنای اعضا و جوارح نیست بلکه مقصود قوای خاصی است که در موجودات طبیعی هست. برای مثال: در گیاهان، مراد از آلت و آلی، قوهٔ تغذیه و تنمیه و تولید است؛ در حیوان، افزون بر اینها، قوهٔ احساس و ادراک و تخیّل نیز هست؛ در آدمی عقل نیز افزوده می‌شود که آلت اندیشیدن است. به دیگر سخن، در این موارد باید آلت را به منزلهٔ «قوا» درنظر گرفت نه به منزلهٔ «اعضا و جوارح» تنها.

مآخذ: ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، *رسالهٔ نفس*، به کوشش موسی عمید، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ بهمنیاربن مرزبان، *جام‌جهان‌نمای (ترجمهٔ التحصیل)*، به کوشش عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ تهانوی، محمدبن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش آلویس اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م، صص ۸۸ ـ ۸۹؛ جرجانی، سیدشریف، *التعریفات*، استانبول ۱۲۸۳ق، ص ۲۲؛ سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح منظومه*، تهران، ۱۲۹۸ق، صص ۶، ۲۸۵؛ شهابی، محمود، *رهبر خرد*، تهران، ۱۳۱۳ ش، صص ۲ ـ ۴؛ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *اسفار*، تهران، ۱۳۷۸ق، ۱۷/۸؛ نصیرالدین‌طوسی، محمدبن‌محمد، *شرح‌الاشارات والتنبیهات*، تهران، ۱۳۷۷ق، ۹/۱ ـ ۱۰.

بخش فلسفه و کلام

آلِ یاسین، یا اِلیاسین، اصطلاحی برگرفته از آیه‌ای که یک‌بار (امّا نه دقیقاً به این شکل) در قرآن مجید به کار رفته است: «سَلامٌ عَلیٰ اِلْیاسینَ» (صافّات / ۳۷ / ۱۳۰). قاریان و مفسّران این واژه را به چند گونه خوانده‌اند. عامهٔ قرّاءِ مکّه و بصره و کوفه آن را الیاسین (به کسر الف) و عامّهٔ قرّاءِ مدینه آل‌یاسین قرائت کرده‌اند (طبری ۶۱/۲۳). ۱. الیاسین به دو مفهوم گرفته شده است: الف ـ الیاسین، واژه‌ای و تلفظی دیگر از الیاس است، مانند میکال و میکائیل و میکائین و سیناء و سینین. به گفتهٔ ابن‌جنّی، این گونه تلفظ در میان اعراب رایج بوده است (قرطبی، ۱۲۰/۵). بنابراین، الیاسین همان الیاس است و درود خداوند نیز بر خود اوست (طبری، همانجا)؛ ب ـ الیاسین، به گفتهٔ زجّاج جمع الیاس است و یاءِ نسبت در آن حذف شده است و مقصود از آن خود الیاس و پیروان اوست (طبرسی، ۸۱/۵؛ مجلسی، ۳۹۲/۱۳)؛ ۲. آل‌یاسین که مرکب از دو واژهٔ آل و یاسین است و به سه مفهوم گرفته شده است: الف ـ یاسین پدر الیاس است (زمخشری، ۳۵۲/۳) و آل، خاندان یاسین که مقصود خود الیاس است (بیضاوی، ۲۹۹/۲)؛ ب ـ یاسین (یٰس) نام سوره یا قرآن است و آل‌یاسین اهل قرآن و مؤمنان به کتاب خداست (طبرسی، ۸۲/۵؛ فخر رازی، ۱۶۲/۲۶)؛ ج ـ یاسین نام حضرت محمد (ص) و آل، خاندان اوست (طبرسی، ۸۲/۵). ابن عباس گوید: ما آل محمّد آل یاسینیم (سیوطی، ۲۸۶/۵) که آل محمّد در قول ابن‌عباس در معنی اعم به کار رفته است؛ و نیز از حضرت علی (ع) با اسنادش نقل شده است که فرمود در آیهٔ «سلام علی آل یاسین»، یاسین محمّد (ص) و ما آل یاسینیم (حسکانی، ۱۰۹/۲ ـ ۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۵۹/۱۷).

مآخذ: بیضاوی، عبدالله‌بن عمر، *انوارالتنزیل*، مصر، ۱۳۸۸ ق؛ حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ ق؛ زمخشری، جارالله، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفة؛ سیوطی، جلال‌الدین، *الدّرّالمنثور*، قم، ۱۴۰۴ق؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، بیروت، مکتبة‌الحیاة؛ طبری، محمدبن جریر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۰ق، ۲۳ / ۶۲؛ فخررازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاءالتراث‌العربی؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش محمد محمدحسنین، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۱۹/۱۵؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۳۹۳/۱۳.

علی رفیعی

آلِ یَعقوب، عنوانی‌که در قرآن‌کریم دوبار دربارهٔ یعقوب پیامبر (اسرائیل) به کار رفته است، بدین‌گونه: «تعبیر خواب تو این است که خدا تو را بر خواهد گزید و تأویل رویدادها خواهد آموخت و نعمت خود را بر تو و آل یعقوب تمام خواهد کرد چنانکه آن را از پیش بر پدران تو ابراهیم و اسحاق تمام کرد. همانا پروردگار تو دانا و فرزانه است» (یوسف / ۶/۱۲)؛ «خدایا مرا از نزد خویش فرزندی ببخش که

از من و آل یعقوب میراث برد، و او را ای پروردگار من پسندیده گردان» (مریم / ۱۹/۵، ۶).

این عنوان ویژهٔ قرآن است و در کتابهای عهدین چنین تعبیری نیست. مفسران قرآن در اینکه منظور از آل یعقوب چه کسانی هستند آراء گوناگون دارند. برخی گفته‌اند مقصود همهٔ افراد منسوب به یعقوبند که بنابر آیهٔ اول، خدا نعمت خود را بر آنان تمام کرده است چه آنان که از نسل وی بودند و چه آنان که چنین نبودند (زمخشری، ۴۴۵/۲). برخی مقصود از آن را ۱۲ پسر یعقوب (یوسف و برادرانش) دانسته‌اند (طبرسی، ۲۱۰/۵). پاره‌ای از مفسران گفته‌اند آل‌یعقوب عبارتند از یعقوب و همسر و ۱۱ پسرش که یوسف آنها را در خواب به هیأت خورشید، ماه و ستارگان دیده بود (طباطبایی، ۸۲/۱۲). گفتهٔ دیگر این است که مقصود از «یعقوب» در این عنوان، یعقوب پیامبر (اسرائیل) نیست، بلکه مقصود یعقوب بن‌ماتان برادر عمران‌بن ماتان پدر مریم است (قرطبی، ۸۲/۶).

در صورتی که مقصود از آل‌یعقوب همهٔ افراد منسوب به یعقوب پیامبر (اسرائیل) باشد، معروف‌ترین افراد آل‌یعقوب که همهٔ آنها به مقام نبوت رسیده‌اند و برخی مقام فرمانروایی نیز داشته‌اند، اینانند: یعقوب، یوسف، موسی، هارون، شعیب، داوود، سلیمان، اسباط، زکریا، یحیی و عیسی. مریم بنت عمران، مادر عیسی نیز از آل‌یعقوب است.

مآخذ: زمخشری، جارالله، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفة؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، ۱۳۹۱ق، ۸۴/۱۱؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م.

محمد مجتهد شبستری

آلِ یَقْطین، خاندانی علمی و سیاسی شیعی در سدهٔ ۲ق / ۸م. مشهورترین چهره‌های این خاندان دو تن هستند:

۱.**ابوالحسن یقطین بن‌موسی بغدادی**(د۱۸۶ق/۸۰۲م)، محدّث و از کارگزاران خلافت عبّاسیان. او در کوفه زاده شد و در همان جا زیست. به دلیل مخالفت با امویان و هواخواهی از عباسیان از سوی مروان حمار (د ۱۳۲ق / ۷۴۹م) تعقیب شد. و از این رو همراه خانواده‌اش به مدینه گریخت. پس از سقوط امویان و قدرت یافتن عباسیان به بغداد آمد. هنگامی که مروان، ابراهیم امام (د ۱۳۱ق / ۷۴۸م) را دستگیر و زندانی کرد، پیروان او اندیشیدند که پس از کشته شدن وی از چه کسی فرمان برند. یقطین به عنوان بازرگان از خلیفه خواست اجازه دهد وی با ابراهیم، که به او بدهکار است، دیدار کند و طلب خود را بخواهد. خلیفه پذیرفت. او هنگام دیدار با ابراهیم با رمز گفت: ای دشمن خدا، پس از تو اموالم را از چه کسی بخواهم؟ گفت: از ابن حارثیّه (این، اشاره به سفّاح برادرش بود). یقطین پیام را دریافت. از این رو، پس از کشته شدن ابراهیم امام، پیروان او با ابوالعباس سفّاح بیعت کردند (ابن کثیر، ۱۸۸/۱۰). این ماجرا نقش مهم او را در قدرت یافتن عباسیان می‌نمایاند. یقطین که هوشمند بود و از درایت سیاسی و قدرت جنگاوری کافی بهره داشت، نزد دو تن از نخستین خلفای عباسی (ابوالعبّاس سفّاح: ۱۰۴ ـ ۱۳۶ ق / ۷۲۲ ـ ۷۵۳م و ابوجعفر منصور: ۹۵ ـ ۱۵۸ق / ۷۱۳ ـ ۷۷۴م) پایگاهی بلند یافت. در ۱۶۷ق/۷۸۳م که خلیفه مهدی عبّاسی (۱۲۷ ـ ۱۶۹ق/ ۷۴۴ ـ ۷۸۵م) فرمان داد مسجدالحرام در مکه و مسجدالنّبی در مدینه بازسازی شود و گسترش یابد، یقطین از سوی خلیفه مأمور اجرای این فرمان گردید (ابن تغری بردی، ۵۲/۲؛ ابن جبیر، ۶۸). ابن اثیر این رویداد را در ۱۶۴ ق / ۷۸۱م می‌داند (۷۶/۶). با اینکه برخی دربارهٔ شیعی بودن او تردید کرده‌اند، شیعه بودن او قطعی می‌نماید (مامقانی، ۳۳۳/۳؛ خویی، ۲۳۶/۱۲). به گزارش بیش‌تر محدّثان و مورخان شیعی، او در پنهان با امام جعفر صادق (ع) (۸۰ یا ۸۳ ـ ۱۴۸ق/ ۶۹۹ یا ۷۰۲ ـ ۷۶۵م) پیوند ارادات داشت و حقوق اموال را به آن حضرت می‌پرداخت. سرانجام نزد منصور و مهدی از او سعایت شد، اما آسیبی به او نرسید (ابن ندیم، ۳۱۴). می‌توان این احتمال را پذیرفت که با وجود شیعی بودن یقطین، حضور او در دستگاه خلافت، به دلایل خاص سیاسی و ضرورتها با اشارهٔ امام صادق (ع) باشد. وی در بغداد درگذشت.

۲. **علی بن یقطین** (۱۲۴ ـ ۱۸۲ق / ۷۴۲ ـ ۷۹۸م)، محدّث، فقیه، متکلّم و از بزرگان شیعی. وی در کوفه زاده شد و همراه پدر به مدینه هجرت کرد و پس از آن به بغداد آمد. در آغاز به داد و ستد ابزار (نوعی ادویه) می‌پرداخت (طوسی، *اختیار*، ۲۰۳)، سپس در دستگاه خلافت عبّاسیان راه یافت و از کارگزاران مهدی عباسی (طبری، ۵۲۲/۳) و از نزدیکان خلیفه هارون الرشید (د ۱۹۳ق/۸۰۹م) گردید. در شیعی بودن او تردید نیست، اما مذهب او همانند پدرش از نظر عباسیان پنهان بود. وی با امام موسی کاظم (ع) (۱۲۸ ـ ۱۸۳ق/۷۴۶ ـ ۷۹۹م) ارتباط نزدیک داشت و نزد آن امام از اعتبار بسیاری برخوردار بود. نویسندگان شیعی بر این باورند که او به توصیهٔ امام کاظم (ع) در دستگاه خلافت باقی ماند تا از ستمدیدگان پشتیبانی کند و یاور شیعیان باشد (امین، ۳۷۱/۸). از این رو بارها دربارهٔ مذهب و ارتباط او با امام کاظم (ع) به هارون سعایت شد، ولی گزندی به او نرسید. در مورد ایمان و پارسایی علی بن یقطین روایات بسیاری آمده است، از جمله اینکه امام کاظم (ع) بهشت را برای او تضمین کرده است (طوسی، *اختیار*، ۲۰۴ ـ ۲۰۵).

او از راویان موثّقی است که یک حدیث از امام صادق (ع) و احادیث بسیاری از امام کاظم (ع) نقل کرده است و راویان متعددی از وی روایت کرده‌اند. کتابهایی به او منسوب است (طوسی، *فهرست*، ۲۳۴). او در زمانی که امام کاظم زندانی بود در بغداد در گذشت.

خزیمه، یعقوب و عبید، سه فرزند دیگر یقطین، نیز از راویان حدیث و از اصحاب امام کاظم (ع) بوده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۳ق، ۲۲/۶، ۶۳، ۱۶۹؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، مصر، ۱۳۸۳ق، ۱۲۰/۲؛ ابن جبیر، محمدبن احمد، رحلة،

بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن فارسی، محمد حسن، *روضة الواعظین*، قم، ۱۳۸۶ق، ص ۲۱۵؛ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، مصر، ۱۳۵۱ق، ۱۸۹/۱۰؛ ابن ندیم، *فهرست*، بیروت، ۱۳۷۷ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ حلّی، علی بن داوود، *الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش، ص ۲۵۳؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق، ۴۹/۷ ـ ۵۰، ۶۰/۱۱ ـ ۶۱، ۲۲۷/۱۲ ـ ۲۴۰، ۱۵۳/۲۰ ـ ۱۵۴، ۱۵۹؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۳۸۹ق، ۲۷۴/۹؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ق، صص ۳۸۷ ـ ۳۹۰؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، بیروت، ۱۳۹۹ق، صص ۲۹۳ ـ ۲۹۴؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱م، ج ۳، فهرست؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، ۱۳۴۸ ش، ص ۲۰۳؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش، صص ۱۹۹، ۲۳۵؛ غروی حایری، محمدبن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۶۰۹/۱ ـ ۶۱۰، ۳۵۱/۲؛ قمی، عباس، *سفینة البحار*، بیروت، دارالمرتضی، ۲۵۲/۲؛ مامقانی، حسن بن عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق، ۳۹۸/۱، ۲۳۷/۲، ۳۱۵ ـ ۳۱۷؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق، ۸۵/۴۸، ۱۳۷ ـ ۱۳۹، ۱۷۸، ۱۷۹؛ نوری، میرزا حسن، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۳ ق، ۶۳۰/۳.

حسن یوسفی اشکوری

آماری، میکله بندتوگائتانو[1] (۱۸۰۶ ـ ۱۸۸۹ م)، خاورشناس، مورخ، سیاست پیشه، دولتمرد و میهن‌پرست ایتالیایی در سدهٔ ۱۹م.

زندگی: میکله در ۷ ژوئیهٔ ۱۸۰۶ م در پالرمو[2] (سیسیل) به دنیا آمد. پدرش فردیناندو آماری از سیاستمدارانی بود که در ۱۸۲۲ م به سبب دست داشتن در یک توطئهٔ سیاسی به ۳۰ سال زندان محکوم شد (درنبورگ، 93؛ بدوی، ۳۳). آموزش رسمی میکله منحصر به مقدماتی بود که در نوبارگی به طور خصوصی نزد چند کشیش کم ایمان آموخت و نیز مطالبی بود که طی ۴ سال تحصیل دبیرستانی فرا گرفت (آماری، «یادداشتها»[3]، 369 - 368؛ درنبورگ، 95 - 94؛ تومازینی، 271 به بعد). هنگامی که پدرش به زندان افتاد، به سبب نابسامانی روزگار و پریشانی احوال خانوادگی و سختی زندگی، ناچار شد دنبالهٔ آموزش دورهٔ متوسطه را رها کند و به تأمین هزینهٔ زندگی خانواده ــ که از خود وی و مادر و خواهر و دو برادر کوچکش تشکیل می‌شد ــ بپردازد (بدوی، همانجا). آماری در این زمان هیچ گاه از خواندن باز نایستاد، چنانکه نه تنها با ادبیات لاتین و ایتالیایی، بلکه با ادبیات انگلیسی و زبان فرانسه هم‌کم وبیش آشناشد (درنبورگ، 102؛ دوگا I/12 به‌بعد). او در ۱۸۲۸م به شغل کم اهمیتی در وزارت داخلهٔ دولت مستعجل سیسیل تن درداد. در ۱۸۳۷ م در جریان گسترش وبا در پالرمو، به بهداشت عمومی کمک کرد و خدمات ارزنده‌ای انجام داد (بدوی، همانجا؛ درنبورگ، 103) و در همان سال در دادگستری ناپل به کار مشغول شد (همو، 96). در ۱۸۴۲ م از سوی حکومت بوربونها[4] در ناپل زیر پیگرد قرار گرفت. پس نهانی گریخت و با زحمت بسیار خود را به فرانسه رساند. در پاریس پناهندگان ایتالیایی و برخی از اندیشه‌وران فرانسوی، از آن میان الکساندر دوما[5]، میشله[6]، تی‌یر[7] و ژوزف توسن رنو[8] (۱۷۹۵ ـ ۱۸۶۷ م)، به گرمی از وی استقبال کردند (درنبورگ، 112). آماری در ۳۶ سالگی در فرانسه به فراگیری زبان و ادبیات عرب نزد رنو و دو عربی‌دان دیگر، نوئل دِ ورژه[9] و بارون مک‌گوکن دوسلان[10] (۱۸۱۰ ـ ۱۸۷۸ م)، که پرورش یافتگان مکتب سیلوستر دوساسی[11] (۱۷۵۸ ـ ۱۸۳۸ م) بودند، پرداخت و در این یادگیری چنان کوشا بود که توانست در ۱۸۴۵ م دو مقاله به این زبان با ترجمهٔ فرانسوی آن به چاپ رساند.

در ۱۸۴۸ م که انقلاب صنعتی و در پی آن انقلاب اجتماعی سراسر اروپا را فرا گرفت، میکله به سیسیل بازگشت و سیسیلیان او را به نمایندگی کمیتهٔ انقلابی خویش برگزیدند. سپس به مقام وزارت دارایی رسید که بنا به گمان او «مدت ۵ ماه وی شاهد کشمکش طولانی بود که در میان دو گروه از مردم که رفته رفته خشمگین‌تر می‌شدند، جریان داشت: گروهی که می‌بایست بودجه را از دسترنج خود فراهم سازند و گروهی که می‌خواستند هزینهٔ زندگی خود را از بودجه به دست آورند» (بدوی، همانجا). میکله همراه با دیگر وزیران، از پذیرفتن حقوق ویژهٔ سران دولت سر باز زد و بیهوده کوشید تا از حکومت جمهوری فرانسه برای سیسیل کمک بگیرد. به سبب ناکامی در این کار و نیز به سبب شکستهایی که دامنگیر آزادیخواهان سیسیل شد، در ۱۸۴۹ م به پاریس بازگشت و خود را وقف پژوهشها و بررسیهای علمی کرد. در ۱۸۶۰ م انستیتوی آموزش عالی[12] در شهر فلورانس که در آن زمان پایتخت موقت ایتالیا بود، بنیاد یافت. آماری را به استادی آن مؤسسه دعوت کردند و کرسی زبان عربی را به وی سپردند (درنبورگ، 169). بدین سان، باز آماری فرانسه را ترک کرد. بازگشت آماری به ایتالیا این بار با پیروزی جوزپه گاریبالدی[13] (۱۸۰۷ ـ ۱۸۸۲ م)، کاوور[14] (۱۸۱۰ ـ ۱۸۶۱ م) و آغاز به تخت نشستن ویکتور امانوئل[15] به سلطنت پارلمانی، همزمان بود. در ۱۸۶۱ م در نخستین مجلس شورای ایتالیا به نمایندگی انتخاب شد و سپس در رژیم جدید تا ۱۸۶۴ م وزارت آموزش را داشت (همو، 185). پس از فروپاشی کابینه در ۱۸۶۴م تدریس زبان عربی را از نو به عهده گرفت و دیری نپایید که از آن چشم پوشید و یکسره به نوشتن روی آورد (دوگا، I/15-24؛ بدوی، همانجا). در ۱۸۴۵ م در ۵۹ سالگی با یک دختر فرانسوی ازدواج کرد و از او ۳ فرزند یافت. در ۱۸۷۸ م ریاست چهارمین کنگرهٔ بین‌المللی خاورشناسان را در فلورانس به عهده داشت. همچنین در پنجمین کنگرهٔ مذکور در ۱۸۸۱م در برلین شرکت کرد. در سالهای آخر زندگی هم میهنانِ حق‌شناس وی و برخی از محافل علمی خارجی از او قدردانیها کردند (درنبورگ، 104) که از جملهٔ آنها اعطای دکترای افتخاری از دانشگاههای لیدن، توبینگن و استراسبورگ بود (دانکونا، II/395؛ درنبورگ، 229). میکله در ۱۱ ژوئیهٔ ۱۸۸۹ م در فلورانس درگذشت.

فعالیتهای سیاسی: توجه و علاقهٔ آماری به تاریخ نویسی و سپس

1. Amari, Michele Benedetto Gäetano 2. Palermo 3. Appunti autobiografici 4. Bourbon 5. Alexandre Dumas 6. Michelet 7. Thiers 8. Joseph – Toussaint Reinaud 9. Noël Des Vergers 10. Baron Mac Guckin de Slane 11. Silvestre de Sacy 12. Istituto d'insegnamento superiore 13. Giuseppe Garibaldi 14. Cavour 15. Victor Emmanuel

به آموزش زبان عربی و سرانجام به اسلام‌شناسی، انگیزه‌ای صرفاً میهنی و سیاسی داشت (درنبورگ، 115,120,125,128؛ آماری، «نامه‌نگاری»[1]، I/255؛ همو، «نبرد نماز شامگاهان سیسیل»[2]، I/VIII). آماری در جوانی خواستار سرسخت استقلال زادگاه خود، سیسیل بود. از این رو به پژوهش در بارهٔ تاریخ سرزمین و نیاکان خود علاقه‌مند و کنجکاو شد و می‌خواست از مطالعهٔ تاریخ ادوار گذشته، رهنمونهایی برای بهبود حال و اعتلای آیندهٔ میهن و ملت خویش بیابد. در تاریخ پر آشوب ایتالیا در سدهٔ ۱۹ که در نتیجهٔ خواسته‌ها و مداخلات برخی از دولتهای توسعه‌طلب آن روزگار و ستمگری حاکمان محلی آنان، شورشهای آزادیخواهانهٔ مردم و جز آن، سخت گرفتار پریشانی سیاسی و انحطاط شده بود، آماری بیش‌تر با قلم و گفتار خود، نخست برای استقلال وطن خویش سیسیل و سپس با داشتن تجارب اجتماعی و فرهنگی و سیاسی، برای کسب وحدت و استقلال سراسر ایتالیا، فداکاری کرد (تومازینی، 311؛ درنبورگ، 123-122). سرانجام ایتالیا در ۱۸۶۱ م به حکومت پارلمانی رسید و بدین سان آرمان آماری ــ یکپارچگی ایتالیا، رهایی از سلطهٔ بیگانگان، آزادی فکری و مذهبی و سیاسی ــ تحقق یافت. هموطنان و همرزمان او نیز بارها با انتخاب وی به مقامهای کشوری، چون وزارت آموزش و سناتوری، وی را تأیید کردند و میهن‌پرستی، رزمندگی، پاکدامنی سیاسی، کار آزمودگی و دانش او را ستودند.

آثـــار: فهرست کامل آثار وی در یادنامه‌ای که تحت عنوان «صدمین زادروز تولد میکله آماری»[3] انتشار یافت، آمده است. در اینجا به برخی از تألیفات مشهور او اشاره می‌شود.

الف ـ کتابها: ۱. «دوره‌ای از تواریخ سیسیل در سدهٔ ۱۳»[4]، ۱۸۴۲م. نخستین اثر ارزشمند آماری در بارهٔ سرزمین نیاکانی اوست. این کتاب بعدها با عنوان «نماز شامگاهان سیسیل»[5] مشهور شد، و با افزوده‌ها و ویرایشهای پیاپی تا پایان زندگی نویسنده ۹ بار به چاپ رسید. چاپ نهم و آخرین آن در ۱۸۸۵ م با چاپ نخستین تفاوت بسیار دارد. موضوع کتاب بررسی پیشینهٔ قیام مردم به تنگ آمدهٔ سیسیل در برابر سلطنت بیدادگرانهٔ شارل دانژو[6] (۱۲۲۶ ـ ۱۲۸۵م) برادر لوئی نهم پادشاه فرانسه بر این شهر است. قیام بر ضد ستمگری دست نشاندگان فرانسوی شاه انجام گرفت و به صورت کشتار شوالیه‌های فرانکی با نخستین زنگ ناقوس کلیسای پالرمو برای دعوت مردم به نماز و دعای عشاء در شامگاه ۳۰ مارس ۱۲۸۲ م آغاز شد (درنبورگ، 107-106). این جنگ در سراسر ماه آوریل ادامه یافت وهمهٔ سیسیل را فرا گرفت. در این جریان ۸٬۰۰۰ فرانسوی کشته شدند. طراح کشتار خوان دوبروتیدا بود که همدست پطرس آرگونی (رقیب شارل دانژو) به شمار می‌رفت. گویا زمان اجرای طرح از پیش تعیین شده بود، اما نظر پذیرفتنی‌تر آن است که سیسیلیانِ به جان آمده از ستمهای شارل دانژو و چیرگی فرانسویان، نخستین فرصت مناسب برای انقلاب را غنیمت شمردند و به این کشتار دست یازیدند. این ماجرا هنگامی پیش آمد که شخصی به نام دروه[7]، درست زمانی که مردم برای گزاردن نماز شامگاه به کلیسای مونرئال[8] می‌رفتند، به یک بانوی سیسیلی دشنام داد و در نتیجه آتش کینهٔ مردم زبانه کشید و اینان فرانسویان بی‌سلاح را غافلگیر کردند و مردان و زنان و کودکان آنان را کشتند (بدوی، ۳۴). آماری از این رویداد تاریخی نتیجه می‌گیرد که پایداری مردم در این قیام خونین بود که سرانجام منجر به بستن پیمان ۱۳۰۲ م و تضمین استقلال سیسیل گردید. اشارات این کتاب به اوضاع سیسیل در ۱۸۴۲م و استیلای بیدادگرانهٔ حکام بوربونی ناپل بر آن جزیره چنان آشکار بود که حکومت ناپل آماری را آشوبگری استقلال‌طلب تشخیص داد و حکم دستگیری و محاکمهٔ او را صادر کرد. آماری به پاریس رفت. ویرایش جدید کتاب او این بار با عنوان کامل آن «نبرد نماز شامگاهان سیسیل یادوره‌ای از تواریخ سیسیل درسدهٔ ۱۳»[9] در۱۸۴۳م درفرانسه به‌چاپ رسید(درنبورگ، 113، حاشیهٔ۱). ترجمهٔ فرانسوی کمابیش مغلوط آن را دوتن از فرانسویان به عنوان نوشتهٔ خودشان منتشر کردند[10]؛ ۲. «تسلیات سیاسی ابن‌ظفر»[11]، ۱۸۵۱ م، ترجمه‌ای به زبان ایتالیایی از کتاب *السُلوان المُطاع فی عُدوان الاتباع* ابن ظفر (۴۹۷ ـ ۵۶۵ ق / ۱۱۰۴ ـ ۱۱۷۰ م) نویسندهٔ سیسیلی مسلمان است؛ ۳. «تاریخ مسلمانان سیسیل»[12]، فلورانس، ۱۸۵۴ ـ ۱۸۷۳ م، در ۳ جلد. انگیزهٔ میهن پرستی، آماری را در دوران پناهندگی در پاریس به بررسی تاریخ سیسیل در دوران فرمانروایی مسلمانان واداشت. آماری سالیان دراز برای تألیف این کتاب رنج برد. سرانجام جلد نخست آن در ۱۸۵۴ م انتشار یافت (گابریلی، 89). نویسنده در این کتاب به بررسی دورهٔ ۳۰۰ سالهٔ فرمانروایی مسلمانان بر آن جزیره پرداخته و جنبه‌های تاریک آن دوره از تاریخ را روشن ساخته است. آماری پیش از فرار به فرانسه، ترجمهٔ فرانسوی را که نوئل دِ ورژه از قسمتهای مربوط به تاریخ سیسیل در روزگار فرمانروایی مسلمانان از کتاب *العبر*[13] ابن خلدون (د ۸۰۸ ق / ۱۴۰۵ م) انجام داده، دیده بود. وی در این کتاب تاریخ سیسیل را از دوران بیزانس تا پایان فرمانروایی خاندان اشتاوفن بررسی کرد (همو، 91 ـ 90؛ بدوی، ۳۴). در همین دوران بود که فرمانروایی مسلمانان از ۲۱۲ تا ۴۸۳ ق / ۸۲۷ تا ۱۰۹۰ م ادامه یافت. آماری برای تألیف این اثر از کتابها و اسناد و نقوش و سکه‌ها بهره

1. *Carteggio* 2. *La guerra del vespro siciliano* 3. *Centenario della nascita di Michele Amari.* 4. *un periodo delle istorie siciliano del secolo XIII.* 5. *Vespro Siciliano.* 6. Charle d'anjo 7. Drovet 8. Monreal 9. *La Guerra del Vespro silciliano o un periodo delle istorie siciliano del secolo XIII.* 10. *Les Vêpres siciliennes, ou Histoie d'Italie au XIII ème siècle.* 11. *Conforti politici di Ibn Zafer.* 12. *storia dei Musulmani di Sicilia.* 13. *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites et de la Sicile sous la domination musulmane.*

جست. جلد دوم در ۱۸۵۸ م و جلد سوم در ۱۸۷۲ م انتشار یافت. کارلوآلفونسو نلینو[1] (۱۸۷۲ - ۱۹۳۸ م) یادداشتهای ارزنده‌ای بر چاپ دوم آن افزوده است. هارتویگ درنبورگ[2] (۱۸۴۴ - ۱۹۰۸ م) این کتاب را یک شاهکار علمی و ادبی دانسته است؛ ۴. «تاریخ قرآن»[3]. در ۱۸۵۹ م آماری که به سبب پژوهش در دست نوشته‌های عربی تاریخی اسلامی، خود را اسلام شناس نیز می‌دانست، در مسابقهٔ پیشنهادی فرهنگستان کتیبه‌ها و ادبیات[4] فرانسه دربارهٔ تاریخ قرآن شرکت کرد. برخلاف انتظار آماری و استادش رنو که گمان می‌کرد شاگرد و دست پروردهٔ او همانندی نخواهد داشت و یگانه برندهٔ جایزهٔ (۳۰،۰۰۰ فرانک به پول آن روز) خواهد شد، در آن پیشنهاد دو پژوهندهٔ آلمانی یعنی تئودور نلدکه[5] (۱۸۳۶ - ۱۹۳۰ م) و آلویس اشپرنگر[6] (۱۸۱۳ - ۱۸۹۳ م) نیز درخشیدند و فرهنگستان ناچار جایزه را به تساوی میان آن سه تقسیم کرد. از پژوهشهای این سه تن تنها پژوهش نلدکه دیرتر به طور مستقل به چاپ رسید. آماری نوشتهٔ خود را در خورِ انتشار ندانست (درنبورگ، 163 - 162)؛ ۵. «نقشهٔ تطبیقی سیسیل نوین با سیسیل سدهٔ ۱۲ از روی نوشتهٔ ادریسی و دیگر جغرافی نویسان عرب»[7]، ۱۸۵۹ م؛ ۶. «اسناد عربی نگاهداری شده در بایگانی سلطنتی فلورانس»[8]، فلورانس، ۱۸۶۳ م؛ ۷. «گور نوشته‌های عربی سیسیل»[9]، پالرمو، ۳ جلد، ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲ م؛ ۸. «کتاب الرُّجاری»[10]، رم، ۱۸۷۸ - ۱۸۸۳م. این کتاب برگرفته از نزهة المشتاق ابوعبدالله محمد بن محمد، مشهور به شریف ادریسی (۴۹۳ - ۵۶۰ ق/ ۱۱۰۰ - ۱۱۶۵ م) است. آماری بخش ویژهٔ ایتالیا را به همراه شاگردش چلستینو اسکیاپارلی[11] (۱۸۴۱ - ۱۹۱۹ م) منتشر ساخت (گابریلی، 94، حاشیهٔ ۲). این کتاب شامل دانسته‌هایی دربارهٔ بسیاری از کشورهای مسیحی است. متن عربی در ۱۸۷۸ م و ترجمهٔ ایتالیایی آن در ۱۸۸۳ م انتشار یافت؛ ۹. «خاطره‌های تازهٔ عربی از تاریخ جنوا»[12]، جنوا، ۱۸۸۳ م. کتابی است دربارهٔ آثار و نتایج حملات عربها به بندرهای ایتالیا.

ب ـ مقاله‌ها: ۱. «وصف پالرمو در میانه‌های سدهٔ ۱۰ م»[13] برگرفته از کتاب *المسالک و الممالک* ابن حوقل (د ۳۶۷ ق / ۹۷۸ م)، متن و ترجمهٔ فرانسوی، JA، ۱۸۴۵ م؛ ۲. «مسافرت محمد بن جبیر بلنسی به صقلیه در دورهٔ سلطنت گیوم خوب»[14]، متن عربی، ترجمه و تعلیقات، JA، ۱۸۴۵ م، 545 - 507، ۱۸۴۶ م، 241 - 201 و 92 - 73.

مآخذ: آماری، میکله، ترجمه و تعلیقات بر *سلوان المطاع فی عدوان الاتباع* ابن ظفر، فلورانس، ۱۸۵۱ م، مقدمه؛ بدوی، عبدالرحمن، *موسوعة المستشرقین*؛ *المکتبة العربیة الصقلیة* (نصوص فی التاریخ و البلدان)، به کوشش میکله آماری، لایپزیک، ۱۸۵۷ م، مقدمه؛ نیز:

Amari, Michele, "appunti autobiografici", *Carteggio di Michele Amari*, Torino, 1896; id, *La guerra del vespro Siciliano*, Roma, 1947, (passim); id, *Storia dei musulmani di Sicilia*, 2 nd ed, Carlo Alfonso Nallino, Florence, 1933-1938, Vols. 1-3 (Passim); *Centenario della nascita di Michele Amari*, 1910, I/XLV-CVIII; D'Ancona, Alessandro, *carteggio di Michele Amari*, II/398; Derenburg, Hartwig, "Notice sur Michele Amari", *Opuscules d'un Arabisant 1868-1905*, Paris, 1905 (passim); *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Roma, 1970, I/339; *Dizionario letterario*, Roma, Bompiani, 1956, I/66-67; Dugat, Gustave, *Histoire des Orientalistes de l'Europe*, Paris, 1868-1870, I/12-24; *Enciclopedia Vniversal ilustrada Europea-Americana*, Madrid, 1909, V/30-31; Gabrieli, Francesco, "un secolo di studi Arabo-Siculi", *Studia Islamica*, Paris, 1954, II/89-94; GSE; Tommasini, Oreste, *Scritti di storia e critica*, Roma, 1891.

رضا رضازاده لنگرودی

آماسْیه، یا آماسْیا شهری در شمال آناتولی (جمهوری ترکیه) و مرکز استانی به همین نام در بخش میانی منطقهٔ دریای سیاه با ۳۵° و ۵۱' طول شرقی و ۴۰° و ۳۹' عرض شمالی (بریتانیکا، ج I). مساحت استان آماسیه با ۶ شهرستان، ۱۸ بخش و ۳۶۰ روستا، ۵،۴۵۲ کم ۲ است. کوتاه‌ترین فاصلهٔ شهر آماسیه تا کرانهٔ دریای سیاه (بندر سامسون) ۱۳۰ کم و تا آنکارا ۳۳۶ کم است. ارتفاع آن از سطح دریا ۴۰۰ متر است. جمعیت استان آماسیه مطابق سرشماری عمومی سال ۱۹۸۰ م، ۳۴۱،۲۸۷ نفر و جمعیت شهر آماسیه ۲۱۳،۲۱۰ نفر بوده است (YA, I/408 - 416).

وجه تسمیه: دربارهٔ نام این شهر، روایات گوناگونی وجود دارد. نام آن در مآخذ کهن یونانی «آماسِیا» آمده است، (پاولی، II/1743). استرابون (۶۰ ق م - ۱۹م) که خود اهل آماسیه بود، نیز از آن به صورت «آماسه‌یا» نام می‌برد (YA, I/422).

مورّخان اروپایی مانند ماسپرو و مورگان عقیده دارند که «آماسیت» یکی از ایالات سیزده‌گانهٔ متّحدهٔ هیتی بوده است (همان، I/419). برخی نیز آن را مأخوذ از «آمازونها» (زنان جنگجوی یونانی) می‌دانند. نامهایی چون «اِماسیوس» پادشاه ارامنه، «آماسیس» از شاهان مصر و «آماسیه» زن ملک احمد غازی دانشمند را برگرفته از این واژه می‌شمارند (جمهوریت آنسیکلوپدیسی، I/237).

سیمای طبیعی: شهر بر دو سوی گذرگاه کوهستانی‌تنگ و عمیقی که از شرق به غرب گسترده شده، در دو کیلومتری جنوب محل تلاقی «تِرس آقان‌سو» (= ترس آکان‌سو) و یشیل ایرماق بنا شده است. تپه‌های نه چندان بلند ساحل جنوبی رود، فرهادداغ (فرهاد کوه) و لقمان داغ (لقمان کوه) نامیده می‌شوند. در سمت شمال، صخره‌های بلند با دیواره‌های عمودی واقع شده است که قلعهٔ باستانی شهر بر بلندترین نقطهٔ آن و مقبرهٔ شاهان پونت در درون آن جای دارد (الیزه، 559). به همین جهت آن را «کوه شاهان» می‌نامند. در جنوب شهر

---

1. Carlo Alfonso Nallino 2. Hartwig Derenburg. 3. *Chronique du Coran.* 4. Académie des inscriptions et Belles-Letters. 5. Theodor Nöldeke 6. Alois Sprenger 7. *Carte comparée de la sicile moderne avec la Sicile du XII éme. siecle d'aprés Edrisi et d'autres géographes arabes.* 8. *Diplomi arbi del real archivo fiorentino.* 9. *Le epigrafi arabiche de Sicilia.* 10. *Libro del re Ruggero.* 11. Celestino Schiaparelli. 12. *Nuovi ricordi arabici sulla storia di Genova.* 13. Description de Palerme au milieu du Xème siècle 14. Voyage en Sicile de Mohammad Ibn jobair de Valence, sous le régne de Guillaume le Bon.

آماسیه ساقارات (= ساکارات داغ) قرار گرفته که بلندترین نقطهٔ آن، جامع تپه، ۱۹۵۹ متر ارتفاع دارد (YA, I/409). جنس کوهپایه‌ها از سنگهای آهکی است و خاک جلگه‌ها از آبرفت یشیل ایرماق تشکیل می‌شود. یشیل ایرماق با شاخهٔ آن ترس آقان، بزرگ‌ترین رودخانهٔ این ناحیه است و یشیل ایرماق محور شهر و استان آماسیه محسوب می‌شود. پهنای این رود در داخل شهر، در پرآب‌ترین فصل (بهار) ۴۰ تا ۶۰ متر، عمق آن ۲ تا ۳ متر، و در مواقع کم آبی ۳۰ تا ۴۰ متر و عمق آن ۱ تا ۲ متر می‌باشد (TA, II/243). آبدهی (دِبی) آن در کم‌آب‌ترین زمان، یعنی ماه مارس، ۳۰ م‍ـ۳ و در پرآب‌ترین موقع ۵۰۰ م‍ـ۳ است (YA, I/410). آب و هوای این ناحیه برّی با تابستانهای گرم و زمستانهای سرد است. حد متوسط دمای سالانهٔ آماسیه °۱۳/۹، حداکثر مطلق °۴۳/۲ و حداقل مطلق °۱۱/۸ــ سانتی‌گراد است و میانگین بارندگی سالانه ۴۱۱/۶ میلی‌متر است (همان، I,413).

از معادن موجود در اطراف آماسیه، زغال‌سنگ، منگنز، سرب، مس و آهن را می‌توان نام برد. که از میان آنها زغال‌سنگ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

سابقهٔ تاریخی: آماسیه یکی از شهرهای باستانی آسیای صغیر است که از روزگاران کهن مسکون بوده و خاستگاه تمدنهای گونه‌گون بوده است. صخره‌های بلند از یک سو و زمینهای حاصلخیز اطراف یشیل ایرماق از سوی دیگر، مورد توجه انسان قرار گرفت و شهر باستانی آماسیه در این مکان که برای ساختن دژ و شهر مستعد بود، بنا شد (پاولی، II/1743). کاوشهای باستان‌شناسی در آماسیه و اطراف آن نشان می‌دهد که نخستین ساکنان آن با فلز آشنا بودند و در کشاورزی از آن بهره می‌گرفتند (YA, I/419). اکنون از شهر باستانی بجز ویرانه‌ها چیزی برجای نمانده است (تکسیه، 603). هیتیها نخستین فرمانروایان شهر بودند. پس از آن نوبت به فریگیها رسید که ۵۰۰ سال در آناتولی غربی و مرکزی حکومت داشتند و آماسیه یکی از مهم‌ترین شهرهای آن دولت محسوب می‌شد. به دنبال سقوط فریگیها، کیمیریان و پس‌از آنان لیدیاییها بر آن مستولی شدند (جمهوریت آنسیکلوپدیسی، YA, I/419; I/231).

اهمیت تاریخی آماسیه با تشکیل دولت «پونت کاپادوکی» آغاز می‌شود. پونتوس به قسمتی از سرزمین کاپادوکیه گفته می‌شد که در کرانهٔ دریای سیاه قرار داشت. شاهان پونت که ایرانی‌نسب بودند (پیرنیا، ۲۱۳۱/۳)، این شهر را پایتخت خود قرار دادند (پاولی، همانجا) و در عمران و آبادی آن کوشیدند. بزرگ‌ترین پادشاه پونت، مهرداد اول، شیفتهٔ فرهنگ یونان بود. وی تندیسی از افلاطون ساخت و آن را در آکادمی یونان گذاشت (پیرنیا، همانجا). پس از فروپاشی دولت پونت، شهر به تصرّف رومیها درآمد. گرچه پمپی سردار روم، حصار آکروپل (دژ و بناهایی که بر فراز نقاط مرتفع ساخته می‌شود) و سایر استحکامات آن را ویران ساخت (تکسیه، همانجا)، اما شهر همچنان مرکزیت خود را حفظ کرد و در دورهٔ بیزانس یکی از ۵ مرکز بزرگ مذهبی و بطریق‌نشین بود (YA, I/422). از سدهٔ ۲ق/۸م به سبب موقعیت و اهمیت سوق‌الجیشی، به یکی از مراکز بزرگ نظامی بیزانس مبدل گردید و ابنیهٔ آن از جانب ژوستی‌نین بازسازی شد. در ۹۳ق/۷۱۲م این سرزمین از سوی سرداران عرب عباس‌بن ولید، مروان‌بن‌ولید و مسلمه گشوده شد (یعقوبی، ۲۴۸/۲)؛ اما تسلط مسلمانان بر آن دیری نپایید و بار دیگر فرمانروایان روم شرقی بر آن مستولی شدند و حاکمیت آنان تا استقرار کامل سلاجقه بر آسیای صغیر ادامه یافت (TA, II/245). پس از جنگ ملازگرد (۴۶۴ق/۱۰۷۲م) و پیروزی سلجوقیان، آماسیه جزءِ قلمرو سلسلهٔ دانشمندیّه قرار گرفت که در اطراف توقات و سیواس حکومت داشتند (باسورث، ۲۰۳). بنیانگذار این سلسله ملک دانشمند غازی است (اوزون چارشیلی، 96) که آماسیه را محاصره کرد و به این ترتیب حاکمیت خاندان خود را بر قلمرو پونت استوار ساخت. بعد از آنکه قلیچ ارسلان دوم قلمرو دانشمندیّه را ضمیمهٔ متصرّفات خود کرد (آقسرایی، ۳۰) این شهر نیز به تابعیت سلاجقه درآمد. در تقسیم‌بندی ممالک قلیچ ارسلان میان ۱۱ فرزندش، آماسیه به تیول نظام‌الدین ارغونشاه واگذار شد (ابن بی‌بی، ۵؛ آقسرایی، همانجا). همزمان با هجوم مغول، سلاجقهٔ آسیای صغیر با امرای خوارزمشاهی که به آناتولی پناهنده شده بودند، بر ضدّ دشمن مشترک (مغول) متحد شدند و ایالات مختلف را به تیول همان امرا واگذار کردند. در این میان ارزنجان به قیرخان و آماسیه به «بَرکت» نام که وی از رؤسای پناهندگان بود واگذار شد (ابن بی‌بی، ۱۹۱). بعد از انقراض دولت سلاجقهٔ آسیای صغیر قلمرو آنان عملاً تحت حکومت ایلخانان درآمد که توسط حکام و فرستادگان مخصوص اداره می‌شد. آخرین و نیرومندترین آنان امیر (دمیرتاش) اتابک ابوسعید بهادرخان بود. پس از درگذشت ایلخان ابوسعید و هرج و مرج در متصرفات وی، آماسیه به تصرف علاءالدین اِرتنا، بنیانگذار خاندان ارتنا درآمد. بعد از ارتنا پسرش غیاث‌الدین محمد به حکومت رسید و سرانجام شادگلدی پاشا از سرداران ارتنا که قبلاً نیز امارت آماسیه را داشت، اعلام استقلال نمودوآنجارامرکزحکومت قرارداد(اوزون‌چارشیلی، 159، 157، 155). پس از وی پسرش احمد به یاری بایزید اوّل عثمانی، با هجوم قاضی برهان‌الدین به آماسیه روبه‌رو شد و از شهر دفاع کرد. سرانجام شهر به تصرّف ایلدرم بایزید درآمد و به این ترتیب ضمیمهٔ قلمرو عثمانی گردید (İA, I/394) و بایزید نیز به عنوان اولین والی آنجا تعیین شد. از آن پس آماسیه یکی از شهرهای مهم امپراتوری عثمانی بود که اکثر شاهزادگان عثمانی چون محمد دوم (فاتح)، بایزید دوم و سلیم در ایام ولیعهدی در آنجا اقامت گزیدند و حکومت شهر را به عهده داشتند. در حملهٔ تیمور به آسیای صغیر مدتی شهر به تصرف وی درآمد که حکومت آنجا را به یکی از امیرانش واگذارد و قبایل قره‌تاتار را از اطراف آن به ماوراءالنّهر کوچ داد (خواندمیر، ۵۱۵/۳).

برحسب وقایع تاریخی مربوط به ایران، آماسیه پناهگاه اوغورلو

محمد فرزندِ یاغی اوزون‌حسن آق‌قویونلو بود (انجمن هاکلیوت، ۲۳۷). همچنین در لشکرکشی سلطان سلیم به ایران که به جنگ چالدران انجامید، آماسیه نخستین قرارگاه سپاه عثمانی و محل تهیّهٔ تدارکات جنگی بود (*عالم‌آرای صفوی*، ۵۷۵). پس از جنگهای طولانی میان سلطان سلیمان قانونی و شاه طهماسب اول صفوی، نخستین معاهدهٔ صلح بین ایران و عثمانی که به معاهدهٔ صلح آماسیه شهرت دارد، در این شهر منعقد گردید (۹۶۲ق/۱۵۵۵م). متن نامهٔ شاه طهماسب ممهور به مهروی به شمارهٔ ۸۹۶۸ در آرشیو کتابخانهٔ توپقاپی نگاهداری می‌شود. به موجب این معاهده آمد و رفت آزادانهٔ زایران ایرانی به اماکن متبرّکه تضمین شد. همچنین مقدمات کنگرهٔ سیواس که آغاز مبارزهٔ ترکها علیه سلطهٔ بیگانه بود، با امضای قطعنامه‌ای توسط فرماندهان نظامی به ریاست مصطفی کمال (۲۱ ژوئن ۱۹۱۹م)، در این شهر فراهم آمد (İA, I/395).

در ۱۳۲۲ ق/۱۹۰۴ م در شهر «مرزیفون» از توابع آماسیه، سازمانی مخفی به وجود آمد که هدف آن احیای دولت پونت بود. اعضای این سازمان که یونانی تبار بودند با بهره‌گیری از اشغال بخشی از آناتولی توسط انگلیسیها و به منظور تحقق بخشیدن به اهداف خود در ۱۳۳۷ ق/۱۹۱۹ م عملاً وارد مبارزه شدند. آنان در مدتی کوتاه عدهٔ زیادی از روستاییان مسلمان ترک را کشتند و اموالشان را به یغما بردند. گرچه این شورش پس از مدتی سرکوب شدو سران آن به قتل رسیدند، امّا نام آماسیه بار دیگر بر سر زبانها افتاد (YA, I/433).

این شهر به سبب موقعیت ویژهٔ جغرافیایی و قرار داشتن برسر راههای ارتباطی، گذرگاه جهانگردان مختلف بوده است که هر یک از دیدگاه خود شهر را توصیف کرده‌اند. ابن بطوطه از باغها، بوستانها و میوهٔ فراوان آن یاد کرده، آماسیه را شهری بزرگ با بازارها و کوچه‌های وسیع توصیف کرده است که باغها و خانه‌های آن از طریق دولابهای کنار شهر آبیاری می‌شدند (ص ۲۹۷). اولیاء چلبی سیاح بزرگ ترک آن را شهری بزرگ با ۴۸ محلهٔ ترک نشین و ۵ محلهٔ مسیحی نشین با ۵٬۶۰۰ خانوار توصیف می‌کند که مهمانخانه‌ها و تجارتخانه‌های متعدد داشته است (YA. I/441 به نقل از اولیاء چلبی). اهالی آماسیه به مهمانداری و غریب نوازی مشهور بودند (شیروانی، ۸۳). چون شهر بر دو سوی رود بنا شده است، در گذشته آن را «بغداد الرّوم» می‌گفتند (ابن عربشاه، ۱۹۰). ابوالفداء نیز آن را شهر حکما نامیده است (ص ۳۸۳).

شهر امروزی نیز به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش شمالی که در دامنهٔ صخره‌ها قرار دارد و مرکز اداری آماسیه است. ساختمان فرمانداری، شهرداری و برج ساعت در این قسمت واقع است. بخش جنوبی که محل گسترش امروزی شهر نیز می‌باشد، مرکز تجاری و اقتصادی است که بازار و آثار مهم تاریخی را در خود جای داده است. دو سوی شهر به وسیلهٔ ۵ پل به یکدیگر مربوط می‌شود که عبارتند از: ۱. میدان کوپرو، ۲. مایدانوس، ۳. آلچاق کوپرو، ۴. هلکیس، ۵. قوش کوپرو. از این میان آلچاق کوپرو قدیم‌ترین آنهاست (جمهوریت، آنسیکلوپدیسی I/231). از آنجا که آماسیه بر سر راههای ارتباطی شهرهای کرانهٔ غربی دریای سیاه با آناتولی مرکزی و شرقی قرار دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اقتصاد شهر آماسیه از قدیم مبتنی بر کشاورزی بوده است. پرورش کرم ابریشم و کار در کارگاههای ابریشم کشی (الیزه، 560)، بافت پارچه‌های نخی و باغداری از مشاغل رایج گذشته بوده است. اکنون قسمت اعظم جمعیت فعّال، در بخش کشاورزی و صنایع وابسته به آن به کار اشتغال دارند. کشت غلاّت، حبوبات، چغندر قند و سایر گیاهان صنعتی معمول است. اقتصاد صنعتی که از ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱ م آغاز شده، بیش‌تر در زمینهٔ صنایع غذایی است. مهم‌ترین آنها کارخانهٔ آب میوه‌گیری و قند است. ۳٪ جمعیت فعّال شهر در بخش بازرگانی کار می‌کنند (YA, I/478). سیب این شهر به مرغوبیّت در سراسر ترکیه شهرت دارد.

آماسیه در روزگار عثمانیها یکی از مراکز بزرگ علمی آناتولی و مورد توجه خاص پادشاهان و شاهزادگان بوده است. در قرن ۱۱ ق /۱۷ م گذشته از ۱۱ مدرسه و ۲۰۰ مکتب، ۹ دارالقراء نیز وجود داشت که ۳۰۰ نفر حافظ قرآن در آن تربیت می‌شدند (همان، I/441 به نقل از اولیاء چلبی). در قرن ۱۳ ق/۱۹ م ۲٬۰۰۰ محصّل در ۱۸ مدرسهٔ این شهر به تحصیل اشتغال داشتند و از این رو به آکسفوردِ آناتولی معروف بود. هزینهٔ تحصیل دانشجویان و مدّرسان از موقوفاتی تأمین می‌شد که متولّی آن عضو شورای وزیران عثمانی بود (الیزه، 560). علاوه بر آن، در این شهر «دارالشّفایی» وجود داشت که مرکز آموزش پزشکی نیز بود. در این بیمارستان بیماران روانی به وسیلهٔ موسیقی معالجه می‌شدند (YA, I/494). اکنون نیز این شهر از نظر آموزش و پرورش در میان ۶۷ استان ترکیه مقام پنجم را داراست. علاوه بر مدارس متعدّد ابتدایی و متوسّطه یک انستیتوی عالی تعلیم و تربیت نیز در آن قرار دارد.

آثــار تاریخی: آماسیه یادگارهای ادوار مختلف تاریخی، از عهد باستان تا اواخر دورهٔ عثمانی را در خود جای داده است که هر کدام بیانگر شیوهٔ معماری یکی از آن ادوار است. برخی از این آثار در طول زمان به ویرانه مبدّل شدند، ولی پاره‌ای هنوز پا برجا هستند. اهّم آنها عبارتند از: ۱. قلعهٔ آماسیه، که در شمال بر فراز صخره‌ها قدبرافراشته است و منشأ یونانی دارد. از قلعهٔ قدیم چیزی برجای نمانده است، ولی قلعهٔ جدید دارای سبک بیزانسی است (الیزه، 559). این قلعه در زمانهای مختلف با شیوه‌های معماری رایج زمان بازسازی شده است. اولیاء چلبی آن را پنج ضلعی با ۴۱ برج و ۴ دروازهٔ آهنی توصیف می‌کند (YA, I/441). مقبرهٔ شاهان پونت نیز در همین جاست؛ ۲. مسجد بورمه لی، در «دره محله» از محلاّت آماسیه قرار دارد. این مسجد در دورهٔ سلاجقه ساخته شده است. از کتیبهٔ سر در آن چنین برمی‌آید که غیاث الدّین کیخسرو دوم آن را بنا نهاده است؛ ۳. مسجد و مدرسهٔ کبود (گوک مدرسه)، که به فرمان امیر سیف‌الدین توروُمتای در

۶۶۵ ق/ ۱۲۶۷ م ساخته شده است؛ ۴. مسجد بایزید دوم، که بایزید به مناسبت بیست و ششمین سال حکومت خود بر آماسیه آن را در ۸۹۱ ق/۱۴۸۶ م بنا کرد؛ ۵. مسجد بایزید پاشا، که بایزید پاشا امیر شهر آماسیه آن را در ۸۱۷ ق/۱۴۱۴ م ساخته است؛ ۶. مسجد چلّه خانه؛ ۷. مسجد یورگچ پاشا که در ۸۳۴ ق/۱۴۳۱ م ساخته شد؛ ۸. مسجد آذربلر که توسّط ترکان مهاجر قفقاز به مباشرت شیخ حاج محمود در ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۳ م ساخته شد، که آن را مسجد شیخ حمزهٔ نگاری نیز گویند؛ ۹. «دارالشفا» که عنبربن عبدالله آن را به نام ایلدوش خاتون زوجهٔ سلطان محمد اولجایتو ساخت. این مؤسسه تا ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳ م تربیت پزشک و مداوای بیماران زوانی را عهده‌دار بود. همچنین تعداد زیادی مدرسه و زیارتگاه در گوشه و کنار شهر قرار دارد که همیشه مورد توجه مردم بوده است (همان، 499-494/I). مهم‌ترین شخصیت علمی که از این شهر برخاست، استرابون، جغرافی‌نگار نام آور عهد باستان است (پیرنیا، ۹۲/۱). در قرنهای ۹ و ۱۰ ق/ ۱۵ و ۱۶ م دانشمندان و مشاهیری چند در این شهر پرورش یافتند که شکرالله مورخ، شیخ‌زاده حمدالله خطاط، تاجی بیک ادیب و مهر خاتون شاعر از آن جمله‌اند. از معاصران نیز مؤلّف *تاریخ آماسیه*، حسین حسام‌الدین افندی را می‌توان نام برد (İA, I/396).

مآخذ: آقسرایی، محمود بن محمد، *مسامرة الاخبار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴ م؛ ابن بطوطه، *رحله*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن بی‌بی، یحیی بن محمد، *مختصر سلجوقنامه*، به کوشش مارتین هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲ م؛ ابن عربشاه، احمد، *عجایب المقدور*، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ استرابادی، عزیزبن اردشیر، *بزم و رزم*، استانبول، ۱۹۲۸ م؛ انجمن هاکلیوت، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السّیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *حدائق السّیاحة*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نیز:
Britannica; *Cumhuriyet Ansiklopedisi* ...; Elisée, Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884; İA; *Pauly*; TA; Texiet, Charles, *Asie Mineure*, Paris, 1882; Uzun Çarşili, I. H., *Anādolu Beylikleri ve Akkoyūnlū, Karakoyūnlū Devletleri*, Ankara, 1984; YA.

علی اکبر دیانت

آمالُ‌العارِفین، منظومه‌ای عرفانی و دینی به زبان فارسی، سرودهٔ حاج ابوالقاسم تاجر تهرانی متخلص به پروین، از دانشوران و شاعران اواخر سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م. این کتاب به ۳۷ رَشحه تقسیم شده و درضمن آن مطالب گوناگون عرفانی، فلسفی و دینی آمده است و بیش‌ترین بخشهای آن مشتمل بر شرح جمله‌هایی از خطبه‌های امیرالمؤمنین علی (ع) است که سراینده پیرامون هر یک از آنها، با توجه به عقاید خود، اشعاری سروده است. هر رشحه به مبحث ویژه‌ای اختصاص یافته است. مثلاً رشحهٔ اول در توصیف و شرح کلمهٔ توحید از نگاه عارفان است و در رشحهٔ چهارم به توصیف خصلتهایی چون توبه، مبانی حقیقت، زهد و طریقهٔ آن و قناعت پرداخته است. در برخی از رشحات احادیث مشهورعرفانی چون حدیث «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً» مورد بحث قرار گرفته است.

چنین می‌نماید که سرایندهٔ این اثر، شیخی مذهب و از پیروان شیخ احمد احسایی (۱۱۶۶ ـ ۱۲۴۱ ق/ ۱۷۵۳ ـ ۱۸۲۶ م) بوده و براثر انشعابی که پس از مرگ سیدکاظم رشتی (۱۲۱۲ ـ ۱۲۵۹ ق/ ۱۷۹۷ ـ ۱۸۴۳ م) در این فرقه روی داده، به حاج محمدکریم خان کرمانی (د ۱۲۸۸ق/ ۱۸۷۱ م) ــ که بیش‌تر پیروان شیخیه را به متابعت خود درآورده و تلویحاً خود را رکن رابع نامیده بود ــ گرایش یافته است. وی درضمن رشحهٔ ۲۰ (صص ۱۵۶ ـ ۱۵۷) کم وبیش اشاراتی به عقاید خود دارد. از جمله گفته است:

تا شوم آگه ز کمّ و کیف خویش
بینم اندر دهر، احوالات بیش
چارمین از «رکن رابع» رهنما
لطف فرما کو بود هم سنخ ما
در شرافت نایب خاصت مدام
باشد اندر دهر آن عالی مقام
«رکن رابع» تابع امر ولی است
گرچه رَشنیق است از نسل علی است

و باز در همان جا گفته است:

باب روحانیّ امّت «احمد» است
مام روحانی، ولیّ سرمد است

که اشاره به شیخ احمد احسایی دارد. در رشحهٔ ۲۹ نیز به شرح عقاید خود پرداخته و پس از آنکه علت فرستادن پیامبران را هدایت خلق دانسته، ویژگیهای شیعهٔ راستین را که از دیدگاه او شیخی حاج کریم خانی است، برشمرده است.

مفصل‌ترین قسمت این منظومه، رشحهٔ ۳۵ است که شاعر در آن، کتاب *شرح الزّیارة* شیخ احمد احسایی بنیانگذار شیخیّه را شرح کرده است، بدین سان که عبارات کوتاهی از آن کتاب را گرفته و چند بیتی در شرح آن سروده است. رشحهٔ ۳۶ به قصایدی در مدح ائمهٔ اطهار (ع) اختصاص یافته و آخرین رشحهٔ کتاب در مرثیهٔ امام حسین (ع) و به سبک مراثی محتشم کاشانی است. سرایندهٔ این منظومه در شیوهٔ بیان متأثر از سبک مولاناست و در شرح آیات قرآنی و احادیث نبوی و نتیجه‌گیری از آنها از روش او پیروی کرده است. گاهی در برخی از قسمتهای این کتاب وارد مباحث فلسفی و عرفانی شده و ظاهراً برای اثبات حکمت نظری و عملی شیخیّه کوشش ورزیده است.

تألیف کتاب، چنانکه از مقدمهٔ آن برمی‌آید، در ۱۲۷۳ ق/ ۱۸۵۷ م آغاز شده و ۱۲۷۸ ق/ ۱۸۶۱ م انجام یافته است. این کتاب چند سال بعد در تهران به خطّ نستعلیق میرزا محمّد خوانساری به چاپ رسیده است. کاتب در پایان رشحهٔ ۳۵ نام خود را یاد کرده و تاریخ کتابت آن را ۱۲۸۱ ق/ ۱۸۶۴ م ضبط کرده است. این منظومه در حدود ۷٬۲۰۰

بیت است و مقدمه‌ای به نثر دارد که در ضمن آن نامی از ناصرالدّین شاه به میان آمده و فصول و ابواب کتاب به طور کاملی شرح داده شده است. منظومه با این بیت آغاز می‌شود:

باز آمد طوطی طبعم به گفت / گوئیا از غیب آوازی شنفت

مشار چنین پنداشته که شرح کتاب *شرح الزّیارهٔ* احسایی کتابی جداگانه است (*چاپی فارسی*)، در حالی که این کتاب همان رشحهٔ ۳۵ *آمال‌العارفین* است. از *آمال العارفین* یک نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ شخصی دکتر مفتاح موجود بوده است (منزوی، ۴ / ۲۶۱۹).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۳۹/۱؛ تاجر تهرانی، ابوالقاسم، *آمال العارفین*، تهران، ح ۱۲۸۱ ق، جم؛ مشار، *چاپی فارسی*؛ همو، *مؤلفین*، ۲۳۵/۱ ـ ۲۳۶؛ منزوی، *خطی*.

سید علی آل داود

آمِد، دیاربکر کنونی، شهری در ۳۷° و ۵۴′ عرض شمالی و ۳۹° و ۵۶′ طول شرقی، برجلگهٔ مرتفع کرانهٔ باختری دجلهٔ علیا، واقع در جمهوری ترکیه. این شهر ۶۵۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و در تقاطع قدیمی راههای خربوت[1] (در ارمنی: خربرد[2]) به ماردین و شاهراه کرانهٔ خزر به اُدسا واقع شده است (*ایرانیکا*، ج I).

پیشینهٔ نام آمد به روزگار اداد نیراری[3] اوّل (۱۳۰۵ ـ ۱۲۷۷ ق م) پادشاه آشور می‌رسد، زیرا این نام برغلاف شمشیری از روزگار وی باقی‌مانده است (TA، ذیل دیاربکر[4]). این نام در شعر عمروبن مالک تزیدی، شاعربنی تزید عرب که با قبیله‌اش در عهد جاهلیت در حدود آمد اقامت گزیده بود، نیز ذکر شده است:

ولَیلتنا بآمد لم‌ نَنَمها / کلیلتنا بمیّا فارقینا

(یاقوت، ۶۶/۱) وی لفظ آمد را رومی شمرده و آن را با معانی «آمد» در عربی مقایسه کرده است (همو، ۶۷/۱). نام این شهر تا ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م که رسماً به دیار بکر تغییر یافت، در آثار و منابع مختلف به صورتهای آمد، آمدا، امیدا، ایمد، حامد، قره‌آمد و قره حامد آمده است، که لفظ قره به سبب سیاهی سنگهای ابنیهٔ این شهر به این نام اضافه شده است. دیار بکر که منسوب به بکربن وائل است با دیار ربیعه و دیار مُضَر نام ۳ ناحیه از جزیره است. این نواحی را به سبب محاط بودن به وسیلهٔ رودخانه‌های دجله و فرات، جزیره می‌خواندند و بکر، ربیعه و مضر نام ۳ قبیلهٔ عرب است که در روزگار پیشین در آنجا اقامت گزیده بودند (لسترنج، ۱۱۴، ۱۱۵). قزوینی می‌نویسد که دجله، آمد را هلال‌وار در برگرفته است (ص ۴۹۱). اصطخری آورده است که مخرج آب دجله از بالای شهر آمد است (ص ۷۵). وی مسافت آمد تا موصل را ۴ روز و آمد تا شمیشاط را ۳ روز می‌نویسد (ص ۷۶). باروی شهر آمد که از سنگهای سیاه آتشفشانی (بازالت) ساخته شده، توجه جهانگردان را به‌خودجلب کرده است (TA، همانجا). درازای شرقی ـ غربی باروی شهر ۱٬۷۰۰ و شمالی ـ جنوبی آن ۱٬۳۰۰ متر و محیط باروها ۵٬۰۰۰ متر است. بر روی بارو جاده‌ای به پهنای ۳ تا ۵ متر ساخته شده است. این بارو ۷۸ برج دارد (همانجا). بیش‌تر مؤلّفان و جهانگردان که این شهر را دیده‌اند، از برج و باروها و سنگهای سیاه آن یاد کرده‌اند. ابن حوقل می‌نویسد که باروی شهر آمد از سنگ سیاهِ آسیاست و این سنگ در سراسر دنیا بی‌مانند است (ص ۲۰۱). ناصرخسرو که در ۴۳۸ق/ ۱۰۴۶م به آمد رسیده، از باروی درونی و بیرونی و دروازه‌های آهنین آن یاد می‌کند و ۴ دروازهٔ باب‌الدّجله (خاوری)، باب الرّوم (باختری)، باب الأرمن (شمالی) و باب‌التَّلّ (جنوبی) را نام می‌برد (ص ۱۱). مقدسی نام یکی از دروازه‌ها را باب السّر می‌نویسد که ظاهراً همان دروازهٔ نهانی شهر بوده است، زیرا به گفتهٔ وی باب السّر در هنگام جنگ به کار می‌آمده است (ص ۱۴۰). این دروازهٔ مخفی را اکنون اوغرون قاپی[5] می‌گویند (TA، همانجا). یاقوت نیز از قدمت و استواری شهر که از سنگ سیاه بربلندی و قسمت بیش‌تر آن در محاصرهٔ هلال‌وار دجله بنا شده و از چشمه‌ها و چاههای کم عمق آن که می‌توان با دست از آنها آب برداشت، یاد می‌کند (ص ۶۶). مقدسی آمد را شهری استوار و زیبا با بناهای عجیب به شیوهٔ انطاکیه می‌نویسد و از فضای بین ۲ بارو یاد می‌کند که بعداً در آن ربض ساخته‌اند (ص ۱۴۰).

تاریخ بنای شهر آمد روشن نیست، امّا گذشته‌ای دراز دارد. ستون یادبود نارام سین[6] پادشاه بابل مربوط به ۲٬۳۰۰ق م در مجاورت این شهر پیدا شده است و ساختمان بخشی از دژ کهن شهر محتملاً به سدهٔ ۴ ق م می‌رسد، امّا احتمال می‌رود که بخشی از مصالح بنای دیوار این دژ که در قرون وسطیٰ ساخته شده، از یک دژ باستانی متعلّق به تیگران[7] دوم یا تیگران کبیر (۹۵ـ ۹۶ ق م) بوده باشد (*ایرانیکا*، ج I). در اوایل سدهٔ ۴م کنستانتین آمدرا استحکام بخشید و سپاه پنجم پارتیکا را در آنجا قرار داد و به تهدید قلمرو ایران در جنوب پرداخت. در ۳۳۸م سپاه ساسانی آمدرا در محاصره گرفت، ولی در ۳۴۹م کنستانتین آن را متصرف شد تا آنکه در ۳۵۹م بار دیگر شهر مورد هجوم شاپور دوم ساسانی قرار گرفت (TA، همانجا). شاپور ابتدا می‌خواست با ایجاد ترس و ارعاب مردم شهر را به اطاعت وادارد، ولی موفّق نشد، زیرا ۸٬۰۰۰ تن از این شهر استوار و مستحکم دفاع می‌کردند. وی سپس برای تصرف شهر دست به حمله زد، ولی این عمل او منجر به مرگ پسر پادشاه هیاطله شد. آنگاه شاپور شهر را محاصره کرد و با رخنه افتادن در یکی از باروها، سپاه او وارد آمد شد و به کشتار اهالی پرداخت (سایکس، ۵۶۹/۱، ۵۷۰). شاپور اسیران آمدی را در شوش و شوشتر و دیگر بلاد اهواز جای داد و آنان ابریشم بافی و زردوزی را در آن شهرها رواج دادند (کریستن سن، ۱۴۷). در اواخر ۳۶۳م آمد بار دیگر به دست رومیان افتاد. والنتینین[8] اول (۳۲۱ـ ۳۷۵م) چند دروازه

1. Xarput 2. Xarberd 3. Adad Nirari 4. Diyar bakir 5. Ugrun[illegible] ni 6. Naram Sin 7. Tigran 8. Valentinian

از جمله دروازه‌های کنونی داغ قاپی، اُرفا و ماردین را بنیاد نهاد. در ۳۹۵م هونها از راه قفقاز به آمد در آمدند و آن شهر را غارت کردند (TA، همانجا). در ۵۰۳م قباد پادشاه ساسانی طیّ لشکرکشی به ارمنستان، آمد را تصرف کرد (کریستن سن، ۳۷۰). گویا این لشکرکشی به دلیل امتناع قیصر از دادن وامی بوده است که قباد برای پرداختن خراج به هفتالیان (هیاطله) از وی خواسته بود (همو، ۳۷۶). در کتاب منسوب به استیلیتس شرح دهشتناکی از کشتار مردم آمد به دست قباد نوشته شده است (همو، ۹۰، ۳۷۰). در ۲۰ق/۶۴۰م سپاه اسلام به سرداری عیاض بن غنم، پس از فتح جزیره، وارد آمد شد و پس از جنگ با اهل آن صلح کرد؛ به شرطی که هیکل (معبد) و اطراف آن متعلق به آنان باشد و دیگر کنیسه‌ای نسازند و مسلمانان را یاری دهند و پلها را تعمیر کنند (یاقوت، ۶۷/۱). واقدی از قول عیاض، آمد را قفل دیار بکر می‌خواند و می‌نویسد که عیاض پس از فتح آمد صعصعهٔ عبدی را به ولایت آنجا گماشت (۱۶۴،۱۵۶/۲). در این سفر خالدبن ولید نیز حاضر بود. ابن اثیر فتح آمد و نیز عزل خالد را که در حمام آمد خمر به تن مالیده بود در ۱۷ ق/ ۶۳۸م می‌داند (۵۳۴/۲ - ۵۳۵). در روزگار عباسیان عبدالسّلام از آمد خروج کرد، امّا به دست عامل دیاربکر مغلوب و هلاک شد (ابن اثیر، ۵۷/۶) و در سدهٔ ۳ ق عیسی بن شیخ از تیرهٔ شیبانیِ قبیلهٔ بکر، برضدّ خلافت عصیان کرد و نخستین حکومت مستقل اسلامی را به نام شیخیان در مقابل عباسیان در آن منطقه بنیاد نهاد، اما معتضد خلیفه پس از وفات احمدبن عیسی به آمد وارد شد و در ۲۸۶ق/۸۹۹م آن شهر را فتح کرد (ابن اثیر، ۴۶۰/۷). آمد مدّتی زیر فرمان عضدالدّولهٔ دیلمی بود و در عهد سیف‌الدّولهٔ حمدانی (د ۳۵۶ق/۹۶۷م) رومیان بارها آمد را محاصره کردند، ولی توفیق تصرف آن را نیافتند. متنبّی (۳۹۷/۱) در بیش‌تر سفرهای سیف‌الدّوله حضور داشت، در اشعارش به آمد اشاره دارد، از جمله:

عَصَفْنَ بِهِمْ یَوْمَ اللُّقانِ وَسُقْنَهُمْ   بِهِنْرِیطَ حَتّی ابْیَضَّ بِالسَّبْیِ آمِدُ

سپس مدتی مروانیان برآمد حکومت کردند (۳۸۰ - ۴۸۹ ق /۹۹۰-۱۰۹۵م). در ۴۴۳ق/۱۰۴۲م طغرل سلجوقی و پس از وی در ۴۶۴ق/۱۰۷۱م الب ارسلان براین شهر فرمان راندند و تُتُش فرزند الب ارسلان در همان جا زاده شد. در این زمان آمد بارها میان سلجوقیان و رومیان دست به دست گشت. در ۵۱۸ق/۱۱۲۴م اهالی آمد براسماعیلیان آن حدود تاختند و نزدیک به ۷۰۰ تن از آنان را کشتند و این هجوم اسماعیلیان را ناتوان ساخت (ابن‌اثیر، ۶۲۵/۱۰؛ TA، همانجا). سلطان محمد سلجوقی عثمان بن اَرتُق را به حکومت حصن کیفا فرستاد و در ۵۷۹ق/۱۱۸۳م آمد ضمیمهٔ شعبهٔ حصن کیفای آل ارتق (ه م) گردید، اما صلاح‌الدین ایّوبی در ۶۲۹ق/۱۲۳۱م این سلسله را از میان برداشت (لین‌پول، ۱۴۸، ۱۴۹). اندکی پیش از این تاریخ، یعنی در ۶۲۷ق/۱۲۲۹م، سلطان جلال‌الدّین خوارزمشاه در مسیر فرار از مغولان که در پی او بودند، به آمد رسید و در آنجا پناه نیافت و کشته شد. قزوینی می‌نویسد که شآمت این عمل یعنی کشتار پناه جویانی که از جنگ مغول گریخته بودند گریبان آمدیان را گرفت و الملک الکامل صلاح‌الدین با سپاهش بدان جا آمد و شهر را از صاحب آمد گرفت (ص ۴۹۲)؛ اما نسوی قتل سلطان جلال‌الدّین را در یکی از روستاهای آن حدود به دست یکی از کردان می‌داند (ص ۲۷۹). در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م هولاکو به دیار بکر رسید و ملک صالح را به تسخیر آمد فرستاد (خواندمیر، ۹۷/۳). از آن پس مدتی آمد در ادارهٔ ارتقیانِ ماردین بود (نک: آل ارتق). در جمادی الاخر ۷۹۶ق/ ۱۳۹۴م تیمور به آمد لشکر کشید و آن شهر را که به روایت صاحب *ظفرنامه* در مدت سه چهارهزار سال هیچ آفریده‌ای به قوّت و غلبه فتح نکرده بود به دو سه روز فتح کرد. توصیف یزدی از کارهای سرداران تیمور، دشواری این فتح را نشان می‌دهد. سپاهیان تیمور شهر را غارت کردند، خانه‌ها را آتش زدند و پاره‌ای از سرهای باروی آن را بینداختند (۴۸۳/۱، ۴۸۵). تیمور در ۸۰۲ق/ ۱۴۰۰م به قرا عثمان آق قویونلو مقام امیری داد و آن خاندان را متولّی دیار بکر گردانید. از آن پس مدت ۷۰ سال آمد پایتخت امیران آق قویونلو (ه م) بود.

ابوبکر طهرانی از دارالنّجاةِ آمد (ص ۲۱۳) و اتفاقات این شهر، در طول زمامداری امیران آق قویونلو، به تکرار یاد می‌کند. در همین شهر بود که خدیجه بیگم خواهر اوزون حسن آق قویونلو به عقد شیخ جُنید در آمد و از او سلطان حیدر، پدر شاه اسماعیل صفوی، متولّد شد و در واقع بنیاد دولت صفوی در این شهر نهاده شد (TA، همانجا). همچنین مارتا دختر اوزون حسن، که مادرش دسپینا خاتون دختر امپراتور مسیحی طرابزون بود، به عقد سلطان حیدر در آمد و مادرِ شاه اسماعیل شد (نک: آق قویونلو). آمد در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م جزو متصرفات شاه اسماعیل صفوی گردید و از آن پس این شهر بین عثمانیان و صفویان دست به دست می‌گشت تا در جنگ چالدران در ۹۲۰ق/۱۵۱۴م به تصرّف عثمانیها در آمد و نام آمد به تدریج به دیار بکر تغییر یافت (نک: دیار بکر).

مآخذ: ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد، *الکامل* بیروت، ۱۹۸۲م، جج ۲، ۶، ۷، ۱۰؛ ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۳؛ سایکس، سرپرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱؛ طهرانی، ابوبکر، *کتاب دیار بکریّه*، به کوشش فاروق سومر و نجاتی لوغال، آنکارا، انجمن تاریخ ترک، جم؛ قزوینی، زکریّابن محمد، *آثارالبلاد*، بیروت، دارصادر؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ لسترنج، گ.، *بلدان الخلافة الشرقیة*، ترجمهٔ بشیر فرنسیس و کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ لین‌پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ متنبی، ابوالطّیّب، *دیوان*، به کوشش عبدالرحمن برقوقی، بیروت، ۱۹۳۸؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التّقاسیم*، به کوشش یان‌دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرخسرو، ابومعین، *سفرنامه*، برلین، ۱۳۴۱ق؛ نسوی، شهاب الدّین محمد، *سیرت جلال‌الدین منکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ واقدی، محمدبن عمر، *فتوح الشام*، بیروت، دارالجیل؛ یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ورستنفلد،

لایپزیک، ۱۸۶۶ - ۱۸۷۰م، ج ۱؛ یزدی، شرف‌الدین علی، ظفرنامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز: Iranica.; TA.

محمد آصف فکرت

آمَدْجی، یا آمَدچی، آمَدی، آمَدیِ دیوانِ همایون، آمَدجی افندی، عنوان رئیس «دفتر آمَدی = آمدی قلمی» (اوزون چارشیلی، 56؛ پاکالین، I/55). آمدجی واژه‌ای است مرکب از «آمَد» فارسی و پسوند «جی» ترکی. کلمهٔ «آمد» بر روی اسناد و مدارک، نامه‌ها و بروات مربوط به تسویهٔ امور مالی و عوارضِ «تیمارها» و «زعامتها»، که به «باب عالی» (نخست‌وزیری) می‌رسید، نوشته می‌شد که مفهوم «رسید، وصول شد» را داشت (İA؛ اوزون چارشیلی، 57). به کسی که این وظیفه را انجام می‌داد «آمَدجی» می‌گفتند. آمدجی منشی مخصوصِ «رئیس الکتّاب» بود و مستقیماً زیر نظر وی انجام وظیفه می‌کرد. تهیّه و تنظیم گزارش کارهای رئیس الکتّاب به صدراعظم، ابلاغ فرمانها و دستورهای صادره از «دیوان همایون» (دربار) خطاب به صدراعظم و دیگر مقامات، انجام مکاتبات سرّی و آشکارِ رئیس الکتّاب از وظایف مهم آمَدجی بود (پاکالین، I/56). پس از صدور فرمان «تنظیمات خیریّه» در ۱۲۱۸ق / ۱۸۳۹م و تشکیل «مجلس وکلا» (شورای وزیران)، دبیری و بایگانی این شورا نیز برعهدهٔ آمدجی گذارده شد (اوزون چارشیلی، 57). او با حضور در جلسهٔ شورای وزیران، صورت جلسات را می‌نوشت. از تصمیمات شورا آنچه را که نیاز به اجازه و نظر شاه داشت، به رئیس الکتّاب می‌داد تا پس از امضای صدراعظم به دیوان همایون بفرستند و دستورهای شاه از همین طریق ابلاغ می‌گردید (پاکالین، I/56). نامه‌ها و مدارکی که نیاز به این گونه تشریفات نداشت، مستقیماً از طرف آمدجی اقدام و جهت اجرا ابلاغ می‌شد (همانجا؛ İA). آمدجی مقدّم‌ترین اعضای پنجگانهٔ باب عالی (رجال باب عالی) بود (İA). ۵ یا ۶ منشی نیز با آمدجی کار می‌کردند که بعداً به ۵۰ نفر افزایش یافتند و آنان را «آمَدیِ خُلفاسی» یا «آمدیِ دیوان همایون خلفاسی» می‌نامیدند (TA، ذیل آمدجی[1]؛ اوزون چارشیلی، 56).

نظام اداری عثمانی در آغاز ۳ رکن داشت: دیوان همایون، خزانهٔ عامره، دفترخانهٔ خاقانی. پس از مدتی به علت ازدیاد کارهای اداری، ایجاد ادارات جدید ضرورت پیدا کرد که «ادارهٔ مکتوبی» و «ادارهٔ آمَدی» از آن جمله بودند (پاکالین، همانجا). مرکز کلیهٔ کارهای مربوط به آمدجی در اداره‌ای بود که آن را «اتاق آمَدی» (دفتر آمَدی) می‌نامیدند و ریاست آن با شخص آمدجی بود. از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق / ۱۸م به ویژه بعد از تنظیمات که اکثر کارهای دولتی در باب عالی متمرکز گردید، روز به روز بر اهمیت و اعتبار ادارهٔ آمَدی و رئیس آن آمدجی افزوده شد. اصل کلیهٔ فرمانهای صادر شده از دربار، مقاوله نامه‌ها، صورت جلسات شورای وزیران، مکاتبات محرمانه، کلید کشف رمز و غیره در این اداره بایگانی و نگاهداری می‌شد (اوزون چارشیلی، همانجا). یکی از وظایف مهم ادارهٔ آمدی حفظ اسرار دولت بود، به همین جهت کارمندان آن با دقت کافی و پس از مطالعات زیاد برگزیده می‌شدند، حتی سلطان سلیم سوم شخصاً در انتخاب آنان اظهار نظر می‌کرد (همو، 57). می‌توان گفت که این اداره نقش دفتر ویژه (محرمانه) را نیز بر عهده داشته است. نخستین آیین نامهٔ تشکیلات مخفی عثمانی در زمان صدارت سعید پاشا، در دورهٔ حکومت عبدالحمید ثانی، توسط یکی از افراد این اداره تنظیم و به مورد اجرا گذاشته شد (قارال، VIII/292).

آمَدجی و کارمندان ادارهٔ آمَدی از چنان اهمیت و اعتمادی برخوردار بودند که سفرا و کارداران و منشیان آنها و حتی در برخی موارد صدراعظمها نیز از میان آنان برگزیده می‌شدند (اوزون چارشیلی، همانجا). دانستن زبان خارجی برای آمَدی که در دیدارهای رئیس الکتّاب با سفرای خارجی حضور داشت و مذاکرات آنان را یادداشت می‌کرد، الزامی بود و معمولاً مأمورانِ «ادارهٔ ترجمه» در گزینش ارجحیت داشتند. بعد از اعلان مشروطیت دوم در ۱۹۰۸م و روی کار آمدن حکومت «اتحاد و ترقی» پاره‌ای از عناوین ملغی گردید و یا تغییر نام یافت که از آن میان عنوان آمَدجی به «دبیر شورای وزیران و ادارهٔ معروضات» مبدل شد (İA)، اما بنا به تصمیم «کمیسیون شورای دولت» در ۱۹۱۲م مجدداً عناوین سابق برقرار شد و عنوان آمدجی نیز تا ۱۹۲۲م همچنان متداول بود (TA). آمدجیها سالانه ۵۰۰ آقچه پاداش می‌گرفتند (اوزون چارشیلی، 200).

مآخذ: İA; Karal Enver Ziya, *Osmanli Tarihi*, Ankara T. T. K., 1983; Pakalin, M. Z., *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlügu*, Istanbul, 1946; TA; uzuncarsili, Ismail Hakki, *Osmanli Devletinin Merkez ve Bahriye Teskilati*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

آمِدرُز، هنری فردریک[2] (۱۸۵۴ - ۱۹۱۷ م)، خاورشناس، متخصص کتابهای تاریخی عربی سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م، حقوقدان انگلیسی، مصحح و ناشر مجموعه‌ای از آثار تاریخی با عنوان «کتابهای بازماندهٔ تاریخی»[3].

زندگی: تبارآمدرز به خاندانی سویسی می‌رسد، لیکن او ملّیت انگلیسی داشت و با فرهنگ انگلیسی پرورش یافت و تحصیلات دانشگاهی را در رشتهٔ حقوق به پایان برد و پیشهٔ وکالت دادگستری را برگزید. در تحصیل زبان و تاریخ عرب، به ویژه در راه‌شناسایی نسخه‌های خطی عربی، کوشش فراوان کرد و در حقوق اسلامی و تاریخ به تحقیق و تألیف پرداخت. او یکی از نویسندگان *مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی* بود (زرکلی، ۹۹/۸).

آثار: کارهای آمدرز را می‌توان در سه مقولهٔ تصحیحات، مقالات تاریخی و مقالات حقوقی ـ فقهی دسته‌بندی کرد.

1. Amedci 2. Amedroz, Henry Frederick 3. *Historical Remains.*

الف ـ تصحیحات: بیش‌تر پژوهشهای آمدرز در بارهٔ کتابهای تاریخی عربی متعلق به سدهٔ ۴ ق/۱۰ م است. او بخشهایی از کتابهای تاریخی را تصحیح انتقادی کرد و در مجموعه‌ای با عنوان «کتابهای بازماندهٔ تاریخی» منتشر ساخت. مهم‌ترین کارهای او در این زمینه به شرح زیر است:

۱. *تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، از ابوالحسین هلال بن المُحَسِّن بن ابراهیم الصّابی (۳۵۹-۴۴۷ ق / ۹۷۰-۱۰۵۵ م) به ضمیمهٔ جزء ششم از کتاب *التاریخ* همین مورخ همراه با تعلیقات و یادداشتهایی به انگلیسی و فهرستهای عربی ـ انگلیسی، بیروت، ۱۹۰۴ م. *تحفة الامراء* که در تاریخهای قدیم از آن به نام کتاب *الوزراء* یاد شده (آمدرز، مقدمه، پانویس ۲)، کتابی است در تاریخ بلاد اسلامی و شرح حال وزیران برجستهٔ آل بویه و خلفای عباسی در فاصلهٔ اواخر سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ ق / ۹ و ۱۰ م.

۲. *تاریخ ابن یَعْلی حمزة بن قَلانِسی* معروف به *ذیل تاریخ دمشق*، از حمزة بن اسدبن علی بن محمد ابویعلی التّمیمی الدّمشقی (۴۶۴ ـ ۵۵۵ ق / ۱۰۷۱-۱۱۶۰ م)، ادیب، کاتب و عمید دمشق، همراه با منتخباتی از تواریخ ابن اَزْرَق فارقی (د بعد از ۵۷۷ ق / ۱۱۸۱ م)، سبط ابن جوزی (د ۶۵۴ ق / ۱۲۵۶ م) و حافظ ذَهَبی (د ۷۴۸ ق / ۱۳۴۸ م)، لیدن، بیروت، ۱۹۰۸ (عقیقی، ۴۹۵/۲). این کتاب که بیش‌تر به تاریخ دمشق و سوریه و گه گاه به حوادث بغداد می‌پردازد، به گفتهٔ ابن‌خلکان (د ۶۸۱ ق / ۱۲۸۲ م) دنبالهٔ *تاریخ* هلال صابی است و حوادثِ تقریباً دو قرن، از ۴۴۸ تا ۵۵۵ ق / ۱۰۵۶ تا ۱۱۶۰ م، را در برمی‌گیرد.

۳. کتاب *تجارب الامم*، جزء پنجم و ششم، تألیف ابوعلی احمدبن محمد، معروف به مِسْکَوَیْهْ (د ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰ م)، همراه با ذیل *تجارب الامم* و بخش هشتم از *تاریخ* هلال صابی، مصر ۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۶ م، لیدن، ۱۹۲۰-۱۹۲۱ م (عقیقی، همانجا). این کار آمدرز عیناً در ۳ مجلد (حاوی ۴ جزء) در بغداد تجدید چاپ شده است. جزء اول و دوم شامل حوادث ۷۵ سال (۲۹۵ ـ ۳۶۹ ق / ۹۰۷ ـ ۹۸۰ م) در زمان تنی چند از خلفای عبّاسی و امیران دیلمی است. جزء سوم شامل ذیلی است که ابو شجاع محمد بن حسین، ملقّب به ظهیر الدّین رودراوَری (د ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م) وزیر المستظهر باللّه (د ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م) بر *تجارب الامم* نوشته و در آن به ذکر وقایع سالهای ۳۶۹ تا ۳۸۹ ق / ۹۸۰ تا ۹۹۹ م پرداخته است. جزء چهارم در برگیرندهٔ جزء هشتم از *تاریخ* صابی، شامل رویدادهای ۵ سال (۳۸۹ ـ ۳۹۳ ق / ۹۹۹ ـ ۱۰۰۳ م) است که آمدرز آن را به عنوان تکملهٔ ذیلِ رودراوری تصحیح کرد و کار نیمه تمام او را مارگلیوث[1] (۱۸۵۰ ـ ۱۹۴۰ م) به پایان برد.

ب ـ مقالات تاریخی: ۱. «یادداشتهایی در ترجمهٔ احوال چند صوفی»[2] (JRAS، ۱۹۱۲ م، 1087-1089 و 551-586)، ۲. «تجارب الامم ابوعلی مسکویه»[3] ایندکس (*ایسلامیکوس*، I/341)، ۳. «دست نوشتهٔ ناشناخته‌ای ازابن‌جوزی درکتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا»[4] (JRAS، ۱۹۰۶م، 851-880، ۱۹۰۷ م، 39-19)، ۴. «قصه‌هایی از زندگی موظف و اداری، برگرفته از تذکرهٔ ابن حمدون و غیره»[5] (همان، ۱۹۰۸، 409-470) ابن حمدون، ابوالمعالی محمدبن حسن ملقب به کافی الکُفاة (۴۹۵-۵۶۲ ق / ۱۱۰۱-۱۱۶۶ م)، از دانشمندان لغوی بزرگ روزگار عباسیان است، ۵. «یادداشتهایی راجع به دو مقاله دربارهٔ میّافارقین»[6] (شهری در دیار بکر، در عراق امروزی) (همان، ۱۹۰۹ م، 176 و 170)، ۶. «ابوالفضل ابن العمید وزیر در *تجارب الامم* ابوعلی مسکویه»[7] (*ایندکس ایسلامیکوس*، I/612). ابن عمید ابوالفضل محمد بن حسین (د ۳۶۰ ق / ۹۷۱ م)، دبیر و وزیر کاردان رکن‌الدّولهٔ دیلمی است، ۷. «سفارت از بغداد به نزد امپراتور بازیل دوم»[8] (JRAS، ۱۹۱۴ م، 942، 915). بازیل دوم (ح ۳۴۶ ـ ۴۱۵ ق / ۹۵۷ ـ ۱۰۲۵ م) امپراتور مقتدر بیزانس و معروف به بلغارکش بود که دامنهٔ قلمرو خود را تا قفقاز و سوریه رساند.

ج ـ مقالات حقوقی: ۱. «منصب قاضی در *احکام السلطانیهٔ* ماوَردی»[9] (همان، ۱۹۱۰ م، 761-796). ابوالحسن علی ماوردی، فقیه و قاضی بزرگ شافعی در نیمهٔ قرن ۵ ق / ۱۱م بود، ۲. «مظالم، اجرای عدالت در *احکام السلطانیهٔ* ماوردی»[10] (همان، ۱۹۱۱ م، 635-674)، ۳. «حِسبَه در *احکام السلطانیهٔ* ماوردی»[11] (همان، ۱۹۱۶ م، 287-314 و 77-101).

مآخذ: ابن قلانسی، ابویَعْلی حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش هنری آمد رز، بغداد، ۱۹۰۸ م، مقدمهٔ انگلیسی؛ ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمد رز، مصر، ۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۶؛ بدوی، عبدالرحمن، *موسوعة المستشرقین*، بیروت، ۱۹۸۴ م، صص ۳۵-۳۶؛ زرکلی، خیرالدّین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، *تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، به کوشش هنری آمد رز، بیروت، ۱۹۱۴ م، مقدمهٔ انگلیسی؛ عقیقی، *المستشرقون*؛ نیز:

Hall, G.K., *Catalog of the Oriental Institute Library, University of Chicago* 1970, I/525; JRAS.

مجدالدّین کیوانی

آمِدی، ابوالفتح ناصح الدین عبدالواحد بن محمد (د نیمهٔ اول سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م)، محدث و قاضی شهر آمد. نام وی را برخی محمد بن

1. Margoliouth 2. "Notes on Some Sufis' Lives" 3. "The Tajarib al - Umam of Abu Ali Miskawaih." 4. "An Unidentified Ms. by Ibn al - Jauzi, in the Library of the British Museum". 5. "Tales of official life from the "Tadhkira" of Ibn Hamdun etc." 6. "Notes on two articles on Mayyafariqin". 7. "The Visier Abu-l-Fadl Ibn al -'Amid from the *Tajarib al- Umam* of Abu 'Ali Miskawaih". 8. "An Embassy from Baghdad to the Emperor Basil II." 9. "The Office of Kadi in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi". 10. "The Mazalim Jurisdiction in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi". 11. "The Hisba Jurisdiction in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi".

عبدالواحد یاد کرده‌اند. از زندگانی او آگاهی چندانی در دست نیست و تاریخ دقیق ولادت و وفات او در هیچ یک از کتابهای رجال نیامده است. آمدی خود در مقدمهٔ *جواهر الکلام* از احمد غزالی (د ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م) به عنوان معاصر خویش یاد کرده است (حاجی خلیفه، ۶۱۶/۱) و ابن شهر آشوب (د ۵۸۸ ق / ۱۱۹۲ م) در ضمن بیان اسانید کتب شیعه اشاره می‌کند که اجازهٔ روایت *غررالحکم* را از او دریافت داشته است (*مناقب*، ۱۱/۱، ۱۲). سال درگذشت وی را به اختلاف ۵۱۰، ۵۲۰ و ۵۵۰ ق یاد کرده‌اند و محدث ارموی در مقدمهٔ *غررالحکم* با استناد به قراین و شواهد، ۵۵۰ ق / ۱۱۵۵ م را ترجیح داده است (ص «عط»). از آنجا که ابن شهر آشوب اجازهٔ روایت *غررالحکم* او را داشته و این کتاب را از کتب شیعه بر شمرده است (*معالم*، ۸۱)، دانشمندانی از قبیل مجلسی (۳۴/۱)، افندی اصفهانی (۲۸۱/۳) و نوری (۴۹۱/۳) او را شیعهٔ امامی شمرده‌اند و عبارت «کرم الله وجهه» را که آمدی در دیباچهٔ *غررالحکم* در حق امام علی (ع) به کار برده است، حمل بر تقیه کرده یا از تصرفات کاتبان دانسته‌اند.

آمدی شهرت خود را مدیون کتاب *غررالحکم و دررالکلم* است که مجموعهٔ عظیمی از کلمات قصار امام علی (ع) را در بردارد. چنانکه پیداست، تا سدهٔ ۵ ق ۱۱ م کار جمع‌آوری کلمات قصار رونقی نیافته بود. از این رو ظاهراً تنها اثری که آمدی از آن بهره گرفته، «*صد کلمهٔ*» جاحظ (د ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م) بوده است، اما وی این اثر را حقیر شمرده و در شگفت است از اینکه جاحظ با آن مقام والایش در دانش چنین اثر کوچکی درباب کلمات قصار فراهم آورده است (قمی، ۲۵۹). کلمات قصار در غرر برحسب حروف الفبا (فقط حرف اول) و با مراعات سجع آنها تنظیم شده است. این کتاب در قرن ۱۲ ق / ۱۸ م توسط جمال‌الدین محمد خوانساری (د ۱۱۲۱ یا ۱۱۲۵ ق / ۱۷۰۹ یا ۱۷۱۳ م) به دستور شاه سلطان حسین صفوی، به فارسی ترجمه و شرح شده و به کوشش میرجلال‌الدین محدّث اُرمَوی در ۱۳۴۶ ش در تهران انتشار یافته است. افزون بر این، در یکی دو قرن اخیر، بسیاری از دانشمندان به این کتاب پرداخته‌اند. از آن میان عبدالکریم بن محمد یحیی قزوینی آن را بر حسب موضوع در ۹۹ باب مرتب کرده و شرح فارسی بر آن افزوده و آن را *نَظْمُ الْغُرَر وَ نَضْدُالدُّرَر* خوانده است. بخشی از همین کتاب است که *اصدافُ الدُّرر* نام گرفته است. کتاب غرر، به خواهش میرزا احمد تبریزی توسط میرزا موسی خوشنویس (عماد الفقراء) متخلّص به «حالی» نیز به فارسی ترجمه شده و بخشی از آن در مجموعهٔ *انهار جاریه* در ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۵ م در شیراز به چاپ رسیده است. ترجمهٔ دیگری هم توسط حاجی محمد علی انصاری قمی، در تهران در ۱۳۳۵ ش صورت گرفته است، و همچنین خلاصهٔ مختصری از *غررالحکم* را سیدابوالقاسم مرعشی ترجمه کرده و همراه با متن در ۱۳۲۷ ش در تهران انتشار داده است. *غررالحکم* بارها به چاپ رسیده است که از جملهٔ آنهاست چاپهای دمشق، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م؛ صیدا، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ بمبئی، ۱۲۸۰ ق / ۱۸۶۳ م. نسخه‌های خطی متعددی نیز از آن در دست است.

آمدی علاوه بر غرر، اثر دیگری به نام *جواهر الکلام فی الحکم و الاحکام من قصة سیّد الانام* داشته که حاجی خلیفه بخشی از مقدمهٔ آن را نقل کرده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۳۸/۱۶-۳۹؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، (قرن ۶)، بیروت، ۱۳۹۲ ق، ص ۱۶۹؛ آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غررالحکم و دررالکلم*، به کوشش جلال‌الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، *المناقب*، قم، انتشارات علامه؛ همو، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق، ۲۸۳/۳ - ۲۸۴؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵ م، ۴۱۴/۱؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م، ۶۳۵/۱؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۷۱ م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۷۰/۵-۱۷۳؛ سرکیس، چاپی ۹/۱؛ قمی، عباس، *فوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ ش، ص ۲۶۰؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۲۱۳/۶؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، مقدمهٔ *غررالحکم* آمدی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۶۲/۱؛ نوری طبرسی، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۲۱ ق، ۴۹۳/۳؛ نیز: GAL, I/44; GAL, S, I/75.

جعفر شعار

آمِدی، ابوالفضائل علی بن ابی المظفر (ذیحجهٔ ۵۵۹ - ربیع الاول ۶۰۸ ق / اکتبر ۱۱۶۴ - اوت ۱۲۱۱ م)، فقیه و ادیب شافعی. او از خاندان محترمی بود که از آمِد (ﻫ م) به واسط کوچیده بود و به همین جهت به آمدی شهرت یافت. چندی به بغداد رفت و نزد فقیهان بزرگ آن شهر فقه شافعی آموخت و مدتی نیز در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد مُعید دروس شد. در ۶۰۴ ق / ۱۲۰۷ م قضای واسط و سپس نظارت اعمال آن شهر به وی واگذار گردید. ابن خلکان گوید که او، هم در علم حساب دستی داشته و هم در سرودن شعر، اما دربارهٔ تنها قطعه‌ای که به وی نسبت داده است، خود اظهار تردید می‌کند. وی در واسط به دنیا آمد و در همان شهر در گذشت.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۷ م، ۳۹۷/۳.

آذر تاش آذر نوش

آمِدی، حسن بن بشربن یحیی بصری، مکّنی به ابوالقاسم (د ۳۷۱ ق/۹۸۱ م)، نحوی و ناقد شعر. اصل او از آمد، ولی تولّد و وفاتش در بصره بود. معاصر ابن ندیم بود و نزد بزرگانی چون علی بن سلیمان ابن اخفش، ابن اسحاق زَجّاج، حامض، ابن سرّاج، ابن دُرَید و نَفطویه و غیره شاگردی کرد. شعر خوب می‌گفت و در نقد شعر استادو به گفتهٔ ابن ندیم «ملیح التصنیف و جیّدالتّألیف» بود. در جوانی به عنوان کاتبِ ابوجعفر هارون بن محمد، رسول حکمران عُمان در بغداد، به کار مشغول شد، و سپس در زادگاه خویش به خدمت دستگاه اوقاف درآمد.

تألیفات آمدی بسیار است. از جمله اینها را می‌توان نام برد:

۱. کتابُ *الموازَنَةِ بینَ الطائیّین ابی تَمّام و البُحتُری فی‌الشّعر*. این کتاب مهم‌ترین اثر آمدی است که در ۱۸۷۰ م در آستانه (استانبول) به

چاپ رسیده و محمّدولد آن را به ترکی برگردانده و در ۱۳۱۱ ق/۱۸۹۳ م منتشر کرده است. نویسنده از ابوتمّام طایی (د ۲۳۱ ق/۸۴۵ م) و بُحتری طایی (د ۲۸۰ ق/۸۹۳م) به عنوان بهترین شاعرانی که به شیوهٔ گذشتگان شعر گفته‌اند، یاد کرده، مضامین اشعار آن دو را با هم سنجیده و بی‌آنکه به برتری یکی بر دیگری حکم کند، عظمت ادبی و هنری این دو شاعر را نشان داده است؛ ۲. *المُؤتلَف و المختلَف*، در بارهٔ اسماء و کنیه‌ها و القاب و انساب شعرا، که سیوطی در ضبط اسماء شعرا در کتاب *شرح شواهد المغنی* بدان استناد جسته است؛ ۳. *معانی شعر البُحتری* که شرح دیوان بحتری است؛ ۴. *النَثر المنظوم*؛ ۵. *الخاصّ و المشترک* در معانی شعر؛ ۶. *تفضیل شعر امرئ‌القیس علی الجاهلیّین*؛ ۷. *تبیین غلط قُدامة بن جعفر فی کتاب نقد الشّعر*؛ ۸. *کتاب فعلت و افعلت*؛ ۹. *شرح الحماسة* (*الحماسة* گزیده‌هایی است از اشعار عرب، تألیف ابو تمّام حبیب بن اوس طایی)؛ ۱۰. *شدّة حاجة الانسان الی ان یعرف نفسه*؛ ۱۱. *دیوان شعر*.

مآخذ: ابن ندیم، *فهرست*، بیروت، دارالمعرفة، ص ۲۲۱؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ ق، ۲۲۵/۱؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م، ۴۶۲/۱، ۶۹۱، ۷۷۹، ۱۲۵۵/۲، ۱۴۴۷، ۱۶۲۷، ۱۸۸۹، ۱۹۲۸؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنّات*، بیروت، دارالکتاب العربیة، ۷۵/۳؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ زرکلی، خیرالدّین، *الأعلام*، ج ۲، ۱۹۹/۲؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۵۴۹ ـ ۵۵۰؛ قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق، ۸/۲؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۹/۳ ـ ۲۱۰؛ مدرس تبریزی، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۶۱/۱؛ نیز:

GAL, I/112; GAL,S, II/171; GAS, IX/101.

کاظم موسوی بجنوردی

آمِدی، رجب بن احمد قیصری رومی حنفی (د پس از ۱۰۷۸ ق/۱۶۶۷ م)، دانشمند مشهور اهل سنّت. در آمِد (دیاربکر) دیده به جهان گشود. برخی او را بروسی، منسوب به بروسه یا بورسه (شهری در ترکیهٔ کنونی) می‌دانند. در قیصریه (قیساریه) دانش آموخت و سپس به شهری از توابع ازمیر رفت و بنابر آنچه در پایان کتاب خود *جامعُ الازهار* آورده، در جامع عتیق آن شهر به وعظ پرداخت و در همین زمان به تألیف کتاب همت گماشت و سرانجام در همان جا درگذشت و در دارالحدیث به خاک سپرده شد.

آثار: از آمدی دو کتاب در دست است: ۱. *جامع الازهار و لطائف الاخبار*، مشتمل بر مواعظ و اخلاق به زبان عربی در ۹۷ یا ۹۹ باب که در ۱۰۶۰ ق/۱۶۵۰ م از تألیف آن فراغت یافته است. نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب موجود است: کتابخانهٔ دانشگاه لوس آنجلس، کتابت در تاریخ ۸ محرم ۱۱۸۱ ق؛ کتابخانهٔ آیت الله مرعشی (قم)، کتابت در سدهٔ ۱۱ق؛ کتابخانهٔ دانشگاه الازهر (قاهره)، کتابت در ۱۱۶۵ ق؛ کتابخانهٔ اوقاف (بغداد)؛ ۲. *الوسیلةُ الاحمدیّة والذّریعة السّرمدیّة* که شرحی است بر کتاب *الطّریقة المحمّدیّة*، نوشتهٔ محمد بن پیر علی بِرْکِلی یا برکوی (۹۲۹ ـ ۹۸۱ ق/۱۵۲۳ ـ ۱۵۷۳ م). آمدی در ۱۰۷۸ ق/۱۶۶۷ م از تألیف این کتاب فراغت یافته است. این کتاب در ۱۳۱۸ ق/۱۹۰۰ م در استانبول، در حاشیهٔ *البریقة المحمودیة* چاپ شده است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*، ۵۰۷/۶، ۵۸۲؛ ازهریه، *فهرست*، ۵۵۵/۳ ـ ۵۵۶، ۶۵۰؛ بروسه لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، ۳۱۴/۱ ـ ۳۱۵؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م، ۳۶۵/۱ ـ ۳۶۶؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م، ۱۸/۳؛ سرکیس، *معجم‌المطبوعات*، ۱۸۰۶/۲ ـ ۱۸۰۷؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن المخطوطات*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳م، ص ۱۳۶؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۵۲/۴؛ مرعشی، *خطی*، ۱۷۰/۷؛ مرکزی و مرکز اسناد، *خطی*، ۱۸۲/۱۱ ـ ۱۸۳.

جعفر شمار

آمِدی، سیف‌الدّین ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد بن سالم تَغْلِبی (یا تَغَلَبی) (۵۵۱ ـ ۶۳۱ ق/۱۱۵۶ ـ ۱۲۳۴ م)، طبیب، فیلسوف، متکلم و اصولی، معاصر النّاصر لدین الله (۵۷۵ ـ ۶۲۲ ق/۱۱۸۰ ـ ۱۲۲۵ م) خلیفهٔ عباسی. نخست *قرآن مجید* را فرا گرفت و کتابی در فقه بر مذهب امام احمد بن حنبل (۱۶۴ ـ ۲۴۱ ق/۷۸۰ ـ ۸۵۵ م) خواند. پس از آن به بغداد آمد و انواع قرائات *قرآن کریم* را فرا گرفت. آنگاه فقه حنبلی را نزد ابوالفتح نصر بن فتیان، معروف به ابن المَنّی (۵۰۱ ـ ۵۸۳ ق/۱۱۰۸ ـ ۱۱۸۷ م)، تکمیل کرد و به سماع حدیث از ابوالفتح عُبَیدالله بن عبدالله محمد بن شاتیل (د ۵۸۱ ق/۱۱۸۵ م) پرداخت، ولی دیری بر نیامد که به مذهب شافعی گروید و با ابوالقاسم بـن فضلان (واثق بن علی) (د ۵۹۵ ق/۱۱۹۹ م) مصاحبت کرد و نزد وی فَنّ خلاف را آموخت و در آن براعت یافت. در جدل طریقهٔ علمای پیشین و از آن جمله طریقهٔ امام ابوالفتح اسعد بن محمّد ابن ابی نصر میهنی (د ۵۲۷ ق/۱۱۳۳ م) را حفظ کرد. آنگاه به شام رفت و در آنجا به تحصیل علوم معقول پرداخت و در آن علوم ورزیده شد، و چنان شد که «کسی در این علوم در زمانهٔ او داناتر از او نبود» (سیوطی ۳۱۲/۱). پس از آن به مصر رفت و در محلهٔ قرافة الصّغری، مجاور قبر امام شافعی به «اِعاده» (تکرار درس استادان) پرداخت و مدتی نیز در جامع ظافری قاهره به تدریس مشغول شد. اندک اندک آوازهٔ فضل و کمال او فزونی یافت، اما گروهی از فقیهان بر او حسد بردند و تعصب کردند و او را به فساد عقیده و پیروی از فلاسفه و حکما و اعتقاد به مذهب معطّله نسبت دادند. کم کم کار بدان جا کشید که مخالفانش محضری نوشتند و در آن ریختن خون او را مباح شمردند و برای امضا به علمای شهر دادند. آمدی از بیم جان، شبانه از قاهره بیرون آمد و به شام رفت و در شهر حماة اقامت گزید و به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه، که خود در نزد او فلسفه خوانده بود، به خدمت پادشاه ایّوبی الملک المنصور ناصرالدین در آمد و او حقوق سالانه‌ای برای آمدی مقرر کرد (۲۸۵/۳). آمدی دو سال در خدمت ملک منصور بماند و در همان جا آثار خود را در اصول دین، فقه، منطق، حکمت و خلاف نوشت. به سال ۶۱۶ ق/۱۲۲۰ م به دمشق آمد و در آنجا مدتی اقامت داشت و الملک المعظم عیسی بن محمد ایوبی (د ۶۲۴ ق/۱۲۲۷ م) تدریس در مدرسهٔ عَزیزیّهٔ دمشق را به او واگذار کرد، اما چون برادرش، الملک

الاشرف موسی بن محمد (د ۶۳۵ ق/۱۲۳۷ م)، حکومت یافت، وی را از آن مقام برکنار کرد و دستور داد که در مدارس اعلام کنند که هر کس جز فقه و حدیث و تفسیر چیزی بگوید، و به ویژه از سخنان فلاسفه یادی بکند، او را از این شهر خواهیم راند. حقیقت این است که آمدی، همچنانکه ابن تَغْری بِرْدی می‌نویسد، به سبب همین اشتغال به منطق و علوم اوایل نزد بنوالعادل یعنی الملک المعظم، الملک الاشرف و الملک الکامل، حرمت و منزلتی نداشت (۲۸۵/۶). ابن حجر (۱۳۴/۳) می‌گوید: هر گاه آمدی نزد الملک المعظم می‌آمد، پادشاه به پای او بلند نمی‌شد و اعتنایی به وی نمی‌کرد. همو اشارت می‌کند که آمدی تارک الصّلوة بوده است. گویا کشمکشهای مذهبی میان علما، در این اتهامات بی‌تأثیر نبوده است. ظاهراً منشأ اتهامات مزبور روایت تندی است که ذهبی نقل کرده و سُبکی در مقام ردّ و ابن حجر در مقام تعدیل آن بر آمده‌اند. سر انجام آمدی در خانهٔ خود پنهان شد و همچنان بیکار بود تا در گذشت. او را در «جبلِ قاسیون» به خاک سپردند.

آثار: تألیفات آمدی را در منطق، حکمت، کلام، اصول، فقه و جدل بیش از ۲۰ کتاب دانسته‌اند (سبکی ۳۰۷/۸) که اغلب آنها از میان رفته است. این آثار عبارتند از ۱. در منطق و حکمت: *دقایق الحقایق*؛ *رموز الکنوز*، *کشف التّمویهات فی شرح التّنبیهات*؛ *المبین فی معانی الفاظ الحکماء و المتکلّمین* (کتاب اخیر، چ مجلهٔ *المشرق*، ۱۹۵۴ م)، ۲. در کلام: *ابکار الافکار* (خلاصهٔ آن به نام *منائح القرائح*) که نسخه‌ای خطّی از آن در برلین موجود است؛ *غایة المرام فی علم الکلام* (چ قاهره، ۱۹۷۱ م)، ۳. در احکام و اصول: *احکام الحکّام فی اصول الاحکام* (چ قاهره، ۱۳۴۷ ق) که نسخه‌های خطّی آن در ینی، پاریس و قاهره موجود است؛ *منتهی السّول فی علم الاصول*، ۴. در جدل: *الجدل*؛ *شرح جدل الشریف*؛ *غایة الامل*.

بجز آنچه یاد شد، کتابهای دیگری نیز به او نسبت داده‌اند: *الباهر فی علم الاوائل و الاواخر* (ابن قفطی؛ طاش کپری زاده)؛ *الترجیحات فی الخلاف*؛ *التعلیقة الصغیرة*؛ *التعلیقة الکبیرة* (ابن ابی اصیبعه)؛ *الحقائق، در علوم اوایل* (ابن قفطی؛ طاش کُپری زاده)؛ *خلاصة الابریز* (مدرس)؛ *لباب الالباب* (زرکلی؛ مدرس)؛ *المآخذ* (طاش کپری زاده)؛ *المؤخذات فی الخلاف* (ابن ابی اصیبعه)؛ *منتهی السالک فی رتب المسالک* (ابن ابی اصیبعه؛ مدرس).

مآخذ: آمدی، سیف‌الدین، *غایة المرام*، به کوشش حسن محمود عبداللطیف، قاهره، ۱۹۷۱ م، مقدمه؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *طبقات الاطباء*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۴۸ ق، ۲۸۶/۶؛ ابن حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق، ۱۳۵/۳؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۲۹۳/۳ ـ ۲۹۴؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق، ۱۴۴/۵ ـ ۱۴۵؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م، صص ۲۴۰ ـ ۲۴۱؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *کتاب الروضتین*، به کوشش محمد حلمی و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۶۲ م، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۲؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۵۵/۳؛ سبکی، تاج الدین، *طبقات الشافعیة*، به کوشش محمد الحلو و محمود الطناحی، قاهره، ۱۹۷۱ م، ۳۰۶/۸ ـ ۳۰۸؛ سیوطی، جلال الدّین، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ طاش‌کوپری زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، حیدر آباد، ۱۳۲۸ ـ ۱۳۲۹ ق، ۴۹/۲، ۵۱، ۵۳؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الأدب*، تبریز، شفق، ج ۳، ۶۲/۱ ـ ۶۳؛ نعیمی دمشقی، محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، ۱۳۶۷ ق، ۳۶۲/۱، ۳۸۹، ۳۹۲، ۴/۲، ۱۲۹؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق، ۷۳/۴ ـ ۷۴؛ نیز:
EI²; GAL, I/494; GAL,S, I/678

جعفر شعار ـ علی اصغر حلبی

اَلآمِرُ بِأَحْکامِ الله، ابوعلی منصور بن ابی‌القاسم احمد ملقب به المُستعلی بالله (۴۹۰ ـ ۵۲۴ ق / ۱۰۹۷ ـ ۱۱۳۰ م)، هفتمین خلیفهٔ فاطمی مصر و دهمین خلیفهٔ عُبیدیان. وی روز سه‌شنبه ۱۳ محرم / ۳۱ دسامبر در قاهره‌زاده شد. ۵ سال بیش نداشت که پدرش درگذشت (۴۹۵ ق / ۱۱۰۲ م). افضل شاهنشاه بن بدرالجمالی، وزیر مستعلی، او را با لقب الآمر باحکام الله به خلافت نشاند و خود به نیابت از خلیفهٔ خرد سال، رشتهٔ کارها را به دست گرفت. در این روزگار صلیبیان به دنبال نخستین جنگ صلیبی که به چیرگی آنان بر بیت‌المقدس انجامیده بود (۴۹۲ ق / ۱۰۹۹ م)، بر بسیاری از شهرها و قلعه‌های شام استیلا یافتند. در ۴۹۷ ق / ۱۱۰۴ م شهر مستحکم و پر اهمیتِ عَکّا، و در ۴۹۹ق / ۱۱۰۶ م دژ أفامیه را تصرف کردند. در ۵۰۱ ق / ۱۱۰۸ م صیدا را به محاصره گرفتند، ولی با ورود ناوگان مصر عقب نشستند. در ۵۰۲ ق / ۱۱۰۹ م عَرْقه، در ۵۰۳ ق / ۱۱۰۹ م بیروت و طرابلس و بانیاس و جُبَیْل، و در ۵۰۴ ق / ۱۱۱۰ م صیدا و دژ آثارِب و زَرْدَنا را گرفتند و بر کشتیهای بازرگانی مصر حمله بردند و آنچه یافتند، به تاراج بردند. چیرگی صلیبیان به آنجا رسید که بالدوین[1] (یا بودوئن. ضبط منابع عربی: بردویل یا بغدوین) در ۵۱۱ ق / ۱۱۱۷ م به قصد تصرف مصر با سپاه وارد فَرَما شد و مساجد آن دیار را به آتش کشید و آنگاه عزم العریش کرد، ولی در راه بیمار شد و در گذشت (ابن خلکان، ۳۰۱/۵). در این میان گه گاه نیز مصریان مقاومتی در برابر استیلای نیروهای صلیبی بر شام از خود نشان می‌دادند. چنانکه در ۴۹۵ ق/ ۱۱۰۱ م لشکری از مصر برای جنگ با صلیبیان عازم عَسْقَلان شد و سپاه بالدوین را در هم شکست (ابن قلانسی، ۱۴۱؛ ابن‌اثیر، ۳۴۵/۱۰ـ۳۴۶). سال بعد نیز افضل، سعدالدّولهٔ طواشی یا فراسی را که غلام پدرش بود (ابن خلدون، ۶۸/۴)، با سپاهی روانهٔ شام کرد. این سپاه در میان رَمله و یافا از صلیبیان شکست خورد. افضل بار دیگر سپاهی به سرکردگی پسرش شرف المعالی روانهٔ جنگ کرد و او صلیبیان را بشکست و رمله را تصرف کرد (همانجا؛ ابن‌اثیر، ۳۶۴/۱۰)، اما «میان مصریان و اعراب اختلاف افتاد» و صلیبیان از آن سود جسته، بر آنان تاختند (۴۹۸ ق / ۱۱۰۴ م) و مسلمانان را به عسقلان عقب نشاندند (همو، ۳۹۴/۱۰ ـ ۳۹۵). بزرگ‌ترین علت ناکامی مصریان را در جنگ با صلیبیان، باید در انحطاط دستگاه خلافت قاهره، فقدان یک نیروی نظامی متحد و سازمان یافته و نیز استقرار امارتهای مستقل و نیمه مستقلِ پراکنده در کرانه‌های مدیترانه

---
1. Baldvin

و شام جست. افضل وزیر توانای الآمر فقط می‌توانست امنیّت را در داخل مرزهای مصر تأمین کند و خلیفهٔ فاسق، ستمگر، بد اعتقاد و متظاهر به منکرات را از تبهکاری باز دارد، اما سرانجام جان بر سر این کار باخت (ذهبی، ۶۲/۴؛ ابن تغری بردی، ۱۷۰/۵، ۲۲۲؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲) و الآمر که در ۵ سالگی بر اریکهٔ خلافت استقرار یافته بود، فرمان داد او را پس از ۲۸ سال وزارت بکشتند، و خود ۴۰ روز در خانهٔ وی بماند و با کاتبان به ارزیابی ثروت افسانه‌ای او که «اندازهٔ آن را جز خدا نمی‌دانست» پرداخت. طیّ این مدت کاتبان در خدمت وی بودند و چهار پایان شب و روز چیزهای گرانبها و کمیاب و بار و بنه می‌بردند که از آن میان ۶۰۰ میلیون دینار طلا را می‌توان نام برد (ابن خلکان، ۴۵۱/۲). در علت قتل افضل گفته‌اند که یک وقت کوشیده بود خلیفه را با زهر از میان بردارد، اما توفیق نیافته بود (ابن تغری بردی، ۲۲۲/۵). خلیفه که مترصد بود وی را به هلاکت رساند، به صلاح دید ابوالمیمون عبدالمجید که بعداً به خلافت نشست، از دخالت مستقیم در این کار خودداری ورزید و ابو عبدالله محمد بن‌ابی شجاع ملقب به مأمون و معروف به ابن فاتِکِ بَطایحی (ابن خلکان، ۲۹۹/۵) را نوید وزارت داد و به کشتن افضل برانگیخت و سپس وزارتش بخشید.

در ۵۱۷ ق / ۱۱۲۳ م قومی از مغربیان موسوم به لواته به مصر حمله بردند و دست به چپاولگری گشودند. ابن بطایحی وزیر الآمر لشکر آراست و به جنگ رفت و آنان را بشکست و خراجی برگردنشان بنهاد (ابن قلانسی، ۲۰۹). در همان سال ناوگان مصر در جنگی باناوگان ونیزیها درهم شکست. در ۵۱۸ ق / ۱۱۲۴ م صلیبیان شهر صور را تصرف کردند و مصریان برای دفاع از شهر نه تنها مددی نرساندند، بلکه مسعود امیر آنجا را که چند سال با صلیبیان جنگیده بود به حیله گرفتند و به مصر بردند و بدین سان به چیرگی صلیبیان کمک کردند؛ آنگاه به مدد خواهی جانشین او طُغتکین نیز وقعی ننهادند، تا شهر سقوط کرد و صلیبیان ۳ سال سکّه به نام الآمر زدند و بعد آن را قطع کردند (ابن اثیر، ۶۲۰/۱۰ ـ ۶۲۲؛ ابن خلکان، ۳۰۱/۵). سال بعد الآمر، وزیر خود ابن فاتک بطایحی را که مردی سفّاک اما کریم بود، چون با جعفر برادر خلیفه بر ضد او توطئه کرده بود، گرفتار کرد و در ۵۲۱ ق / ۱۱۲۷ م با ۵ برادرش به قتل رسانید و اموالش را مصادره کرد. گفته‌اند که خلیفه پس از بطایحی، ابوعلی پسر افضل را به وزارت بر نشاند و عنوان امیرالجیوش داد (سیوطی، ۱۵۵/۲)، اما این گفته چندان درست نمی‌نماید، و در تواریخ دیگر بدان اشارتی نشده است. الآمر در ۳ ذیقعدهٔ ۵۲۴ ق / ۸ اکتبر ۱۱۳۰ م هنگامی که به تفرّجگاه الرّوضه ــ جزیره‌ای در نیل ــ رفته بود، آماج حملهٔ گروهی از نزاریان یا باطنیان یا مردانی از غلامان افضل قرار گرفت و زخم برداشت. او را با قایق به قصر لؤلؤ در قاهره بازگرداندند، ولی وی همان شب درگذشت (ابن تغری بردی، ۱۷۳/۵، ۱۷۵؛ ابوالفداء، ۴/۳؛ حجاری، ۳۶۱).

الآمر مردی هوشمند، آگاه، عاقل و خوش خط بود و در شعر و ادب دستی داشت و اشعاری نیز به او نسبت داده‌اند. وی قرآن را نیز از حفظ داشت. بنای جامعی به نام الاَقْمَر در قاهره را از ساخته‌های او می‌دانند، ولی برخی آن را از بناهای مأمون بطایحی می‌شمارند. از جملهٔ شاعران و نویسندگان و فقیهان روزگار الآمر، می‌توان ابوالحسن علی بن محمد اخفش مغربی، حیدرة بن عبدالظاهر معروف به ابن الصّیف، شاعر وداعی فاطمی (د ح ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م)، ابوالقاسم علیّ ابن منجب‌بن صیرفی کاتب و مورّخ و صاحب کتاب: *الاشارة الی من نال الوزارة* (۴۶۳ ـ ۵۴۲ ق / ۱۰۷۱ ـ ۱۱۴۷ م) و ابوبکر طُرطوشی محمّد بن ولید (۴۵۱ ـ ۵۲۰ ق / ۱۰۵۹ ـ ۱۱۲۶ م) فقیه و صوفی بزرگ عصر را نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۳۲۸/۱۰، ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۲، ۵۸۹، ۵۹۱، ۶۱۷، ۶۲۹، ۶۳۰؛ ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزّهور*، قاهره، ۱۳۱۲ ق، صص ۶۲ ـ ۶۴؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النّجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۹۶۳ م، ۱۷۰/۵، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۲۹، ۲۳۱؛ ابن خلدون، *العبر*، بیروت، دارالعلم للجمیع؛ ابن خلکان، *و فیات الاعیان*، به کوشش دکتر احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۴۵۱/۲، ۲۲۹/۵ ـ ۳۰۲؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحیّ، *شذرات الذّهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق، ۷۳/۴؛ ابن قلانسی، ابویعلی، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸ م، صص ۲۰۳، ۲۱۲؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۲۱۷/۲؛ حجاری، عبدالله بن ابراهیم و دیگران، *النجوم الزاهرة فی حلی حضرة القاهرة*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰ م، ص ۲۵۲؛ ذهبی، احمد بن محمد، *العبر*، کویت، ۱۹۶۳ م، ۶۳/۴؛ سیوطی، جلال‌الدین، *حسن المحاضرة*، مصر، ۱۲۹۹ ق؛ عماد الدّین اصفهانی، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۵۱ م، ۲۳۸/۱، ۲۸۵.

صادق سجادی

آمُـره‌ای (لهجه)، یکی از لهجه‌های ایرانی که در دِهِ آمُره به آن تکلّم می‌شود. آمُره ده کوچکی است در حدود ۳۰ کیلومتری جنوب شرقی تفرش که از جهت تقسیمات اداری کشوری از توابع بخش خلجستان شهرستان تفرش در استان مرکزی به شمار می‌رود. بر اساس سرشماری آبان ۱۳۵۵، آمره دارای ۵۰۸ نفر جمعیت و ۱۶۶ خانوار بوده است (سازمان برنامه و بودجه، ۲۸/۲۲؛ نیز سازمان جغرافیایی کشور، ۲۲/۱).

آمره لهجهٔ ویژه‌ای دارد که به لهجهٔ آشتیان و تفرش نزدیک است و از جهاتی مشخصات لهجه‌های مرکزی ایران و از جهاتی دیگر ویژگیهای لهجه‌های تاتی را دارد. این لهجه دارای ۸ مصوت (a,ā,e,i,o,ö,u,ü) است، و ۲۳ صامت همانند با صامتهای فارسی کنونی دارد. از ویژگیهای این لهجه وجود دو جنس مذکر و مؤنث برای اسما، صفات، ضمایر اشارهٔ سوم شخص مفرد، ضمیر شخصی سوم شخص مفرد و افعال ماضی در سوم شخص مفرد است. نشانهٔ مؤنث عموماً a ــَـ (فتحه) بدون تکیه در پایان کلمه است. مثال: xāxa = خاک؛ ova = آب؛ xvāxa = خواهر؛ zeniya = زن؛ nomaziya = نامزد؛ mālaka = گربه؛ ona = این، او (مؤنث)؛ yona = آن، او (مؤنث)، در برابر o/yo این، آن (مذکر)؛ o ba-ma = او(مذکر) آمد؛ ona ba-miya = او (مؤنث) آمد. صفات از جهت جنس با موصوف مطابقت می‌کند. مثال: xāxa

espika = خاک سفید (مؤنث)، در برابر čondar espik = چغندر سفید (مذکر). صفات مؤنث با اضافه شدن a بدون تکیه به آخر صورت مذکر، ساخته می‌شود. گاهی در این مورد بی‌قاعدگی نیز دیده می‌شود، مثال jova = جوان (مذکر)، در برابر jovana (مؤنث). در این لهجه دو شمار وجود دارد: مفرد و جمع. نشانهٔ جمع gal- (تکیه‌دار) است که برای اسمهای مذکر و مؤنث هر دو به کار می‌رود: merdagal = مردها، asbgal = اسبها (مذکر)، sügal = سیبها (مؤنث، جمع süa)، zinigal = زنها.

ضمایر: ضمایر شخصی منفصل دارای دو شمار مفرد و جمع، و دارای دو حالت صرفی صریح و غیر صریح است. حالت صریح هنگامی به کار می‌رود که ضمیر فاعلِ افعال یا عاملِ فعل ماضی متعدی باشد. در موارد دیگر حالت غیر صریح به کار می‌رود. ضمایر منفصل اول شخص و دوم شخص جمع فقط یک حالت دارند:

az = من (در حالت صریح) hama = ما (در هر دو حالت)
mö = من (در حالت غیر صریح)
tö = تو (در حالت صریح) soma = شما (در هر دو حالت)
ta = تو (در حالت غیر صریح)
o/yo = او (مذکر در حالت صریح) ongal = ایشان (درحالت صریح)
ona/yona =او(مؤنث در حالتِ صریح) ongal = ایشان (درحالت صریح)
one = او (مذکر و مؤنث در حالت غیر صریح) ongale = ایشان (در حالت غیر صریح)

ضمایر شخصی متصل: عبارتند از öm- (- م)، et - (- ت)، es - (-ش)، emon- (- مان)، eton - (- تان)، ešon - (- شان).

ضمایر اشاره: o = او (مذکر)، ona = آن (مؤنث)، yo = این (مذکر)، yona = این (مؤنث).

فعل: در آمره‌ای، مانند لهجه‌های مرکزی ایران، برای فعل دو ماده وجود دارد: مادهٔ ماضی و مادهٔ مضارع. افعال بر اساس این دو ماده و به کمک پیشوندهای فعلی نقش‌دار (پیشوندهایی که نقش دستوری دارند) و با پیوستن شناسه‌های صرفی به آخر مادهٔ فعل، و در مورد افعال متعدی به کمک ضمایر شخصی متصل پیش از مادهٔ فعل، ساخته می‌شوند. پیشوندهای نقش‌دار عبارتند از ba- (با گونه‌های be- و bö-) و e- (با گونهٔ ed-). پیشوندِ ba- در ساختن وجه التزامی، امری، ماضی مطلق اخباری و ماضی نقلی اخباری به کار می‌رود. مثال baši = رفتی، ba - rušom = بفروشم، baše = برو، ba - šiyay = رفته است. e در ساختن مضارع اخباری استمراری و ماضی استمراری به کار می‌رود. مثال: e - čom = می‌روم، e - šo = می‌رفت.

شناسه‌های صرفی افعال مضارع عبارتند از öm/-m- (ـَ م)، i-(-ی)، e- (ـَ د)، imi - (ـِ یم)، ite - (ـِ ید)، ene- (ـَ ند).

فعل ماضی: در آمره‌ای تصریف فعل ماضی لازم با متعدی متفاوت است. افعال لازم از مادهٔ ماضی با افزودن شناسه‌های فعلی زیر ساخته می‌شود: öm/-m- (ـَ م)، i- (ـِ ی)، ø(= بدون شناسه)، imi- (ـِ یم)، ite- (ـِ ید)، ene- (ـَ ند). در مورد سوم شخص مفرد ماضی لازم، هرگاه فاعل مذکر باشد، همان ماده ماضی به کار می‌رود، ولی اگر فاعل مؤنث باشد، a- به مادهٔ ماضی افزوده می‌شود، مثال baši= رفت (مذکر)، bašiya = رفت (مؤنث). هرگاه پیشوند نفی یا پیشوندهای فعلی قاموسی (پیشوندهایی که اختلافی در معنی فعل ایجاد می‌کنند) به کار روند، پیشوند نقش‌دار حذف می‌گردد. پیشوندهای قاموسی مهم عبارتند از va,ver,dar,ha مثال: na - ma = نیامد، hā - get = گرفت، dar - xut = خوابید، ver - get= برگرفت، vā - kard = باز کرد.

فعل ماضی متعدی: از پیشوند فعلی نقش‌دار (نک: مبحث فعل در همین مقاله) + ضمایر شخصی متصل + مادهٔ ماضی ساخته می‌شود. ضمایر شخصی متصل در این گونه افعال در واقع نقش شناسه‌های فعلی را در افعال لازم برعهده دارند و مبین شخص و شمار هستند. مثال: ba - m - di = دیدم، ba - š - vāt = گفت. در صورتی که فعل خود پیشوند قاموسی داشته باشد، پیشوند نقش‌دار حذف می‌گردد: hā-š-dā = داد، hā - š - vand = رها کرد. تفاوتی نیز در سوم شخص مفرد میان مذکر و مؤنث وجود ندارد.

ماضی نقلی لازم: از پیشوند نقش‌دارِ - ba+ اسم مفعول (= مادهٔ ماضی +a/i/e-) + صرف فعل اسنادی مضارع اخباری (m- = ام، y- = ای، y- = ای، y - = است (مذکر) ، yey-= است (مؤنث)، mi-= ایم، te-= اید، ane- = اند) ساخته می‌شود: böaštam = دویده‌ام، böaštey = دویده‌ای، böaštey = دویده است (مذکر)، böaštiyey = دویده است (مؤنث)، böašteymi = دویده‌ایم، böašteyte = دویده‌اید، böaštiane = دویده‌اند.

ماضی نقلی متعدی: از پیشوند نقش‌دارِ ba + ضمایر متصل شخصی + اسم مفعول + y ساخته می‌شود: ba-m-xorde-y = خورده‌ام، ba - š - barde - y = برده است و غیره.

ماضی بعید لازم: از اسم مفعول + صیغه‌های ماضی فعل بودن (biöm = بودم، bi = بودی، be = بود، bime= بودیم، bite = بودید، bene = بودند) ساخته می‌شود. مثال: böašti - biöm = دویده بودم، böašti-bi = دویده بودی، böašti - be = دویده بود، böašti - bime = دویده بودیم، böašti - bite = دویده بودید böašti - bene = دویده بودند.

ماضی بعید متعدی: از پیشوند نقش‌دارِ ba+ ضمایر شخصی متصل + be (بود) ساخته می‌شود. مثال: ba - m - barda - be = برده بودم.

ماضی التزامی لازم: از اسم مفعول + صیغه‌های مضارع التزامی فعلِ بودن (böm = باشم، bi = باشی، bu= باشد، bimi = باشیم، bite = باشید، böne = باشند) ساخته می‌شود. مثال: böašti - böm = دویده باشم، böašti - bi = دویده باشی، böašti-bu = دویده باشد، böašti-bimi = دویده باشید، böašti - böne = دویده باشند.

فعل ماضی شرطی: از اسم مفعول + شناسه‌های فعلی ماضی شرطی (-āne,-t,-mi,ø,-āy,-ām) ساخته می‌شود. مثال: böaštiyām = (اگر) دویده باشم، böaštiyāy = دویده باشی، böaštiā = دویده باشد،

böaštiāymi = دویده باشیم، böaštiāyt = دویده باشید، böaštiāne = دویده باشند.

مادهٔ مضارع مجهول با افزودن میانوند i- به آخر مادهٔ مضارع فعل متعدی ومادهٔ ماضی مجهول با افزودن میانوند iā- به آخر مادهٔ ماضی فعل متعدی ساخته می‌شود.

حروف اضافه: je = از، var-e = پیش، نزد، vā = با، به، bašūv-e = زیر، به زیر، sar-e = روی، je-dom-e = درپی، به دنبالِ. بعضی از این حروف اضافه به صورت مؤخّر نیز به کار می‌روند. حروف اضافهٔ مقدم و مؤخر نیز در این لهجه استعمال می‌شود: ba tela da = در شکم.

واژه‌های درخور توجه: arsa = اشک (پهلوی: ars)، ašinja = آرنج، detaka = دختر، dim = چهره، صورت، engen = ساس، esbajak = شپش، giyo = جان (پهلوی: gyān)، masdar = بزرگ (پهلوی، پارتی: masādar)، raz = باغ، rovanda = کودک، بچه، šiya = پدر، tirsa = تگرگ، vak = قلوه، veru = صاعقه (پهلوی: wīr، فارسی: بیر)، vela = گل سرخ، veza = نارون چتری، xašina = تبریزی، کبوده، xorma = عنکبوت، xola = سوراخ، xuya = هبو، هوو، xvāxa = خواهر.

مآخذ: سازمان برنامه و بودجه، فرهنگ آبادیهای کشور؛ سازمان جغرافیایی کشور، *فرهنگ جغرافیایی ایران*؛ صائب، رضا، گویش آمره، پایان نامهٔ دکتری رشتهٔ زبان‌شناسی همگانی و زبانهای باستانی، تهران، ۱۳۵۷ ش، (چاپ نشده)؛ مقدم، م، *گویشهای وفس و آشتیان و تفرش*، تهران، ۱۳۱۸ ش، شم ۱۱؛ نیز: Iranica ۱۳۲۸ یزدگردی/

احمد تفضلی

آمُل (شهر)، مرکز شهرستان آمل، واقع در میان جلگهٔ مازندران و طرفین رود هراز، در °۵۲ و ′۲۱ طول شرقی و °۳۶ و ′۲۵ عرض شمالی، در فاصلهٔ ۱۸ کیلومتری جنوب دریای خزر و ۶ کیلومتری شمال پیشکوه البرز و ۱۸۱ کیلومتری شمال شرقی تهران، با ۸۰ متر ارتفاع از سطح دریای آزاد و ۱۰۸ متر بلندی از سطح دریای خزر (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۵/۳). جمعیت آن بر پایهٔ سرشماری ۱۳۶۵ ش ۱۱۹٬۱۹۰ تن در ۲۳٬۶۳۸ خانوار بوده است (سرشماری عمومی...، شهرهای کشور، ۴).

وجه تسمیه: بنابر تحقیقات باستان‌شناسان و مورخان درسده‌های پیش از میلاد، اقوام گوناگونی در ساحل جنوبی دریای خزر از جمله اطراف آمل امروزی زندگی می‌کردند که از آن جمله قوم مارد یا آمارْد است و به احتمال قوی واژهٔ آمل از نام این قوم گرفته شده است (پیرنیا، ۳ / ۲۲۱۶؛ نکـ: آمل، چارجوی).

جمعیت و سیمای شهر: رشد جمعیت شهر آمل قابل توجه است، زیرا تعداد آن که در ۱۳۳۵ ش حدود ۲۲٬۲۵۱ نفر بوده در ۱۳۶۵ ش حدود ۵ برابر شده است. میانگین رشد جمعیت این شهر را سالانه حدود ۴/۸٪ نوشته‌اند (شناسنامهٔ شهرهای کشور، ۴۹/۴). بنابر مساحت شهر آمل که تا ۱۳۶۳ ش، ۲۳/۸ کم۲ برآورد شده، تراکم نسبی جمعیت آن در همین سال ۴٬۰۸۰ نفر بوده است. چهرهٔ شهر ترکیبی از مساکن و بناهای قدیمی و تاریخی با ساختمانهای جدید است که بافت نامتجانسی پدید آورده است. شهر آمل بیش از ۱۶ محله و ۱۱۸ کوی قدیمی دارد که عبارتند از محلهٔ پایین بازار (۱۴ کوی)، شاهاندشتی محله (۹ کوی)، رودگری محله یا چاکسر محله (۹ کوی)، مشایی محله (۵ کوی)، کاردگر محله یا کاردل محله (۸ کوی)، نیاکی محله (۹ کوی)، قادی محله (۵ کوی)، گرجی محله (۹ کوی)، شهر بانومحله (۵ کوی)، رضوانیه (۱۰ کوی)، اِسپِی کلا (۱۱ کوی)، بربری خیل (۲ کوی)، درویش خیل (۲ کوی)، ایرایی محله (۱۰ کوی)، هارون محله (۷ کوی)، خاورمحله (۳ کوی) (علامه، ۶ ـ ۷). محلات جدید عبارتند از پیت‌کت، متّحده، کَلاکْسَر، رحمت‌آباد، اسلام‌آباد، اسپاری، مصیبتیان، انصاری محله، دباغچال، گُلشهر، سیکاپُل، شَرَمْکوتی، ملت‌آباد، انارکاله، چلابی (چلاوی)، دَرْمه کَلا، دورانسَر (تحقیقات محلی، پروندهٔ شهرداری آمل).

در شهر آمل ۷۲/۷۷٪ مردم با سوادند و ۲۴/۳۹٪ به کار اشتغال دارند (سرشماری عمومی، شهرهای کشور، ۴) زبان مردم لهجهٔ طبری (مازندرانی) است. قریب ۹۸٪ اهالی مسلمان و پیرو مذهب شیعهٔ اثناعشری هستند. شهر آمل محل انشعاب راههای آمل ـ تهران، آمل ـ بابل، آمل ـ محمودآباد و آمل ـ چمستان است که این یکی به مرکز شهرستان نور می‌پیوندد.

سابقهٔ تاریخی: طبق تحقیقات باستان‌شناسان، استانهای ساحلی دریای خزر احتمالاً از ۷۵٬۰۰۰ سال پیش محل زیست انسان بوده است. در ۱۳۳۰ ش کارلتون کون[1] باستان‌شناس آمریکایی اسکلتهایی از انسان نئاندرتال را که ظاهراً نیای کهن اقوام ساکن کرانهٔ دریای خزر بوده است، در غارهای هوتو[2] و کمربند واقع در مغرب بهشهر کشف کرد (عسگری، ۱۱۰). از جملهٔ این اقوام ورکانیان (هرکانیان) در گرگان، تَپوران در منطقهٔ کوهستانی البرز، ماردها (مَردها) در مازندران و حدود آمل، و کادوسان (تالشان) در گیلان بودند (بار تولد ۲۳۳ ـ ۲۳۴). در اساطیر ایرانی از پیکار میان آریاییان و دیوان در این ناحیه یاد شده است. در روزگار هخامنشیان اقوام این سرزمین تابع حکومت مرکزی شدند. اسکندر در مطیع ساختن ماردها و تپوران توفیق نیافت. فرهاد یکم پادشاه اشکانی (۱۸۱ ـ ۱۷۳ ق م) ماردها را در منطقهٔ آمل مغلوب کرد. گفته می‌شود وی گروهی از این قوم را به سرزمین پارت درشمال خراسان‌کوچ داد وآنان درغرب آمو دریا که‌آن‌را «آمُلِ زَم» نیز می‌خوانند، ساکن شدند. در عهد اردشیر اول، گشنسب، شاه طبرستان (تپوران شاه) تابع حکومت ساسانی شد. گویند آمل در آن روزگار مرکز ایالت مازندران بود و در روزگار خسرودُوم (پرویز) توسعه یافت (رابینو، ۵۷). در عهد ساسانیان فرمانروایان طبرستان عنوان اسپهبد داشتند. در طبرستان مقارن ظهور اسلام دودمانهایی بر آن سرزمین فرمانروایی داشتند که عبارت بودند از فرزندان گیل

1. Carleton Coon 2. Hotü

گاوباره (آل دابویه، نک: هـ م) از ۱۵ تا ۱۴۴ ق ۶۳۶ تا ۷۶۱م، باوندیان از ۹۴ سال پیش از هجرت پیامبر (ص) تا ۷۵۰ ق، ۱۳۴۹/ م، قارن وندان (نک: آل قارن) از ۵۲ سال پیش از هجرت پیامبر (ص) تا ۲۲۴ ق / ۸۳۹م (عسکری، ۱۲۱ ـ ۱۲۹). نخستین و دومین حملهٔ مسلمانان به شرق طبرستان در ۲۲ و ۳۰ ق / ۶۴۳ و ۶۵۱ م به هنگام خلافت عمر به سرداری سُوَیدبن مُقَرن و سعیدبن عاص روی داد که در نتیجه گیل پسر گیلانشاه اسپهبد طبرستان تعهد کرد سالانه ۵۰۰٬۰۰۰ درهم جزیه بپردازد. گویند در سپاه سعیدبن عاص، حسن‌بن علی (ع)، امام دوم شیعیان نیز شرکت داشت. بعضی بنای پل آجری آمل و حتی بنای بابل امروزی را به امامحسن (ع) نسبت داده‌اند (ابن‌اسفندیار، ۷۳). کوشش برای فتح طبرستان و شهرهای آن در ایام خلافت علی (ع) توسط مَصقَلةبن هبیرهٔ شیبانی فراهم شد، ولی با شهادت علی (ع) ناتمام ماند. در زمان تسلط معاویةبن ابی‌سفیان، همین شخص متعهد فتح طبرستان شد و با ۴۰٬۰۰۰ سپاهی بدان سوی شتافت و دو سال تمام میان او و فرخان بزرگ جنگ ادامه داشت تا آنکه فرخان ظفر یافت و مصقله کشته شد (همو، ۱۵۸؛ خواندمیر، ۴۰۶/۲) و فتح طبرستان تا زمان خلافت عباسیان به تعویق افتاد تا آنکه ابوالخصیب نخستین والی طبرستان از سوی عباسیان در ۱۴۴ ق / ۷۶۱م پس از فتح این ناحیه به آمل آمد و دو سال فرمان راند. وی مسجد ساری را بنا نهاد (حکیمیان، ۱۷). گفته‌اند عمربن علاء از سوی ابوالخصیب با ۱۰٬۰۰۰ مرد به آمل آمد. مرزبان که از جانب اسپهبد بر آمل گمارده شده بود به مقابله پرداخت، ولی در جنگ کشته شد. در نتیجه عمربن علاء آمل را تصرف کرد (خواندمیر، ۴۰۴/۲) و آمل پایتخت والیان خلفا در طبرستان شد (رابینو، ۵۸). پس از عزل ابوالخصیب، روح‌بن حاتم در ۱۴۷ ق / ۷۶۴م حکمران طبرستان شد، ولی به سبب جور فراوان معزول گشت و خالدبن برمک در ۱۵۰ ق / ۷۶۷ م به جای او فرستاده شد. وی در خالد سرای آمل کاخی بنا نهاد و ۴ سال در آنجا حکومت کرد (ابن‌اسفندیار، ۱۸۱). پس از خالد عده‌ای دیگر در طبرستان حکومت کردند تا آنکه نوبت به عبدالحمید مضروب رسید و جور و ستم بسیار کرد. مردم که از ستم او به ستوه آمده بودند، دست به دامان خاندان کهن ایرانی که این زمان بر کوهستان حکومت داشتند، زدند و سرانجام به رهبری ونداد هرمزد از خاندان قارن‌وند در یک روز همهٔ مأموران خلیفه را کشتند و مدتی دست امرای بنی‌عباس را از طبرستان کوتاه کردند. مهدی، خلیفهٔ عباسی، امیرانی به طبرستان فرستاد که همگی شکست خوردند: سالم فرغانی که از سرداران بنام بود، نزدیک آمل در ناحیهٔ «هرسه مال» به قتل رسید و سردار دیگری به نام فراشه دستگیر و به فرمان اسپهبد کشته شد (همو، ۱۸۲ ـ ۱۸۶). ناگزیر خلیفه فرزند خود موسی را روانهٔ طبرستان کرد و منطقهٔ جلگه بار دیگر به دست امرای بنی‌عباس افتاد. در زمان هارون‌الرشید در ۱۷۷ ق / ۷۹۳ م مسجد جامع آمل به فرمان ابراهیم‌بن عثمان‌بن نَهیک بنا شد (همو، ۷۲). دیوارهای آمل نیز در ۱۷۹ ق / ۷۹۵م به فرمان عبدالملک‌بن قعقاع تعمیر و مرمت گردید (همو، ۱۸۹). در ۲۲۴ ق/ ۸۳۹م مازیار پسرقارن آشکارا بر معتصم خلیفهٔ عباسی خروج کرد و با بابک خرمی پیمان بست. وی باروی آمل را ویران کرد (زرین کوب، ۵۴۶)، ولی چون مورد حملهٔ عبدالله بن طاهر قرار گرفت، از کردهٔ خود پشیمان شد. از این پس طبرستان ضمیمهٔ قلمرو طاهریان گردید و تا ۲۵۰ ق/ ۸۶۴م در تصرف آنان بود. سلیمان بن عبدالله بن طاهر عده‌ای از جمله محمدبن اوس را به حکومت آمل فرستاد و او در هر سال ۳ نوبت از مردم آمل خراج می‌گرفت. مردم به جان آمدهٔ آمل دست توسل به دامن علویان دراز کردند (ابن اسفندیار، ۲۲۳ ـ ۲۲۴) و سرانجام با حسن بن زید که مردی شجاع، کافی و عالم بود بیعت کردند (حکیمیان، ۷۷). حسن بن زید در ۲۵۰ ق/ ۸۶۴م دولت علوی را در طبرستان تأسیس کرد و آمل را مرکز آن ساخت و استیلای ۱۰۶ سالهٔ عباسیان را در این سرزمین پایان بخشید. نوشته‌اند که تا روزگار حسن بن زید مردم طبرستان و دیلمان هنوز به دین اسلام نگرویده بودند (اصطخری، ۱۶۹) و از این پس مسلمان شدند (رابینو، ۳۳). حسن بن زید معروف به داعی کبیر پس از بیعت مردم آمل در شوال ۲۵۰ ق/ نوامبر ۸۶۴م ادارهٔ شهر را به شخصی به نام سیدمحمدبن ابراهیم سپرد (مرعشی، ظهیرالدین، ۱۳۱). در ۲۶۰ ق/ ۸۷۴م یعقوب بن لیث به طبرستان لشکر کشید و پس از فرار حسن بن زید وارد آمل شد. پس از درگذشت حسن بن زید، برادرش محمدبن زید نیز مدتی بر آمل فرمان راند. در ۲۸۷ ق/ ۹۰۰م پس از کشته شدن محمدبن زید، طبرستان به دست سامانیان افتاد و پیروان او در جنگلهای اطراف کوهستان البرز پنهان شدند. مدتی بعد ابومحمدحسن بن علی یکی از نوادگان علی بن حسین (ع) معروف به ناصرالحق یا سید ناصرکبیر، به خونخواهی محمدبن زید در گیلان و دیلمان خروج کرد و روی به آمل نهاد (ابن اسفندیار، ۲۵۹ـ۲۶۰) و در ۳۰۱ ق/ ۹۱۴م بر آمل مسلط شد (حکیمیان، ۹۷). وی ۴ سال با عدالت، نیک سرشتی و حقیقت‌خواهی حکومت کرد. مقبرهٔ او در آمل به گنبد ناصرالحق و به قولی به گنبد کبود معروف است (همو، ۹۹ ـ ۱۰۰). پس از او حسن بن قاسم ملقب به داعی صغیر از ۳۰۴ تا ۳۱۶ ق/ ۹۱۶ تا ۹۲۸م حکومت کرد و در مصلای آمل کوشکهای رفیع بنا نهاد (ابن اسفندیار، ۲۷۶ ـ ۲۷۷). در عهد او اهل آمل آسوده بودند (همو، ۲۸۴). پس از علویان، زیاریان و آل بویه که دست پروردهٔ علویان و شیعی مذهب بودند، بر طبرستان فرمان راندند. در این زمان آمل رونق بسیار یافت به گونه‌ای که جغرافی‌نویسان اسلامی پیرامون صنایع و ابریشم آن مطالبی نگاشته‌اند. در ۴۲۶ ق/ ۱۰۳۵م شهر آمل مورد حملهٔ مسعود غزنوی قرار گرفت و خرابی زیادی بر آن وارد آمد و بهشت آمل به ویرانه‌ای بدل شد. در ۶۰۶ ق/ ۱۲۰۹م در آمل به نام علاءالدین محمدخوارزمشاه خطبه خواندند و از آن پس خراج آنجا را به خوارزم می‌فرستادند. این وضع تا حملهٔ مغول در ۶۱۶ ق/ ۱۲۱۹م ادامه داشت (رابینو، ۶۰). سلطان محمد خوارزمشاه در روزگار دربه‌دری، زمانی به آمل پناه برد (اقبال، ۴۰). به هنگام یورش مغولان،

آمل مورد حمله قرار گرفت و بیش از دیگر شهرهای این ناحیه صدمه دید (بارتولد، ۲۴۱). ولی در عهد ایلخانیان آمل دوباره آباد شد، به گونه‌ای که شهر ۷۰ مدرسه داشت (رابینو، ۶۰). در ۷۴۳ ق/ ۱۳۴۲م و بار دیگر در ۷۵۰ ق/ ۱۳۴۹م در آمل بیماری وبا شیوع یافت (همانجا). کیاافراسیاب چلاوی که رقیب خاندان آل باوند بود، فخرالدوله حسن را در حمام آمل به قتل رسانید و تا ۷۶۰ ق/ ۱۳۵۹م بر منطقهٔ آمل فرمان راند. از این پس مرعشیان که شیعه مذهب بودند بر طبرستان تسلط یافتند و آمل را پایتخت خود قرار دادند و مذهب شیعهٔ اثناعشری را رسمیت بخشیدند. در ۷۹۵ ق/ ۱۳۹۳م امیر تیمور گورکان پس از گشودن قلعهٔ ماهانه سر، به قتل عام اهالی آمل و ساری و دیگر نقاط مازندران پرداخت (بارتولد، ۲۴۲) و سادات آن ناحیه را به ماوراءالنهر تبعید کرد. در روزگار شاهرخ میرزا پسر تیمور، سادات از تبعیدگاه به آمل بازگشتند و آن را دوباره آباد کردند، ولی از آن پس آمل دیگر نقش مهمی در تاریخ ایران ایفا نکرد (رابینو، ۷۰). در عهد صفویان، به ویژه در زمان شاه عباس اول، مازندران مورد توجه قرار گرفت و راهی از استراباد و ساری به آمل احداث گردید (بارتولد، ۲۴۳). در این زمان در آمل قصر و آب انباری به فرمان شاه عباس بنا شد و مقبرهٔ میر قوام الدین (میر بزرگ) که به دست مأموران تیمور ویران گشته بود، به صورتی باشکوه تجدید بنا یافت (رابینو، ۷۰ ـ ۷۱). در زمان نادرشاه افشار یک کارخانهٔ آهن‌سازی برای ساختن گلوله‌های توپ و خمپاره و نعل اسب در نزدیکی آمل پی‌ریزی شد (کرزن، ۶۰۹/۲؛ محبوبی اردکانی، ۴۱). در دوران حکومت قاجار، جاده‌ای از تهران به آمل و راه آهنی از محمودآباد به آمل کشیده شد (کرزن، ۵۰۲/۱ ـ ۵۰۳؛ بارتولد، ۲۴۳ ـ ۲۴۴). از اواسط دههٔ دوم سدهٔ ۱۴ ش آمل رو به آبادی نهاد و در آن بر پایهٔ اسلوب صحیح، خیابانهای وسیع و موازی با رودخانهٔ هراز همراه با چند خیابان فرعی و ساختمانهایی چون بیمارستان، مهمانخانه و ادارات دولتی بنا گردید (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۵/۳). آمل اکنون دارای خیابانهای آسفالتهٔ وسیع، چند پل بر روی رود هراز و یک جادهٔ کمربندی به طول ۱۳/۵ کم است که جادهٔ هراز را به جادهٔ آمل ـ بابل و محمودآباد وصل می‌کند.

آثار تاریخی: ۱. مسجد جامع آمل، بنای آن را در ۱۷۷ ق/ ۷۹۳م دانسته و به هارون الرشید نسبت داده‌اند. بخش غربی مسجد که بر اثر زلزله خراب شده بود، در عهد فتحعلی شاه قاجار در ۱۲۲۵ ق/ ۱۸۱۰م مرمت گردید. در مدخل این مسجد دو کتیبهٔ مرمرین به ابعاد ۷۰ × ۶۰ سانتی‌متر و مورّخ به ۱۱۰۵ ق (۱۶۹۴م) وجود دارد که بر روی آن فرمان شاه سلطان حسین به خط نستعلیق مبنی بر امر به معروف حک شده است؛ ۲. بقعهٔ معروف به قدمگاه خضر در اراضی مصلای آمل که بنایی است چهار ضلعی با ابعاد داخلی ۳/۳۲ متر، امکان دارد که مدفن ۷ تن از سادات حسنی در زمان علویان باشد (ستوده، ۷۱/۴)؛ ۳. مسجد و تکیهٔ نیاکی که امروزه به حسینیهٔ ارشاد معروف است؛ ۴. تکیهٔ آملی که تجدید بنا شده و به اسم حسینیهٔ هدایت خوانده می‌شود؛ ۵. مسجد امام حسن عسکری (ع) که به قولی بنای اصلی آن متعلق به قرن ۳ ق/ ۹م و عهد ناصرکبیر است. این مسجد دارای گلدستهٔ قدیمی با سقف چوبی و پوشش سفالین است؛ ۶. مسجد جامع حاجی علی کوچک؛ ۷. مسجد گرجی محله که در ۱۲۵۰ ق/ ۱۸۳۴م بنا شده است؛ ۸. مقبرهٔ امامزاده قاسم که دارای بنای هشت ضلعی و سقف چوبی، با پوشش سفالین است و از نظر هنری قابل توجه است که احتمالاً مربوط به زمان صفویه است (تحقیقات محلی)؛ ۹. مسجدهاشمی، مربوط به ۱۲۵۲ ق/ ۱۸۳۶م؛ ۱۰. مسجد و مدرسهٔ آقا عباس، مربوط به ۱۱۴۴ ق/ ۱۷۳۱م؛ ۱۱. گنبد میربزرگ و مقبرهٔ سید قوام‌الدین مرعشی مربوط به ۷۸۱ ق/ ۱۳۷۹م که چند بار ویران شده است و سرانجام در ۱۰۳۳ ق/ ۱۶۲۴م در عهد شاه‌عباس اول تجدید بنا گردید؛ ۱۲. مسجد سبزه میدان، مربوط به ۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۶م؛ ۱۳. تکیهٔ قادی در قادی محله، مربوط به ۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۶م؛ ۱۴. گنبد امامزاده ابراهیم که بر روی صندوق چوبی مرقد آن تاریخ ۹۲۵ق دیده می‌شود (مشکوتی، ۱۷۹) و در شمال شرقی آن مقبره‌ای چهارگوش وجود دارد که گویا مقبرهٔ سازندگان بنای امامزاده ابراهیم است (ستوده، ۷۹/۴)؛ ۱۵. تکیهٔ هارون محله، مربوط به ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴م (علامه، ۸ ـ ۱۲)؛ ۱۶. گنبد ناصرالحق، مربوط به قرن ۹ ق/ ۱۵م (همو، ۱۲؛ مشکوتی، ۱۷۸)، یا به قولی گنبدکبود (اصلاح عربانی، ۱۵۴)؛ ۱۷. گنبد سه تن یا سه سید که بدنهٔ آن ۸ ضلعی و گنبد آن هرمی به ارتفاع ۱۲ متر و مربوط به قرن ۶ ق/ ۱۲م است (مشکوتی، ۱۷۹). برخی می‌گویند که آن مقبرهٔ علامه میرحیدر آملی است (تحقیقات محلی)؛ ۱۸. گنبد شمس طبرسی یا سید شمس آل رسول مربوط به سدهٔ ۹ ق/ ۱۵م (علامه، ۱۳)؛ ۱۹. گنبد محمد آملی (همانجا) که امروزه به آتشکده یا گنبد معروف است (تحقیقات محلی)؛ ۲۰. پل آجری ۱۲ طاق یا ۱۲ پله به نام ۱۲ امام مربوط به اوایل سدهٔ ۱۲ ق/ ۱۸م که توسط شیخ‌الاسلام آملی احداث و در اوایل قرن ۱۳ ق/ ۱۹م توسط میرزا شفیع بندپیی وزیر فتحعلی شاه مرمت گردید (علامه، ۱۵)؛ ۲۱. پل معلق آهنی در وسط شهر بر روی رود هراز مربوط به ۱۳۱۷ ش، به طول ۱۸۰ متر و عرض ۸ متر و ارتفاع ۶ متر از کف رودخانه (همو، ۵). گذشته از اینها آثار متعدد تاریخی دیگری نیز در آمل وجود داشته که متأسفانه اکنون بر جای نمانده است، از آن جمله‌اند: دارالحکومهٔ قدیم آمل، گنبد ایرج پسر فریدون، سرای و گرمابهٔ خواجه یعقوب مجوسی، قصر و گور آمله (بقولی بانی شهر آمل)، خالد سرا، مشهد شیخ ابوتراب، تربت شیخ زاهد فیروی، خانقاه و تربت شیخ ابوالعباس قصاب، مرقد حسن بن حمزهٔ علوی، مرقد شرف‌الدین، مرقد تاج‌الدولهٔ شهریار، مسجد و منارهٔ مالک اشتر، قصر فیروزآباد، باروی شهر آمل، قلعهٔ آمل، کاروانسراها، حمامها، آب انبارهای متعدد، باغ و عمارت شاه‌عباس در کنار هراز.

مشاهیر آمل: از مشاهیر آمل می‌توان این شخصیتها را نام برد: محمدبن جریربن رستم سروی طبری آملی فقیه که از محضر مقدس

حضرت علی بن موسی الرضا (ع) کسب فیض کرد؛ ابوجعفر محمد بن جریربن یزیدبن خالد طبری (۲۲۴ ـ ۳۱۰ ق/ ۸۳۹ ـ ۹۲۲م) که مؤلف آثار متعدد از جمله *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن* و *تاریخ الرسل و الملوک* است؛ مبارک بن فورک، فاضل و متکلم مشهور؛ فخرالاسلام عبدالواحد بن اسماعیل معروف به امام شهید؛ خواجه امام عماد کجیج، عالم و زاهد متدین؛ قاضی القضاة ابوالقاسم بیاعی؛ السید شمس آل رسول‌الله، فقیه و صاحب حدیث؛ شیخ ابوالعباس قصاب آملی؛ هجیم آملی، زاهد، عالم و شاعر (ابن اسفندیار، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱)؛ مولانا سراج الدین قُمری آملی که در ۵۵۰ ق/ ۱۱۵۵م در آمل متولد و در ۶۲۵ ق/ ۱۲۲۸م در تبریز در محلهٔ چرنداب مدفون شد؛ محمدبن حسن بن اسفندیار صاحب کتاب *تاریخ طبرستان*؛ محمدبن محمود آملی، صاحب *نفایس الفنون* (علامه، ۱۳۰ ـ ۱۳۱)؛ سید رکن الدین آملی از منجمان بزرگ سدهٔ ۸ ق/ ۱۴م و صاحب کتب متعدد از جمله زیج جامع سعیدی (مهجوری، ۱۹، ۲۰، به نقل از *اعیان الشیعه*)؛ میرظهیرالدین مرعشی، صاحب کتاب *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران* و *تاریخ گیلان و دیلمستان* (مرعشی، ظهیرالدین، سه و چهار)؛ محمد طالب آملی، ملک الشعرای دربار جهانگیرشاه، پادشاه هندوستان (غفاری، ۱۰۵)؛ آقالربن محمد رفیع بن محمدامین، عالم، طبیب حاذق و جغرافی‌دان، معاصر شاه‌عباس اول صفوی، و صاحب *جغرافیای آمل* (علامه، ۱۳۳)؛ سید علامه، میرحیدربن علی عبیدی حسینی، صاحب کشف و کرامات بوده است و تألیفات متعددی دارد که از همه مهم‌تر *جامع‌الحقایق* است (مهجوری، ۳۰، به نقل از *روضات الجنات*)، مدفن او به قولی در آمل است و به قول دیگر در حله عراق (تحقیقات محلی)؛ سید محمدعلی پسر سید فضل‌الله حسنی معروف به داعی الاسلام، متولد ۱۲۹۵ ق در نیاک لاریجان و صاحب *فرهنگ نظام* که در هند به چاپ رسیده است (مهجوری، ۳۵ ـ ۳۶).

مآخذ: نک‍: مآخذ آمل (شهرستان). علی بابا عسگری

آمُـل، شهرستانی در استان مازندران به مساحت ۲٬۸۰۳ کم ۲ با ۳۳۵٬۶۱۰ نفر جمعیت (سرشماری عمومی ۱۳۶۵ ش) که از شمال به دریای خزر، از شرق به شهرستان بابل، از جنوب به شهرستانهای دماوند، شمیران (خط الرّأس اصلی رشته کوههای البرز) و از مغرب به شهرستان نور محدود است. این شهرستان در ۳۵° و ۴۶´ تا ۳۶° و ۴۳´ عرض شمالی و ۵۱° و ۳۴´ تا ۵۲° و ۳۲´ طول شرقی قرار گرفته است (نیساری، ۲۱۲؛ اصلاح عربانی، ۱۵۳).

سیمای طبیعی: شهرستان آمل از دو قسمت جلگه‌ای و کوهستانی تشکیل شده است. دامنهٔ شمالی کوهستان البرز که مربوط به چین‌خوردگیهای دوران سوم زمین‌شناسی است، بخش گسترده‌ای از اراضی مرکزی و جنوبی این شهرستان را دربر می‌گیرد، در حالی که ناحیهٔ شمالی این شهرستان از اراضی هموراری تشکیل شده که از رسوبات دوران چهارم زمین‌شناسی توسط رود هراز و عقب‌نشینی دریای خزر شکل گرفته است. شیب عمومی این شهرستان از جنوب به شمال است که در منطقهٔ کوهستانی تند و در جلگه‌ای که به کنارهٔ دریای خزر ختم می‌شود، ملایم است. ارتفاعات شهرستان آمل که کانون آبگیری رود هراز و در عین حال خط تقسیم آب حوضهٔ هراز با سایر حوضه‌های مجاور است، عبارتند از کوه پالون گردن به ارتفاع ۴٬۳۷۵ متر که محل تقسیم آب و سرچشمهٔ رودهای لار، جاجرود، کرج و نور است؛ کوه خَرسَنگ جنوبی به ارتفاع ۳٬۹۶۲ متر و خرسنگ شمالی به ارتفاع ۳٬۹۳۳ متر که بر چمن لار مشرفند؛ کوه سیاه پلاس به ارتفاع ۳٬۳۶۸ متر و کوه گِلْ زرد به ارتفاع ۳٬۶۹۳ متر که از سمت شمال به سد لار و از جنوب به لواسانات مشرفند؛ کوه چِکَرو به ارتفاع ۴٬۳۱۸ متر که خط تقسیم آب دَلی چای (شعبه لار) و رود نَمارُستاق و بعضی از شعبه‌های کوچک رود نور است؛ گردنهٔ امامزاده هاشم به ارتفاع ۲٬۶۴۰ متر که جادهٔ آسفالتهٔ تهران ـ آمل از آن می‌گذرد؛ رشته کوه قره‌داغ به ارتفاع ۴٬۰۷۶ متر که قله‌های آن همواره مستور از برف است و خط‌الرأس آن نیز خط تقسیم آب رودهای لاسِم (شعبهٔ هراز)، نَمرود (شعبهٔ حبله‌رود)، رودتار (شعبهٔ رود دماوند) است؛ قلهٔ سوته به ارتفاع ۳٬۶۳۵ متر در شرق درهٔ هراز و قلهٔ دماوند در غرب هراز دو قلهٔ نامتقارنند و از هر دو قله رودهای پرآبی به هراز می‌پیوندند، مانند پَردمه از سوته و دلارستاق از دماوند؛ کوه بِهْراک به ارتفاع ۳٬۰۳۱ متر در سمت راست هراز و قلهٔ آخری به ارتفاع ۳٬۱۹۵ متر در سمت چپ هراز که هر دو به درهٔ عمیق و محل تقاطع هراز با رود نور در کیالوبند مشرفند، دامنه‌های شمالی این دو کوه پوشیده از جنگلهای نوع بوته‌ای است؛ کوه بَنْدِراسْکون به ارتفاع ۱٬۷۲۷ متر و کوه خوشواش به ارتفاع ۲٬۹۵۰ متر در طرفین هراز از ارتفاعات مهم منطقهٔ جنگلی، مسلط بر جلگهٔ آمل و دارای مراتع وسیعی هستند (نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، برگهای ۱۵-۳۹، ۱۶-۳۹ NJ و ۳-۳۹، ۴-NI39).

آب و هوای شهرستان آمل نظیر آب و هوای سایر نقاط مازندران است. در قسمت جلگه‌ای و اراضی پست تا ارتفاع ۳۰۰ متری، تابستانها گرم و مرطوب و زمستانها ملایم است و حداکثر ریزش باران در ماه آذر، و حداقل آن در تیرماه است. نزدیک‌ترین ایستگاه هواشناسی در ۶ کیلومتری شرق آمل (بررسی برنج) در طی سالهای ۱۳۵۴ تا ۱۳۶۰ ش معدل حداکثر دما را در تابستان ۲۵/۴°، حداقل را در زمستان ۸/۸°، حداکثر مطلق را ۳۶/۶°، حداقل مطلق را ۳/۶°- و متوسط دمای سالانه را ۱۶/۵° سانتی‌گراد نشان داده است. میزان متوسط باران طی ۶ سال، ۷۲۰ میلی‌متر برآورد گردیده است. البته این میزان در منطقهٔ جنگلی بیش‌تر است (در کَره سنگ در داخل درهٔ هراز، در وسط جنگل: ۱٬۰۲۳/۸ میلی‌متر (*سالنامهٔ هواشناسی*)، ولی در ارتفاعات ۲٬۱۰۰ متری در پلور که فاقد جنگل است ۵۸۱/۴ میلی‌متر اندازه‌گیری شده است (همان). رطوبت نسبی (در ایستگاه هواشناسی شرق آمل) در ساعت ۶/۵ بامداد ۸۲٪ و در ساعت ۱۲/۵ روز ۶۹٪ است. تعداد روزهای یخبندان ۸ روز است که هرگاه در بعضی سالها از

این حدّ تجاوز کند خسارات هنگفتی به باغهای مرکبات وارد می‌سازد (همان). هرچه بر ارتفاعات افزوده می‌شود، وضع آب و هوا از حالت معتدل و مرطوبِ جلگه‌ای به صورت سرد و مرطوب جنگلی و سرانجام در کوههای بلند لاریجان، خصوصاً دامنه‌های دماوند، به صورت خشک سرد درمی‌آید (نیساری، ۶۰-۶۲). تنها رود مهم شهرستان آمل، هراز (حدود *العالم*، ۴۹: هَرهِز؛ ابن‌اسفندیار، ۷۱: هرهز) است که از ارتفاعات امامزاده هاشم سرچشمه می‌گیرد و پس از طی مسافتی آب لار را که از کوه پالون گردن سرازیر می‌شود در پلور دریافت می‌نماید، آنگاه پس از طی قوسی از جنوب دماوند و الحاق رود لاسم به آن، به طرف شمال شرق و شمال متوجه می‌گردد و سرانجام پس از عبور از درهٔ تنگ و عمیق و دریافت شعبهٔ پرآب نور، وارد جلگه می‌شود و از وسط شهر آمل می‌گذرد و در سرخ رود به دریای خزر می‌ریزد. بستر این رود در منطقهٔ کوهستانی در بعضی جاها بسیار پرشیب و تند است، بنابراین فرسایش تخریبی آن در کوهستان زیاد است، ولی به محض ورود به جلگهٔ آمل حالت فرسایشِ تخریبی خود را از دست می‌دهد و بیش‌تر مواد آبرفتی خود را به سرعت برجای می‌گذارد و مخروط افکنهٔ هراز را پدید می‌آورد که حاوی سفره‌های آب شیرین بسیار غنی است. این ذخایر برای تأمین قسمتی از آب آشامیدنی شهرهای آمل، بابلسر، دریاکنار، خزرشهر، فریدون‌کنار و محمودآباد مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد (تحقیقات محلی). رود هراز در سال به طور متوسط حدود ۲۰ میلیون تن رسوبات از کوه می‌کند و در جلگه پخش می‌کند (اهلرز، ۲۰۱/۱). طول رود هراز ۱۵۰ کم و مساحت آبریز آن در کره سنگ ۴٬۰۸۶ کم ۲ و میانگین آبدهی سالانهٔ آن طی ۲۷ سال اندازه‌گیری یک میلیارد مـ ۳ برآورد شده است (شرح خصوصیات ایستگاه ئیدرولوژی، رودخانهٔ هراز). با آنکه وسعت آبریز رود لار (شعبهٔ مهم هراز) ۷۳۰ کم ۲ یعنی تقریباً یک پنجم وسعت حوضهٔ رود هراز است، اما میزان آب سالانهٔ آن، طی ۲۷ سال اندازه‌گیری در پلور، نزدیک به ۴۱۶ میلیون مـ ۳ یعنی دوپنجم تمام آب هراز است. حداکثر میزان سالانهٔ آب هراز در ۱۳۴۷ ش ۱/۸ میلیارد مـ ۳ و حداقل سالانه در ۱۳۲۹ ش ۵۷۳ میلیون مـ ۳ در کره سنگ؛ همچنین حداکثر میزان سالانهٔ آب رود لار در پل پلور در ۱۳۴۷ ش ۷۷۸ میلیون مـ ۳ و حداقل آن ۲۳۱ میلیون مـ ۳ در ۱۳۳۸ ش اندازه‌گیری شده است (همان، رودخانهٔ لار). با احداث سد لار در ۱۲ کیلومتری شمال غربی پلور، سالانه ۹۶۰ میلیون مـ ۳ آب ذخیره می‌شود و ۶۵٬۰۰۰ هکتار از اراضی جلگهٔ آمل از آب منظم برخوردار می‌گردد و قریب ۱۴۰٬۰۰۰ کیلووات برق عاید منطقه می‌شود (اهلرز، ۱۶۴). طغیانهای شدید رود هراز تاکنون ۳ بار آمل را به ویرانی کشانده است. این رود از نظر صید ماهی به ویژه قزل‌آلا واجد اهمیت است. انواع ماهیان دیگر که از آن صید می‌شود، عبارتند از ماهی سفید، اورنج، کپور، ماهیهای خاویاری (محمودزاده، ۱۵۳). در جنوب و مرکز شهر آمل از قدیم نهرهای متعددی منشعب از هراز جهت آبیاری اراضی مستعد برنجکاری ایجاد شده است. وجود ناهمواریهای زیاد همراه با فراوانی باران و لغزندگی زمین و شیب تند بستر رود و وقوع زلزله‌های خفیف و گاه شدید زمینهٔ پیدایش خاک را فراهم می‌آورند که در نتیجه در شکل‌گیری اراضی هموار و آبرفتی نقش مؤثری دارند. خاکهای جلگه که از خاکهای آبرفتی و خاکهای جنگلی قهوه‌ای و انواع رگوسل[1] و لیتوسل[2] تشکیل شده عموماً قابل استفاده هستند (اهلرز، ۱۹۳/۱). از اواخر دوران سوم و در تمام طول دوران چهارم در ساحل دریای خزر از جمله آمل رسوبات نرم فرسایشی به ضخامت بیش از ۲٬۰۰۰ متر انباشته شده است. این رسوبات شامل رسوبات خاکی و یا رسوبات دریایی خزر و رسوبات آبهای شیرین دوران چهارم هستند (همو، ۸۲/۱). PH خاک اراضی زراعتی منطقه آمل بین ۵/۵ تا ۷ در نوسان می‌باشد (تحقیقات محلی).

پوشش گیاهی: آب و هوای گرم و مرطوب و باران فراوان ناحیهٔ خزری و وجود خاکهای مستعد و ضخیم موجب رویش انواع گیاهان و علوفه خصوصاً درختان جنگلی شده است، به گونه‌ای که در هیچ نقطهٔ شهرستان آمل جز در نقاط صخره‌ای و خیلی سرد و یخبندان جایی بدون نبات دیده نمی‌شود. از نظر بهره‌برداری، جنگلها به دو قسمت تجاری و غیرتجاری تقسیم می‌شوند. مساحت جنگلهای تجاری حوضهٔ آبریز هراز به ۴۷۵ کم ۲ یعنی یک پنجم کل مساحت این شهرستان می‌رسد و ۳/۶٪ جنگلهای تجاری شمال ایران را دربر می‌گیرد. انواع درختان تجاری که جنبهٔ صنعتی نیز دارند به ترتیب کمیت عبارتند از مَمْرَز، توسکا، افرا، بلوط، نَمدار، نارون، انجیلی، خُرْمَندی، آزاد، زبان گنجشک، شب‌خُسْب، لیلکی، لُرگ، سرخدار، انجیر، زربین، گردو، شمشاد، راش و غیره (*سالنامهٔ آماری* ۱۳۵۵ ش، ۲۷۰، ۲۷۱).

حیات حیوانی: شهرستان آمل مانند سایر شهرستانهای شمالی ایران محل زیست انواع جانوران است که مهم‌ترین آنها عبارتند از پستاندارانی چون پلنگ، خرس، گرگ، مرال (گوزن)، گراز، شغال، روباه، گربهٔ کوهی، گربهٔ جنگلی و نیزاری، دله، خارپشت (تشی)، موش، خفاش، راسو، سمور، کفتار، قوچ کوهی، خرگوش، سنجابک (هرینگتون، ۷ ـ ۱۴) و پرندگانی چون ابیا، اردک، انجیرخوار، باز، بلبل، بلدرچین، پرستو، پره‌لا، پلیکان، چرخ ریسک، حواصیل، دارطلا، دارکوب، دراج، دم‌جنبانک، زنگوله‌بال، سار، غاز، فاخته، فلامینگو، قرقاول، قره‌غاز، قو، قورقوروک، قوش، کبک، کبوتر، کبوترسفید، کرکس، کلاغ، گنجشک، لک‌لک، مرغابی نوک‌دراز، وُشم، هدهد، هوبره (عسکری، ۹۶ ـ ۹۷) و ماهیهایی مانند ماهی‌آزاد، اورنج، ماهی سفید، سوف، سیم، قزل‌آلا، کپور، کُلمه (فلس‌دار)، فیل‌ماهی، تاس‌ماهی، اوزون‌برون (همو، ۳۵۱). این جانوران عمدتاً تحت نظارت سازمان حفاظت محیط زیست قرار دارند و صیادان محلی با شرایط خاصی طبق ضوابط و مقررات نسبت به صید آنها اقدام می‌کنند.

1. Regosol 2. Lithosol

جمعیت: از مقایسهٔ جمعیت شهرستان آمل در سرشماری عمومی ۱۳۶۵ ش (۳۳۶٬۵۰۸ نفر) و ۱۳۴۵ ش (۱۶۸٬۸۸۰ نفر) معلوم می‌شود که طی مدت ۲۰ سال جمعیت این شهرستان به ۲ برابر افزایش یافته است. تراکم نسبی جمعیت در هر که ۲ طی سالهای مذکور به ترتیب ۶۱، ۸۳ و ۱۲۰ نفر بوده که البته از نظر جغرافیایی دارای توزیع یکسان نیست، بلکه در منطقهٔ جلگه‌ای تراکم جمعیت بیش از ۲۰۰ نفر است، اما در منطقهٔ کوهستانی به علت وجود جنگلهای انبوه و اراضی صخره‌ای پرشیب و سردی هوا، جمعیت نسبی به زحمت به ۱۰ نفر می‌رسد (سرشماری عمومی، سالهای ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ ش).

میانگین افراد خانوار این شهرستان در ۱۳۶۵ ش، ۵/۵۶ نفر بوده (در نقاط شهری ۵/۰۶ و در نقاط روستایی ۵/۹۵ نفر). این میانگینها در ۱۳۵۵ ش به ترتیب ۵/۳ و ۶/۱ نفر بوده است. گرایش به شهرنشینی در این شهرستان متعارف بوده است و ۳ سرشماری ۱۳۴۵، ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ ش به ترتیب ۲۳/۴٪، ۳۲/۷٪ و ۳۹/۵٪ را نشان می‌دهد. توزیع جغرافیایی جمعیت آمل طبق جداول ۱ و ۲ است:

ازجمعیت کل این شهرستان، یعنی از ۲۳۲٬۴۷۵ نفر در ۱۳۵۵ ش، ۴۷/۵٪ در گروه سنی کمتر از ۱۵ سال و ۴۹/۴٪ در گروه سنی ۱۵-۶۴ سال و ۳/۱٪ در گروه سنی ۶۵ سال و بیش‌تر قرار داشته‌اند. در ۱۳۴۵ ش، این در صدها به ترتیب ۴۷/۲،۴۹/۴ و ۳/۳ بوده است. میانگین سنی جمعیت در این شهرستان برابر ۲۱/۳ سال و میانهٔ سنی آن ۱۶ سال بوده است. در ۱۳۵۵ ش جمعیت کل شهرستان آمل عبارت بود از ۹۲/۵٪ متولدان خود این شهرستان و ۴/۲٪ متولدان شهرستانهای دیگر مازندران و ۳٪ متولدان دیگر استانهای کشور و بقیه را بیگانگان تشکیل می‌دادند. در همین سال جمعیت کل شهرستان آمل ۹۹/۸٪ مسلمان (شیعهٔ اثنی‌عشری) و بقیه را پیروان ادیان دیگر تشکیل می‌داده‌اند، یعنی از ۲۳۲٬۴۷۵ نفر جمعیت، ۲۳۱٬۱۹۹ مسلمان. ۷۶

جدول ۱

مناطق	خانوار	جمعیت			نسبت جنسی	تعداد آبادیها	ملاحظات
		جمع	مرد	زن			
شهرستان آمل در سال ۵۵	۴۰،۱۸۰	۲۳۲٬۴۷۵	۱۱۷٬۸۳۲	۱۱۴٬۶۴۳	۱۰۲/۸	۴۴۷	
شهرستان آمل در سال ۶۵	۶۰٬۴۵۲	۳۳۶٬۵۰۸	—	—	—	۴۴۸	
مناطق شهری در سال ۵۵	۱۴٬۳۹۹	۷۶٬۰۶۱	۳۹٬۳۶۳	۳۶٬۶۹۸	۱۰۷/۳	۲	در ۱۳۵۵ ش فقط آمل ر محمود آباد شهر بوده‌اند.
مناطق شهری در سال ۶۵	۲۶٬۱۴۷	۱۳۲٬۳۸۱	—	—	—	۳	
مناطق روستایی در سال ۵۵	۲۵٬۷۸۱	۱۵۶٬۴۱۴	۷۸٬۴۶۹	۷۷٬۹۴۵	۱۰۰/۷	۴۴۵	در سرشماری ۱۳۶۵ ش رینه هم شهر حساب شده.
مناطق روستائی در سال ۶۵	۳۴٬۲۹۹	۲۰۴٬۱۰۰	—				
				—	—	۴۴۵	

جدول ۲

نام دهستان	تعداد روستا	خانوار		جمعیت		روستاهای مهم و پرجمعیت
		سال ۵۵	سال ۶۵	سال ۵۵	سال ۶۵	
دِلا رُستاق	۱۲	۲۶۸	۲۲۵	۱٬۳۸۰	۱٬۲۶۴	پنجاب، حاجی دلا، کُرف، فیره، نانَدَل.
امیری	۱۳	۳۵۶	۳۹۲	۱٬۷۰۲	۱٬۸۶۱	وانا، شنگلده، شاهاندشت.
اَهْلَم رستاق	۴۱	۲٬۹۲۶	۴٬۲۲۱	۱۸٬۳۵۹	۲۶٬۸۴۰	آزادمون، خشت سر، اَهْلَم.
بالاخیابان لیتکوه	۴۲	۱،۹۷۵	۲٬۵۴۱	۱۱٬۲۵۲	۱۴٬۷۳۳	اُسکومحله، کره سنگ، سوته کَلا.
بالالاریجان	۲۵	۱٬۳۳۳	۷۹۹	۵٬۶۶۲	۳٬۶۶۱	آسک، آب‌گرم، رینه، پلور، سدلار، گزنک، امامزاده هاشم.
پهْرُستاق	۱۴	۲۱۷	۲۹۵	۱٬۱۸۷	۱٬۵۷۹	بایجان، تَوْسَر، پَریمه، قَلابُن.
پایین خیابان لیتکوه	۳۹	۱٬۷۶۰	۲٬۵۸۱	۱۱۰۱۸	۱۵٬۶۲۲	کوسه‌زر، وَرکاده، ولیسده.
چلاو یا جَلاو	۱۰	۲۸۲	۱۸۳	۱٬۵۱۰	۸۸۵	پاشاکلا، نجّارکَلا، چَمه بُن.
دابو (جنوبی)	۹۱	۳٬۶۵۵	۴٬۷۱۲	۲۲٬۶۸۷	۲۹٬۰۶۴	اوجاک، بائصُرکلا، دیوکلا، کمانگرکلا.
دابو (شمالی)	۵۳	۵٬۴۷۱	۷٬۶۹۴	۳۳٬۱۰۰	۴۵٬۳۷۹	آهنگر کلا، ازباران، سرخ رود، شیرمحله، مرزنگو.
دشت سر	۶۸	۵٬۲۱۸	۷٬۳۸۴	۳۱٬۹۵۳	۴۳٬۸۲۶	میله، وُسطی کلا، هِندوکلا، بوران.
هرازپی جنوبی	۹	۴۱۸	۶۷۱	۲٬۶۸۲	۳٬۷۳۸	اسکی محله، اوجی‌آباد، قادی آباد.
هرازپی شمالی	۲۸	۱٬۸۹۲	۲٬۶۰۰	۱۱٬۷۴۵	۱۵٬۶۴۸	آهی محله، پیشه کلا، رودپشت.

کلیمی، ۲۶ زردشتی، ۲۲۳ مسیحی و ۱۳۰ نفر اظهار نشده گزارش گردیده است. در همین سال ۴۹/۴٪ از جمعیت ۶ سال به بالا را افراد باسواد تشکیل می‌دادند (سرشماری عمومی ۱۳۵۵ ش، شم ۲۱، «د»، «ذ») و حال آنکه در ۱۳۶۵ این رقم به ۶۵/۴۹٪ رسیده است (همان، ۳). شهرستان آمل از نظر تراکم جمعیت چهارمین مقام را بین ۱۵ شهرستان استان مازندران داراست.

این شهرستان دارای ۳ بخش: مرکزی (به مرکزیت شهر آمل)، هراز (به مرکزیت شهر محمودآباد) و لاریجان (به مرکزیت ده گَزَنَک) است.

فعالیتهای اقتصادی: حاصلخیزی خاک، فراوانی آب، شرایط مطلوب اقلیمی و تسهیلات ارتباطی اساس اقتصاد شهرستان آمل را بر کشاورزی و صنایع وابسته به آن گذارده است. طبق بررسیهای جهادسازندگی استان مازندران، منابع درآمد اهالی روستاها در شهرستان آمل به ترتیب زراعت، باغداری، کارگری و دامداری است و در نقاط شهری خدمات و صنعت را نیز باید بدان افزود (فرهنگ *اقتصادی* ...، ۱/ «و»).

بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ ش تعداد کارگاههای این شهرستان ۱۴٬۶۴۳ بوده است که ۷٬۷۷۳ دستگاه آن در نقاط شهری و ۶٬۸۲۰ دستگاه در نقاط روستایی قرار داشته است. درصد اشتغال در همین سال در این شهرستان ۲۴/۶۹ بوده که در نقاط شهری ۲۴/۳۹ و در نقاط روستایی ۲۴/۸۸ گزارش شده است (سرشماری عمومی...، کل کشور، ۳).

مهم‌ترین تولیدات کشاورزی این شهرستان برنج، سبزیجات و مرکبات است. سطح کل زمینهای کشاورزی شهرستان آمل ۶۵٬۳۰۰ هکتار برآورد شده است. به علت وجود مراتع وسیع و غنی در بخش علیای رود هراز، به ویژه بخش لاریجان، شغل اکثریت مردم این منطقه از قدیم الایام دامداری به روش سنتی بوده است که هنوز نیز کمابیش ادامه دارد. چون اراضی قشلاقی بیش‌تر زیر کشت محصولات کشاورزی رفته، دیگر مرتعی برای دام باقی نمانده و روز به روز از اهمیت دامداری سنتی کاسته می‌شود (فرهنگ *اقتصادی دهات*...، ۱/ «ط»)، ولی با وجود این، نگهداری و پرورش دامهای اصیل و دورگ شیری و گوشتی و نیز پرورش طیور به روش علمی و صنعتی در حال گسترش است (تحقیقات محلی). بیش‌تر کارخانه‌های این شهرستان وابسته به کشاورزی خصوصاً برنج است. تعداد کارخانه‌های برنج کوبی ۲۰۸، چوب‌بری ۴۰، مصالح ساختمانی ۲۴، آسیای آرد ۱۴ دستگاه است.

صنایع دستی شهرستان شامل قالی‌بافی ۳۳، ریسندگی و بافندگی ۲۷، سبد و حصیربافی ۱۸، نمدمالی ۹، پارچه‌بافی ۷ و گلیم‌بافی ۲ کارگاه است (فرهنگ *اقتصادی دهات*...، ۱/ «ط»). به سبب فراوانی چوبهای جنگلی، ساخت وسایل چوبی با دست از قدیم در آمل متداول بوده است، مانند کیله (پیمانهٔ چوبی)، کَترا (ملاقهٔ چوبی)، کِتلوم (دوک چوبی)، کچه (قاشق چوبی) وکَتَل (کفش چوبی) که به مردم به ویژه مسافران عرضه می‌شود. در سالهای اخیر در اراضی حاصلخیز برنج، کارخانجات متعدد دایر شده است، مانند نساجی، پتوبافی، پلاستیک‌سازی، شیشه‌سازی، وسایل برقی، پشم‌ریسی، تریکوبافی، آلومینیوم سازی، لباس‌دوزی، آب میوه‌گیری، بیسکویت‌سازی و آجر ماشینی (تحقیقات محلی).

آثـار تاریخی: آثار تاریخی این شهرستان بجز آثار شهر آمل اینهاست: ۱. مقبرهٔ امامزاده هاشم که بنای نخستین آن از آثار زمان صفویه است و بر خط الرأس اصلی البرز قرار گرفته است (غفاری، ۹۴؛ ستوده، ۳۹۷/۳)؛ ۲. ویرانهٔ کاروانسرایی بر سر راه قدیم دماوند به آمل در ارتفاع ۲٬۴۰۰ متری به نام گُمبوج (غفاری، ۹۵؛ ستوده، ۳۹۹/۳)؛ ۳. قلعهٔ دختر در شمال کُتـل امـامزاده هـاشم (همو، ۴۰۱/۳)؛ ۴. قلادوش، پشت دهکده پلور (همو، ۴۰۳/۳)؛ ۵. رباط شاه‌عباسی در پلور که در ۱۳۵۰ ش بر اثر جاده‌سازی سدلار از میان رفت (همو، ۴۰۴/۳)؛ ۶. مقابر امامزاده‌هایی به نامهای هادی بن‌موسی بن‌جعفر (ع)، عبدالله بـن موسی بن جعفر (ع)، احمدرضا در دهکدهٔ لاسِم (همو، ۴۰۷/۳-۴۰۹)، و قاسم بن حسن بن موسی الکاظم (ع)، یحیی، علی‌عسکر، علی بن عبدالله در دهکدهٔ اَسک. علاوه بر آثار مذکور مسجد جامع اسک و غاراسک خصوصاً دخمه‌های فراوان به نام کافرکِلی را نیز می‌توان نام برد (همو، ۴۱۲/۳-۴۱۴؛ غفاری، ۹۶). نیز در دهکدهٔ اسک بقاع امامزاده محمدطاهر، امامزاده یحیی، امامزاده حمزة بن موسی بن جعفر (ع)، مسجد جامع، قلعهٔ لَوندَر با کتیبه‌ای به خط کوفی (ستوده، ۴۱۸/۳-۴۲۰)؛ ۷. پل سنگی مون به نیاک در جنوب رینه، مقبرهٔ چهاردرویش در دهکدهٔ مون، بقعهٔ درویش تاج‌الدین حسن ولی و بقعهٔ سید علی و بقعهٔ درویش سهراب در دهکدهٔ نیاک، بقعهٔ امامزاده عبدالله بن علی بن موسی بن جعفر (ع) در دهکده کنار آنگام، مقبرهٔ امامزاده یحیی بن موسی بن جعفر (ع) و تکیه و مسجدی در دهکده نوا و نقوش و خطوط زیادی در جنوب نوا به نام آزو (ستوده، ۴۱۱/۳-۴۳۲)، مقابر امامزاده زین العابدین و امامزاده قاسم و درویش حسین درگرنا، حمام شاه عباسی در آب گرم، برج بیامه سی در اراضی دهکدهٔ امیرآباد (همو، ۴۳۲/۳-۴۳۵)؛ ۸. در جنوب دهکدهٔ شونادشت یا شاهاندشت در ارتفاع ۱٬۶۳۰ متری عظیم‌ترین بنای تاریخی لاریجان یعنی دژ مستحکم مَلک قلا یا ملک قلعه قرار دارد که در نوع خود بی‌نظیر است. دیوارهای قلعه از سنگهای عظیم بدون ملاط است. بعضی زمان بنای آن را دوران پیش از اسلام می‌دانند (همو، ۴۴۰/۳-۴۴۴؛ غفاری، ۹۷)؛ ۹. در دهستان امیری از ناحیهٔ وانا مقابر امامزاده‌ها عبدالله، ابراهیم، روح‌الله و برجی معروف به برج‌گبری با بام مخروطی دیده می‌شود (همو، ۹۹). در ۷۱ کیلومتری جنوب شهر آمل و دهانهٔ جنوبی تونل آثار طبیعی بند بریده و تصویری از ناصرالدین شاه قاجار و درباریانش به نام شکل شاه که در ۱۲۹۵ ق/ ۱۸۷۸ م بر پیشانی کوه کنده شده است مشاهده می‌گردد (همو،

۹۹-۱۰۰؛ ستوده، ۳/۴۵۱-۴۵۳). در ۱۲۶۸ ش/۱۸۸۹ دمرگان بقایای سنگهای صیقلی انسانهای پیش از تاریخ را در روستای بَردَمه کشف کرد که شامل تبرو تیشه‌های زمخت سنگی بود (ص ۳۲)؛ ۱۰. دیگر آثار تاریخی شهرستان آمل عبارتند از مرقد سلطان احمد نریزنده، مرقد سلطان شهاب‌الدین بن سلطان احمد، مقبرهٔ آقاسید محمدکیا، بقعهٔ مظفر سلطان، امامزاده عباس و علی پسران اسماعیل بن موسی بن جعفر (ع) در دهستان دلارستاق (ستوده، ۴۶۶/۳ ـ ۴۷۸)؛ ۱۱. همچنین در شمال دلارستاق، سمت غرب جاده هراز دهستانِ نمارُستان در فاصلهٔ ۵۳ کیلومتری آمل واقع است که حوضهٔ آبریز رود دلارستاق (شعبهٔ غربی رود هراز) است. دریاچهٔ طبیعی دریاُک (دریا اوک) در آنجا قرار داشته است. در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م شاه اسماعیل صفوی برای از پا در آوردن رستم روزافزون که در این موقع سر به شورش برداشته و بر آمل مسلط شده بود، فرمان داد سد این دریاچه رابشکنند، بدین سان آب دریاچه شهر آمل را به ویرانه‌ای تبدیل کرد (مرعشی، میرتیمور، ۸۴ ـ ۸۵). آثار موجود در دهستان نمارستاق عبارتند از امام زاده محمد در دهکدهٔ نمار، ملک قلعه رو به روی دهکدهٔ درون، امام زاده عبدالله، امامزاده‌ها عبدالمناف و عبدالمطلب در دهکدهٔ عبدالمناف، مرقد بی‌بی خانم در دهکده نَسِل، پا قلعه در دهکدهٔ سوآ، بقعهٔ بابا شجاع الدین در دهکدهٔ پنجو (پنجاب) (ستوده، ۴۸۳/۳ ـ ۴۸۷)؛ ۱۲. در ۴۵ کیلومتری جنوب آمل، سمت راست هراز و دامنهٔ شمالی کوه بهراک، دهستان چلاو (شلاب، چلو، چلاب) قرار گرفته است که رود چلاب (شاخه راست هراز) تمام این دهستان را آبیاری می‌کند و این آثار تاریخی در آن قابل مشاهده است: قلعهٔ دارا در رودبارِ هج، قلعهٔ سامان مقابل گَنگَرَج کلا، امامزاده سیف الدین در ده گنگرج کلا، امامزاده حسن در دهکدهٔ لَهاش، امامزاده صالح در دهکدهٔ پریمه، همچنین قلعه‌های متعدد و دخمهٔ انسانهای اولیه در نقاط مختلف چلاو (ستوده، ۱۲۱/۴ ـ ۱۳۱)؛ ۱۳. در دهستان دشت سر واقع در شمال چلاو، سمت راست هراز که پوشیده از جنگل و مزارع است، این آثار تاریخی وجود دارد: امام زاده صالح در دهکدهٔ بوران، حمام و تکیهٔ قدیمی در دهکدهٔ هندوکلا، بقعهٔ امامزاده عبدالله، تکیه و حمام قدیمی در دهکدهٔ فیروزکلا در جنوب شرقی آمل، تکیه و آب انبار قدیمی در ده پاشا کلا، بقعهٔ درویش اسماعیل در اراضی کمانگرکلا، بقعهٔ بسیار مهم و قدیمی امام زاده عبدالله در دهکدهٔ شهنه کلا در ۱۲ کیلومتری شرق آمل، مقبرهٔ امام زاده فضل در دهکدهٔ زیارو و در ۹ کیلومتری جنوب شرقی آمل، بقعهٔ قدیمی امامزاده محسن در تَمُشک در ۱۱ کیلومتری شرق آمل، امامزاده قاسم که از نظر هنری بسیار جالب توجه است، واقع در ۶ کیلومتری شمال شرق آمل (ستوده ۱۳۳/۴ ـ ۱۵۰)؛ ۱۴. بناها و آثار تاریخی بالا خیابان و پایین خیابان لیتکوه، واقع در سمت چپ هراز و جنوب غربی و غرب آمل که در منطقهٔ کوهستانی و جنگلی و جلگه‌ای: آستانهٔ امامزاده عبدالله در ۱۲ کیلومتری جنوب غربی آمل در دهکدهٔ اسکو محله که بنای آن نوساز است و ضریحی از طلا و نقره دارد و مورد توجه مردم است، بقعه داوود کیا سلطان در دهکدهٔ اسپنت (اسپند)، بقعهٔ عالی کیا سلطان در ۱۸ کیلومتری جنوب غربی آمل، امامزاده عباس در سوته کلا، امامزاده قاسم در قجر محله، امامزاده محمد در ولیسدِه در غرب آمل، قلعه‌های متعدد در منطقهٔ جنگلی و کوهستانی لیتکوه مانند: قلعهٔ زکریا، قلعهٔ فرنگیس، قلعهٔ پشت منگل، قلعهٔ پشت زَرکه (ستوده، ۱۱۵/۴ ـ ۱۲۰)؛ ۱۵. دهستان اَهْلَم رستاق که در شمال غربی آمل و شمال پایین خیابان لیتکوه قرار دارد و جادهٔ آسفالتهٔ آمل ـ محمودآباد از وسط آن می‌گذرد و در منابع اسلامی به صورت عین الهم آمده است، در ۳ کیلومتری جنوبی ساحل دریای خزر قرار گرفته است و این بناهای تاریخی در روستاهای آن به چشم می‌خورد: امامزاده فضل بن موسی در دهکدهٔ خشت سر، مقبرهٔ ۷۲ تن در دهکدهٔ شومیا، مقبرهٔ امامزاده محمد در دهکدهٔ شورستاق، بقعهٔ طاووس خاتون در سرین کلا (ستوده، ۱۰۸/۴ ـ ۱۱۳)؛ ۱۶. دهستان هراز پی واقع در شمال آمل بین دهستانهای اهلم رستاق و دابو که جلگه‌ای هموار و حاصلخیز است و با شیب بسیار ملایمی به دریای خزر ختم می‌گردد و توسط نهرهای متعدد سیراب می‌گردد. آثار تاریخی مهم آن عبارتند از امامزاده عبدالله در اراضی رودبار، بقعهٔ امامزاده قاسم در اورته دشت، تکیهٔ هفت پلکان در معلم کلا (ستوده، ۱۵۳/۴ ـ ۱۵۴)؛ ۱۷. دهستان دابو واقع در شمال شرقی آمل و جنوب دریای خزر و شرق رود هراز مانند دهستان هرازپی یکسره جلگه و تماماً زیرکشت برنج است. از نظر تاریخی این منطقه مهم و قابل توجه است، زیرا محل ظهور سلسله‌های آل دابویه (ه م) و مرعشیان بوده و جنگ شدید امیر تیمور با مرعشیان برای تسخیر قلعهٔ ماهانه سر (۷۹۵ق/۱۳۹۳م) در اینجا روی داده است. بناهای تاریخی مهم آن عبارتند از قلعهٔ ماهانه سر که در ۲۴ کیلومتری شمال شرقی آمل واقع بوده و امروز تپه‌ها و تلهای آن به اسامی کوته و قلا (قلعه) باقی است و احتمالاً دهکدهٔ سوته باید از بقایای قلعهٔ ماهانه سر باشد. هر چند برخی از محققان گویند که قلعهٔ ماهانه سر در جنوب آمل در لیتکوه قرار داشته است، تکیه و سقانفار (سقاخانه) در شیر محله، تکیه و سقانفار در کارد گر محله، بقعهٔ امامزاده مطهر در دهکدهٔ مطهر، بقعهٔ سیدنورالدین در اراضی مرزنگو، گورستانی قدیمی در افراسرا، تکیهٔ قدیمی در دیوکلا، امامزاده طاهربن موسی الکاظم در بانصر کلا (ستوده، ۱۵۷/۴ ـ ۱۷۱).

مآخذ: *آمارنامه استان مازندران ۱۳۶۲*، سازمان برنامه و بودجهٔ استان مازندران، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ اصلاح عربانی، ابراهیم، *راهنمای شهرستانهای ایران*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ اهلرز، اکارت، *ایران: مبانی یک کشورشناسی جغرافیایی*، ترجمهٔ محمد تقی رهنمایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ بارتولد، و. و.، *تذکرهٔ جغرافیایی تاریخ ایران*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حکیمیان، ابوالفتح، *علویان طبرستان*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دمرگان، ژاک، *زمین شناسی ایران*، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ ش؛ رابینو، ه. ل.، *مازندران و استراباد*، ترجمهٔ غلامعلی وحید

مازندرانی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ *سالنامهٔ آماری*، (سالهای ۱۳۴۵، ۱۳۵۵، ۱۳۶۵ ش)، مرکز آمار ایران، تهران؛ *سالنامهٔ هواشناسی*، سازمان هواشناسی، تهران، ۱۳۵۴ ـ ۱۳۶۰؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استاریاد*، تهران، ۱۳۵۵ ش، ج ۳؛ همان، تهران، ۱۳۶۶ ش، ج ۴؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن، شهرهای کشور، ۱۳۶۵ (نتایج مقدماتی)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همان، کل کشور، ۱۳۶۵ (نتایج مقدماتی)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شرح خصوصیات ایستگاه نیدرولوژی رودخانهٔ هراز و رودخانهٔ لار، وزارت نیرو، بخش آبهای سطحی، از ۱۳۲۵ تا ۱۳۶۴ ش؛ *شناسنامهٔ شهرهای کشور ۱۳۶۴*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ عسکری، علی بابا، *بهشهر (اشرف البلاد)*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ علامه، صمصام الدین، *یادگار فرهنگ آمل*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ غفاری، فرخ، *راهنمای شمال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع استان مازندران*، جهاد سازندگی، ۱۳۶۰ ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، سازمان جغرافیایی کشور، تهران؛ ۱۳۲۸ ـ ۱۳۳۳ ش؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیه ایران*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ مرعشی، میرتیمور، *تاریخ خاندان مرعشی مازندران*، به تصحیح منوچهر ستوده، تهران؛ مشکوتی، نصرت الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مهجوری، اسماعیل، *دانشمندان و رجال مازندران*، به کوشش هدایت الله مهجوری، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیساری، سیروس، *کلیات جغرافیای ایران*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ هرینگتون، فرد و بیژن فرهنگ دره شوری، *راهنمای پستانداران ایران*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ تحقیقات محلی مؤلف، ۱۳۶۷ ش.

علی بابا عسکری

آمُل، ناحیه و شهری بسیار کهن، نزدیک ساحل چپ (غرب) رود جیحون در خراسان قدیم که بعدها نزدیک ویرانه‌های آن، شهر چارجو، یا چارجوی (چهار جوی) پدید آمد. این سرزمین اکنون بخشی از جمهوری شوروی سوسیالیستی ترکمنستان در اتحاد جماهیر شوروی است.

وجه تسمیه: چنین به نظر می‌رسد که نام آمل خراسان از آمل طبرستان (مازندران) گرفته شده باشد. این نام با نام قوم «مَرْدَ» یا آمَرْدَ» مرتبط است که پیش از آریاییان در طبرستان سکنیٰ داشتند (بارتولد، III/319). یونانیان قدیم این نام را به صورت مردوی[1] و امردوی[2] نوشته‌اند (یسنا، ۵۱/۱). بعضی مؤلفان نام این شهر را به صورت آمل (ابن‌خردادبه، ۲۵؛ قدامة بن جعفر، ۲۰۲) و بعضی آمو (ابوالفداء، ۴۳۵) و بعضی آمویه (بلاذری، ۴۱۰؛ دینوری، ۳۷) آورده‌اند. بارتولد آمو را نامی یافثی می‌داند (II(1)/658). یافثی اصطلاح قدیمی است و اکنون محققان درباره سکنهٔ بومی ایران که گویا پیش از آریاییان در این سرزمین سکنی داشتند، اصطلاح آسیانی[3] را به کار می‌برند (گیرشمن، ۲۹، ۱۱۹).

گروهی از محققان برآنند که اگر «ایران ویج» (نک: ایران) همان خوارزم باشد، آمو نیز همان رود مقدس دایتی[4] است که در اوستا و کتابهای پهلوی از آن به عنوان رودی جاری در ایران ویج یاد شده است. گویا نام این رود از ریشهٔ واژهٔ «دات» به معنای داد و قانون گرفته شده است. نام مذکور اغلب با صفت ونگوهی[5] نیز همراه شده که به معنای وِه (به) و نیک است، از این رو نام مزبور در نوشته‌های پهلوی به صورت وِه روت (بهرود) آمده و نزد چینیان نیز چنین خوانده شده است (یسنا، ۵۰/۱). بارتولد براین عقیده است که نام آریایی آمو وَخش و نام رودی که از کنار آن می‌گذرد نیز وَخش، وَخشو و وخشاب بوده است (II (1) /658, III/319). نام وخشو (به معنای فزاینده و بالنده) از فعل وَخش است و این فعل در اوستا به معنای افزودن، بالیدن و ترقی کردن بسیار به کار رفته است. صورت سانسکریت آن اوخشینتُ[6] است و کلمهٔ اُکسوس که جغرافی نویسان قدیم یونان و روم در مورد این رود به کار برده‌اند، مأخوذ از همین واژهٔ ایرانی است (یسنا، ۵۰/۱ ـ ۵۱). نزد جغرافی نویسان ایرانی و عرب وخش سرزمینی است در کنار جیحون (همانجا). ابوریحان بیرونی نوشته است که روز چهارم اسفندماه را خیزْ (خیز) نامند که ترجمهٔ آن قیام است و در روز دهم همان ماه عیدی است که وخشنگام نام دارد و وخش نام فرشتهٔ مُوکَل برهمهٔ آبها به ویژه رود جیحون است (*آثارالباقیه*، ۲۳۷).

بارتولد ضمن اشاره به ارتباط نام این شهر و رود با هم، در اینکه نام رود از شهر و یا نام شهر از رود گرفته شده، اظهار نظر قطعی نکرده است (II (1) /658)، ولی بعضی براین عقیده‌اند که نام رود آمو محتملاً از نام شهر اقتباس شده است (*دائرة المعارف الاسلامیة*، ۱۰۶/۱). بنابر نوشتهٔ مارکوارت، آمَردها که محتملاً نام شهرهای آمل طبرستان و خراسان از نام آنان گرفته شده است، در سرزمین وسیعی از طبرستان تا ساحل رود جیحون پراکنده بودند (ص 136، حاشیه 3). اگر چنین باشد نام آمو کهن‌تر از نام آریایی آن وخش و وخشاب است (بارتولد، I/131، حاشیه 9). حافظ ابرو نام رود آمو یا آمویه را مقتبس از نام ناحیه آمویه (آمل) می‌داند و چنین می‌نویسد: «نهر بلخ... را در عرب جیحون می‌خوانند و در خراسان آب آمویه خوانند، به جهت آنکه معبر خراسان به بخارا برقریهٔ آمویه افتاده است.» (ص ۱۰۱). از آثار مؤلفان نخستین سده‌های اسلامی چنین برمی‌آید که این شهر در روزگار ساسانیان گذشته از وخش، آمو یا آموی نیز نامیده می‌شد که باید صورت دیگری از آمل باشد. در همان نوشته‌ها نام شهر آمو گاه به صورت آمل نیز آمده است (فردوسی، ۳۴۴/۶، ۱۵۸/۸، ۱۸۶؛ بلاذری، ۴۱۰). بارتولد براین عقیده است که رود جیحون یا وخشاب که در نوشته‌ها به صورت آمو، آموی، آمویه، آب آمویه، دریای آمویه و آمو دریا نوشته شده، همه با نام شهر آمو یا آمل مرتبط است (III/319). در منابع اسلامی از شهر زم در ارتباط با آمل سخن رفته است. زم همانند آمل در کنار جیحون واقع شده بود و از حیث وسعت تقریباً برابر با آمل بود (اصطخری، *المسالک و الممالک*، ۲۸۱). فاصله آمل تا رود جیحون که ابن فقیه آن را رود بلخ نیز نامیده، قریب یک فرسنگ بوده است (صص ۳۲۱، ۳۲۵). به نظر می‌رسد نزدیکی این دو شهر سبب شده که در آثار مؤلفان

1. Mardoi 2. Amardoi 3. Asianique 4. Daity 5. Vanguhi 6. Ūxšaynata

نام آمل اغلب با نام زم همراه گردد و آن را آمل زم نیز بنامند (یاقوت، معجم *البلدان*، ۶۹/۱؛ ابوالفداء، ۴۳۵). یاقوت و ابوالفداء نام آمل را علاوه بر آمل زم به صورت آمل الشط و آمل جیحون نیز نوشته و همهٔ آنها را یکی دانسته‌اند (همانجا ها). ابن فقیه به نقل از بلاذری، خراسان را به ۴ بخش تقسیم کرده و زم و آمل را جزء بخش دوم آورده و نوشته است که بخش دوم شامل مرو شاهجان، سرخس، نسا، باورد، مرو رود، طالقان، خوارزم، زم، آمل (که این دو برکنار رود بلخ قرار دارند) و بخاراست (ص ۳۲۱). شهر آمل خراسان را آمل مفازه (بیابان و کویر) نیز خوانده‌اند، زیرا میان آمل و شهر مرو شن‌زاری است که عبور از آن بس دشوار است (یاقوت، معجم *البلدان*، ۶۹/۱). وی نام آمو را صورت دیگری از آمل دانسته و آن را از جمله اختصاراتی شمرده است که ایرانیان در تلفظ کلمات به کار می‌برند (همو، *المشترک*، ۶).

اصطخری درباره محل آمل چنین اظهار نظر کرده است که «رود وخشاب از ترکستان برون آید... بالای تِرْمِذْ در جیحون افتد و از ترْمذ به کالِف رَوَد و از کالف به زم و از زم به آمل و از آمل به خوارزم و به دریای خوارزم ریزد و از جیحون هیچ جایی آب برعمارت نیفتد تا به زم. آنجا اندک چیزی برخیزد و به آمل بیش‌تر بردارند» (*مسالک و ممالک*، ۲۳۳). ابوالفدا آمل را شهری در مغرب جیحون در سمت بخارا نوشته که با جیحون قریب یک میل فاصله دارد (ص ۴۳۵). مقدسی در شرح اقلیم چهارم آمل را از شهرهای خراسان دانسته و آن را در ردیف سمرقند و اشروسنه و بخارا و بلخ آورده است (۴۳/۴). وی می‌نویسد که بر دو کرانهٔ رودخانهٔ جیحون آنجا که به سوی آمل سرازیر می‌شود بلاد خوارزم است (۶۵/۴). بیرونی به نقل از جغرافیای بطلمیوس می‌نویسد که جیحون به دریای اُرقانیا (گرگان) می‌ریخته است و سپس می‌افزاید که در زمان بطلمیوس این رود از محلی میان زم و آمویه می‌گذشته است (*تحدید نهایات الاماکن*، ۲۱). وی آمویه را گذرگاه ماوراء النهر به خراسان و عراق نامیده است (همان، ۲۲۲). ابن حوقل می‌نویسد که آمل و زم دو شهرند در کنار جیحون با آبهای جاری، باغها و کشتزارها، و محل تلاقی راههای خراسان به ماوراءالنهر، و بزرگ‌ترین گذرگاه خراسان در آمل است. این دو شهر را بیابانی شن‌زار از حدود بلخ تا دریاچهٔ خوارزم فرا گرفته است و زم از لحاظ آبادانی به پای آمل نمی‌رسد (صص ۴۵۱ - ۴۵۲). همو در توصیف راه بخارا به خوارزم می‌نویسد که این راه از آمل می‌گذرد و از بخارا تا خوارزم ۱۲ منزل است (ص ۵۱۷). نام آمل و آمویه پس از یورش مغولان نیز همچنان در کتابها و نوشته‌ها آمده است. در آمل قلعهٔ بزرگی وجود داشت که ویرانه‌هایی از دیوارهای آن برجا مانده است. گمان می‌رود اصطلاح قلعهٔ آمویه که در نوشتهٔ جوینی از آن یاد شده مربوط به همین دژ بوده باشد (۱۲/۲). با حملهٔ مغولان شهر باستانی آمل سخت ویران شد، ولی تا مدتی دراز نام آن باقی بود. مدتها بعد شهر دیگری نزدیک ویرانه‌های آمل پدید آمد که چارجوی نام گرفت (بارتولد، III/561). در نسخهٔ خطی کتاب «*بابُرنامه*[1]» در شرح حوادث سال ۹۰۳ق/۱۴۹۸م از «گذر آئوبای»[2] یاد شده که بوریج[3] مصحح متن نسخهٔ خطی *بابرنامه* آن را خطا دانسته و درست آن را «چارجوی گذری» (گذرچارجوی) نوشته است (صص 95,832). در *شیبانی نامه* محمدصالح پیرامون حوادث سال ۹۲۰ق/۱۵۰۴م نام «چارجو قلعه سی» و در متن فارسی *شیبانی نامه* عنوان «قلعه چارجوی» آمده است که ازبکان آن را به تصرف آوردند (بارتولد، III/561، به نقل از *شیبانی نامه* چاپ ملیورانسکی[4] و ساموئیلوویچ[5]). نام آمل یا آمویه تا سدهٔ ۱۱ ق/۱۷م نیز همچنان باقی بود. ابوالغازی بهادرخان که در این روزگار می‌زیسته، هنگام شرح یورش مغولان از شهر آمل با عنوان آمویه یاد کرده، ولی به هنگام بحث پیرامون وقایع زمان خویش آن را چهارجوی نوشته است (صص ۱۲۴، ۲۶۹؛ لسترنج، ۴۳۰).

سابقهٔ تاریخی: دربارهٔ سابقهٔ تاریخی آمل در روزگار باستان، آگاهی ما بسیار اندک است. در داستانهای اساطیری ایران آمده است که منوچهر به کین خواهی نیای خویش سپاهی بزرگ در آمل گرد آورد و به چین رفت (فردوسی، ۳۴۴/۶). رفتن منوچهر از آمل به چین، چنین استنباطی را پدید می‌آورد که این آمل باید آمل خراسان باشد. در همین اساطیر آمده است که چون افراسیاب در جنگ با منوچهر پیروز شد، قرار شد که مرز ایران و توران با پرتاب تیری مشخص گردد. اِرِخش (آرش) کمانگیر مأمور پرتاب تیر شد و محل فرود آن تیر را کنار آمویه نوشته‌اند. در نوشته‌های کهن پارسی و عهد اسلامی این داستان به شرح آمده است (یشتها، ۳۴۱/۱، ۳۵۹؛ مینوی خرد، ۱۳۰ - ۱۳۱). تاریخچهٔ شهر آمل با فعالیتهای اقتصادی و سیاسی عهد پارتیان نیز مرتبط است. در مآخذ چینی مطالبی در این زمینه درج شده است. پارتیان بهتر از دیگر اقوام از راه کاروان رو میان چین تا غرب آسیا که در سدهٔ ۲ ق م احداث شده بود، بهره جستند. مهرداد دوم پادشاه اشکانی (۱۲۴ - ۷۸ ق م) نخستین فرمانروا در تاریخ جهان بود که با دولت چین و امپراتوری روم رابطه برقرار کرد. خبر مربوط به کشتیرانی پارتیان در آبهای رود جیحون (آمودریا) در مآخذ چینی آمده است و در مطالب مربوط به پارتیان آمده است که آمودریا واقع در نزدیکی آمو (آمل) منطقهٔ نفوذ پارتیان بود (بارتولد II (1)/179). در نوشته‌های بطلمیوس از پیوستن کاروانهای بازرگانی سغد به کاروانهای باختر (بلخ) در نواحی کوهستانی حوضهٔ علیای آمودریا یاد شده است. در این مسیر بازرگانی از مرو تا آمل، سمرقند و فرغانه راهی مستقیم وجود داشت (همو، II (1)/186). در روزگار پادشاهی بهرام پنجم ساسانی (۴۲۰ - ۴۳۷ م) که اقوام ساکن سرزمینهای شمال

1. Babur-Nama. 2. Aubaj 3. Beveridge 4. Melioranski 5. Samoilovich

شرقی به اراضی ایران حمله کردند، بهرام سپاه دشمن را درهم شکست و فراریان را تا آمودریا تعقیب کرد تا به آمو رسید و به تعقیب آنان در آن سوی رود ادامه داد تا تسلیم شدند و پرداخت مبالغی را به عنوان خراج برعهده گرفتند (دینوری، ۵۶ ـ ۵۷). دینوری در شرح ماجرای ذوالقرنین می‌نویسد که وی به شهر آمویه که همان آمل خراسان است، رسید (ص ۳۷). فردوسی هنگام بحث پیرامون هجوم ترکان در روزگار انوشیروان (۵۳۱ ـ ۵۷۹ م) به سرزمین خراسان از ورود سپاه ترکان به بلخ و شُگنان (شُغنان، شوغنان) و آموی و زم یاد کرده است (۱۵۸/۸) که احتمال می‌رود مقصود سپاه ترکان به فرماندهی ایستمی خان باشد (رضا، ۸۸ ـ ۹۷). فردوسی در همین بخش از گرد آمدن بزرگان آموی و اندوهی که در طول زمان بر مردم بخارا و خوارزم و آموی (آمل) و زم گذشته بود، یاد کرده است (۱۸۶/۸). روزگاری از عهد ساسانیان که با نفوذ اقوام آسیای مرکزی و ترکان همراه بود، آمودریا گاه مرز ایران به شمار می‌رفت. بخشهای شمالی و شرقی این رود سرزمین سغد بود، ولی شهر و ناحیهٔ آمل در سمت چپ آمودریا اسماً در تصرف ساسانیان بود. به هر تقدیر در این نکته جای تردید نیست که آمل علاوه بر اهمیت اقتصادی یکی از مراکز مهم مرزی ایران به شمار می‌رفت و زبان فارسی در آنجا نفوذ و رواج داشت و می‌توان گفت گروه کثیری از ایرانیان در آنجا سکنی داشتند (فرای، ۶۳). هنگامی که ترکان بر بخشی از آسیای مرکزی مستولی شدند، راه کاروان روی جدیدی پدید آمد که از کاشغر، ختن، فرغانه، طخارستان و سرزمین هپتالان می‌گذشت. پس از مرگ خسرو انوشیروان، این سرزمینها برای مدتی کوتاه به تصرف خانهای ترک درآمد. بعدها بخشی از اراضی جنوب آمودریا نیز از سوی اردوی ترکان مسخر شد. چندی نگذشت که ترکان سرزمینهای کش، کوشان، مرو و آمل را نیز به تصرف آوردند (رضا، ۱۴۱، به نقل از بیچورین). روشن نیست که این اراضی چه مدت در تصرف ترکان بوده است، ولی با شکست یافتن ترکان در جنگ با بهرام چوبینه بخشهای مزبور از تصرف آنان به در آمد. ثعالبی در شرح جنگ بهرام چوبینه با ترکان، دربارهٔ گذشتن سپاه ایران از آمو و جنگ شبانه با اردوی ترکان و شکست یافتن پرموده (برموذه) خان ترک و جانشین ساوه یا شابه خبر داده است (ص ۶۵۳). در سالهای ۶۰۸ ـ ۶۰۹ م گروهی از حکام محلی آسیای مرکزی از جمله آمل که چینیان آن را مو[1] می‌نامیدند، به چین نزدیک شدند (گومیلف، 155). چنین به نظر می‌رسد که تا ۶۱۹ م آمل (مو) تابعیت ترکان را نپذیرفت (همو، 158). ولی طی سالهای ۶۲۰ تا ۶۳۰ م مرزهای ایران بی‌دفاع ماند و آمو وضع روشنی نداشت. مرزهای شرقی خراسان در روزگار ساسانیان از آمودریا می‌گذشت (کولسنیکوف، 95) که بنابر معمول راه گذر آن از آمل بود. در ۶۳۹ م ایربیس یشبارا جبغوخان[2]، کش، زرافشان، سمرقند و آمل را تابع خود کرد (گومیلف، 216). زیاد بن ابیه در ۵۱ ق/ ۶۷۱ م ربیع بن زیاد حارثی را بر خراسان گماشت و پس از مرگ ربیع در ۵۳ ق/ ۶۷۳ م پسرش عبدالله را به جای او امارت داد. عبدالله با مردم آمل زم به نبرد پرداخت و سپس با ایشان پیمان صلح بست و خود به مرو بازگشت (بلاذری، ۴۱۰). در ۸۷ ق/۷۰۶ م قتیبة بن مسلم باهلی پس از صلح بانیزک طرخان عازم فتح بیکند شد، وی از مرو گذشت، آنگاه به آمل و سپس به سوی زم روان شد و پس از عبور از جیحون به سوی بیکند رفت (طبری، ۴۲۹/۶ ـ ۴۳۰). دینوری مسیر حرکت لشکریان قتیبة را از بیابان میان مرو و شهر آمویه (آمل) نوشته است (ص ۳۲۷).

به روزگار فعالیت ابومسلم در راه استقرار حکومت عباسیان، مردی شیعی مذهب به نام شُرَیک بن شیخ المهری که در بخارا اقامت داشت، بر بنی عباس خروج کرد. وی می‌گفت که ما برای ریختن خون و اقدام به خلاف حق بیعت نکرده‌ایم (یعقوبی، تاریخ، ۳۵۴/۲). ابومسلم خراسانی، زیاد بن صالح خزاعی را با ۱۰٬۰۰۰ مرد به بخارا فرستاد و خود از مرو بیرون آمد و از آموی گذشت (نرشخی، ۸۶). در ۱۳۳ ق/۷۵۱ م زیاد بن صالح با شُریک نبرد کرد و او را کشت (طبری، ۴۵۹/۷). در ۱۳۵ ق/۷۵۲ م زیاد بن صالح خود علیه ابومسلم قیام کرد. ابومسلم برای سرکوب وی با شتاب به راه افتاد تا به آمل رسید. سباع ابن نعمان ازدی نیز همراه او بود. سباع پنهانی فرمانی از سوی خلیفه برای زیاد بن صالح آورده بود. در فرمان از زیاد بن صالح خواسته شده بود که با به دست آوردن فرصت بر ابومسلم بتازد و او را بکشد. ابومسلم که از ماجرا آگاه شده بود، سباع بن نعمان را به حسن بن جنید سپرد. حسن بن جنید از سوی ابومسلم به حکومت آمل منصوب شده بود. ابومسلم به عامل خود در آمل نوشت که سباع را ۱۰۰ تازیانه بزند و سپس گردنش را قطع کند (همو، ۴۶۶/۷). در ۱۴۲ ق/۷۵۹ م به روزگار مهدی خلیفه عباسی، حسن بن حمران عامل خلیفه در بلخ، زم و آموی (آمل) بود (گردیزی، ۱۲۳). در ۱۷۵ ق/۷۹۱ م ابوالعباس فضل بن سلیمان از سوی مهدی خلیفه والی خراسان شد. وی آنچه عامل پیشین بر خراج افزوده بود، کاست و «به قهستان طبسین و آمل و نسا و... چنان گشت که جز رسم وی نپسندیدندی... و فضل آباد اندر بیابان آموی» بنا کرد و میان سغد و بخارا دیواری عظیم کشید تا از ترکان ایمنی باشد (همو، ۱۲۸). در ۲۱۴ ق/۸۲۹ م عبدالله بن طاهر برادر طلحة بن طاهر پس از مرگ برادر از سوی مأمون خلیفهٔ عباسی امارت خراسان یافت (ابن اثیر، ۴۱۴/۶). وی برادرزاده خود منصور ابن طلحه را به ولایت مرو، آمل، زم وخوارزم منصوب کرد. منصور بن طلحه که حکیم آل طاهر خوانده شده، کتابهایی در زمینهٔ فلسفه، منطق، نجوم و موسیقی داشته است (ابن ندیم، ۱۳۰). در جنگی که میان سپاه عمرولیث صفاری و امیر اسماعیل سامانی روی داد، عمرولیث سرداران خود را از راه آموی برای مقابله با سپاه اسماعیل فرستاد (گردیزی، ۱۴۴)، ولی به سبب شکست و تسلیم سرداران، عمرولیث خود به مقابله شتافت، ولی او نیز از اسماعیل شکست یافت. این حادثه در ۲۸۷ ق/۹۰۰ م در آمل خراسان روی داد (همو، ۱۴۴ ـ ۱۴۵؛

1. Mu
2. Irbis yešbara Jabgū xān

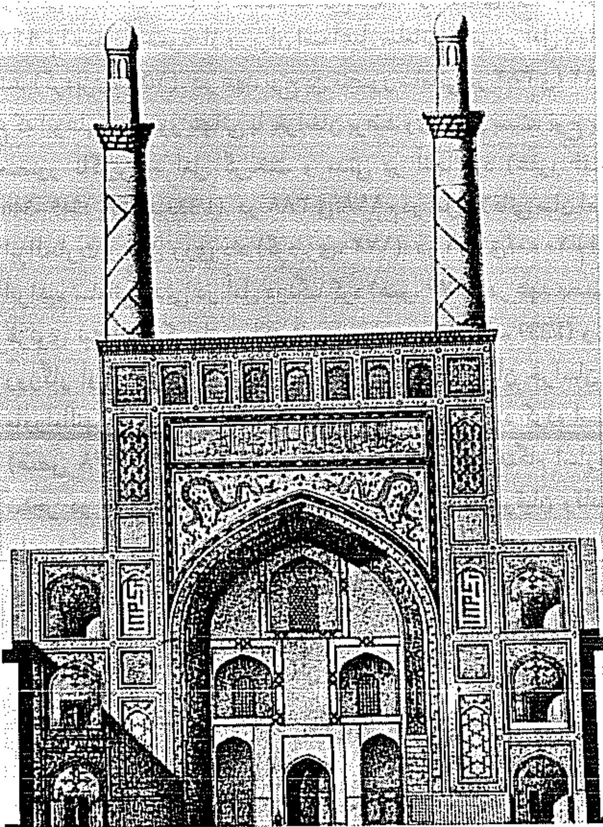
نرشخی ۱۲۰ ـ ۱۲۴). به روزگار نوح بن نصر سامانی در ۳۳۱ ق/ ۹۴۳ م احمد بن حمویه از وزیران اسماعیل سامانی مدتی در آمل پنهان شد (گردیزی، ۱۵۴). در عهد نوح بن منصور سامانی در ۳۸۲ ق/ ۹۹۲ م که ابوعلی سیمجور پنهانی با بغراخان برضد وی پیمان بست، نوح بن منصور ناگزیر به آمل گریخت و مدتی در آنجا بود (غفور اف، 346-345؛ بارتولد I/339). در ۳۸۸ ق/۹۹۸ م در آمل ملاقاتی میان امیر ابوالحارث و فایق روی داد (گردیزی، ۱۷۲). در ۳۹۱ ق/۱۰۰۰ م ابو ابراهیم سامانی مدتی در آمل درنگ کرد (همو، ۱۷۶). در عهد محمود غزنوی نیز آمل یکی از مراکز تجمع سپاه بود (بارتولد، I/339) و به روزگار او و پسرش مسعود آمل شهر مرزی مهمی میان خراسان و ماوراءالنهر بوده و ابوالفضل بیهقی به کرات از آن یاد کرده است (صص ۲۶۸، ۲۶۹، ۳۷۹). در عهد سلجوقیان و به هنگام اسارت سنجر در میان غزان، اتسز که خود را نسبت به سلجوقیان وفادار وانمود می‌کرد، با همهٔ حشم و لشکر بر راه آمویه روان شد و چون به آمو (آمل) رسید، خواست دژ آمویه را تصرف کند، اما کوتوال قلعه حاضر به واگذاردن آن نشد (جوینی، ۱۲/۲؛ «تاریخ ایران کمبریج»[1]، I/146). این نکته مؤید آن است که شهر آمویه به سبب داشتن قلعه و استحکامات از موقعیت سوق‌الجیشی عمده‌ای برخوردار بوده است. در یورش مغولان نیز آمل شهر شناخته شده‌ای در کنار جیحون بود. رشیدالدین فضل‌الله از آن با نام قلعهٔ آمویه یاد کرده و نوشته است که آقبک مستحفظ قلعه در ۶۷۱ ق/۱۲۷۱ م «به بندگی آباقاخان آمد» (۱۴۰/۳). چنین به نظر می‌رسد که آمل و استحکامات آن توسط مغولان ویران شده باشد، زیرا شهر در عهد تیمور و جانشینانش از موقعیت پیشین برخوردار نبود. حافظ ابرو که در سده‌های ۸ و ۹ ق/۱۴ و ۱۵ م به روزگار فرمانروایی تیمور و پسرش شاهرخ می‌زیست و در ۸۳۴ ق/ ۱۴۳۰ م درگذشت، در نوشتهٔ خود از آموی به عنوان شهری برکنار جیحون و گذرگاه خراسان یاد کرده است (ص ۱۰۱). اینکه آمل (آمویه) از چه زمان چارجو (چهار جوی) نامیده شده است، مشخص نیست. بارتولد معتقد است که محتملاً این نام باید در عهد تیموریان به شهر آمل داده شده باشد (III/561). به هر تقدیر در یک نکته جای تردید نیست و آن اینکه تاحدود ۸۳۴ ق/ ۱۴۳۰ م هنوز شهر نام پیشین خود را حفظ کرده بود. در عهد فرمانروایی ازبکان آمل همانند روزگاران گذشته مهم‌ترین گذرگاه آمودریا بود (همانجا). در عهد نادر نام چارجو در نوشته‌ها بیش‌تر از گذشته آمده است (استرابادی، ۷۴۹). در روزگار او از این ناحیه به عنوان گذرگاه استفاده می‌شده است. نادر در لشکرکشی به بخارا هنگامی که به کنار چارجو رسید، نخست ۱۲٬۰۰۰ نفر از لشکریان خود را به آن سوی آب فرستاد و سپس به فرمان او ظرف چهار پنج روز پل استواری بر روی آب بستند که دو شتر با بار از برابر یکدیگر قادر به عبور بودند. سپاهیان نادر از این پل گذشتند و از یک سوی رود آمو به سوی دیگر رفتند. آنگاه به فرمان وی «در دو طرف آن رود قلعه‌ای در کمال استحکام ساختند و در هر قلعه به قدر پنج شش هزار تفنگچی و اغوراغور [بارونبه] و اردو بازار که به قدر سی چهل هزار نفر می‌شدند، در قلعهٔ چهارجوب» سکنی گزیدند (مروی، ۷۸۸/۲). به نظر می‌رسد که چارجو در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۹ م اعتبار خود را از دست داده باشد. بارتولد به نقل از ولف متذکر گردید که چارجو در ۱۸۳۰ م (۱۲۴۵ ق) حدود ۲۰٬۰۰۰ تن جمعیت داشت، ولی بعدها به سبب راهزنیهای ترکمانان و خیویان جمعیت آن کاستی پذیرفت و پس از دو سال، زمانی که مردی از قوم قالموق حاکم آن ناحیه بود، به چهار پنج هزار نفر تقلیل یافت (III/561). هنری موزر در ۱۸۸۴ م (۱۳۰۲ ق) به چارجوی سفر کرده و از شهر و «بازار کوچک باشکوه» آن گذشته است (ص ۱۴۳). در همین سالها این شهر به سبب هجوم ترکمانان رفته رفته اهمیت خود را از دست داد و به عنوان مقر استحکامات ارتش امپراتوری روسیه در خان‌نشین بخارا تجدید بنا شد. شهر از ۱۸۸۶م (۱۳۰۴ ق) چارجوی جدید نام گرفت و به یکی از مراکز بازرگانی و حمل و نقل آسیای مرکزی بدل گردید. خط آهن آسیای مرکزی در ۱۸۸۸ م (۱۳۰۶ ق) از چارجو می‌گذشت. پس از انقلاب روسیه در ۱۹۱۸ م چارجو بخشی از جمهوری ترکمنستان گردید که در آن زمان به عنوان جمهوری خودمختار نامیده می‌شد، ولی از ۱۹۲۴ م به صورت جمهوری شوروی درآمد. خط آهن کراسنوودسک[2] ـ تاشکند از آنجا می‌گذرد. این شهر مبدأ راه‌آهن کنگراد ـ مکت[3] نیز هست. جمعیت شهر در ۱۹۳۹ م ۵۱٬۰۰۰ نفر و در ۱۹۷۷ م ۱۱۳٬۰۰۰ نفر بوده است (BSE³, XXIX/24). از ۱۴ دسامبر ۱۹۷۰ م شهر چارجو مرکز شهرستانی به همین نام شد که شامل منطقه‌ای وسیع از سرزمین آمل قدیم بود. مساحت آن ۹۳٬۸۰۰ کم۲ و جمعیت آن طبق سرشماری اول ژانویه ۱۹۷۷ م ۵۶۵٬۰۰۰ نفر نوشته شده است. این شهرستان دارای ۲ شهر، ۱۱ بخش و ۲۲ قصبه است. همان گونه که در روزگار پیشین نام دو شهر آمل و زم را اغلب در کنار یکدیگر می‌آوردند، امروز نیز شهر زم که اکنون کرکی[4] نامیده می‌شود، دومین شهر شهرستان چارجو (آمل) است. هر چند در روزگاران گذشته آمل تنها در ساحل چپ آمودریا قرار داشت، ولی اکنون در دو سوی رود گسترده شده است. در ساحل چپ این رود صحرای قراقوم و در شمال غرب آن بیابان قزل قوم واقع شده است. تابستان این ناحیه گرم و زمستان آن بالنسبه معتدل است. حد متوسط گرما در این ناحیه در ژوئیه (تیرماه) °۲۹/۵ سانتی‌گراد و در ژانویه (دی ماه) °۴- تا °۳ سانتی‌گراد است. میزان بارندگی در آن بین ۱۰۰ تا ۱۶۰ میلی‌متر در سال است. اکنون در این ناحیه آمودریا برای آبیاری وسیعاً مورد استفاده قرار می‌گیرد. سواحل اطراف این رودخانه دارای مزارع و چمن‌زارهای وسیعی برای پرورش دام به ویژه گوسفندان قره کول

1. *The Cambridge History of Iran.* 2. Krasnovodsk 3. Kungrad-Makat 4. Kerki

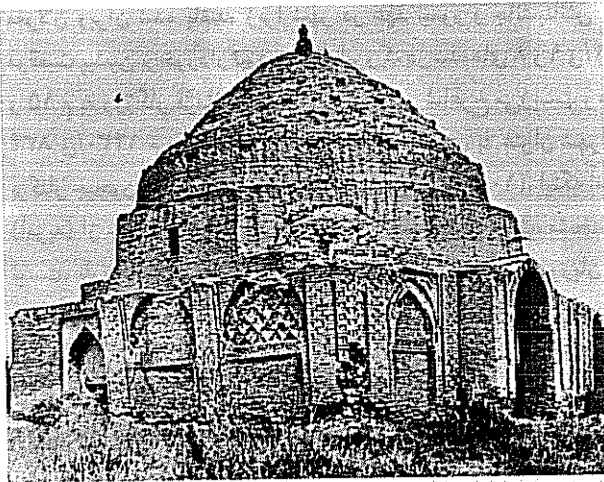
(قره گل) است. در دشت اطراف چارجو حیواناتی چون آهو، گربهٔ وحشی، روباه، گرگ، شغال و بعضی حیوانات دیگر، و نیز انواع پرندگان و خزندگان چون مار و سوسمار زندگی می‌کنند.

۶۸/۸٪ اهالی شهرستان چارجو (طبق سرشماری ۱۹۷۰ م) ترکمن، ۱۲/۵٪ روس، ۱۱/۲٪ ازبک و بقیه تاتار، قزاق و غیره هستند. تراکم جمعیت حدود ۶ نفر در هر کمـ ۲ (طبق آمار ژانویه ۱۹۷۷ م) است. در صحرای قراقوم تراکم جمعیت از یک نفر در هر کمـ ۲ کمتر است، ولی در مناطق ساحلی آمودریا تراکم جمعیت به ۱۰۰ نفر در کمـ ۲ می‌رسد. مساحت کل کشتزارهای این شهرستان ۱۶۱'۰۰۰ هکتار (در ۱۹۷۶ م) بوده است که در ۱۰۰'۹۰۰ هکتار آن پنبه کشت می‌شد. از دیگر محصولات کشاورزی این ناحیه گندم، جو، ذرت، تره‌بار و میوه از جمله هلو، زردآلو، گلابی، سیب و انگور است. دامپروری این ناحیه بیش‌تر به پرورش گوسفند قره کول اختصاص یافته است. تا ۱۹۷۷ م تعداد گوسفند و بز در این ناحیه ۹۱۰'۰۰۰ و گاو و شتر ۱۸۰'۰۰۰ رأس بوده است. عمده‌ترین بخش صنعتی این ناحیه در زمینهٔ صنایع سبک و مواد خوراکی است. استخراج گاز طبیعی نیز صنعت مهم این ناحیه محسوب می‌شود. شهر چارجو عمده‌ترین مرکز صنعتی این شهرستان است. این شهردارای مجتمع ابریشم بافی و کارخانه‌های پشمبافی، کشباف، تولید کفش، تهیه پوست قره‌کول، تولید پارچه‌های نخی، فسفات و مصالح ساختمانی است. در چارجو دانشسرای عالی، آموزشگاههای کشاورزی، حمل و نقل رودخانه‌ای، خدمات پزشکی و فنی و حرفه‌ای دایر است و دارای موزه و تأسیسات آبیاری نیز هست (همانجا).

آثار تاریخی: اصطخری، یاقوت و مستوفی از آمل به عنوان منطقه‌ای آباد و دارای راههای کاروان رو یاد کرده‌اند. با وجود گذشت زمان و ویرانگری مهاجمان، هنوز بقایایی از آثار معماری دوران شکوفایی آمل برجا مانده است. از آثار معماری کهن آمل دیوار جنوب غربی آن است که تاریخ بنای آن را حدود سدهٔ ۴ و ۵ ق /۱۰ و ۱۱ م نوشته اند («آثار معماری ترکمنستان»[1]، 233). از دیگر آثار معماری آمل که بر سر راه خوارزم واقع شده، ویرانه‌های رباط و کاروانسرایی به نام کاروانسرای دایه خاتون است که در نزدیکی چارجوی کنونی واقع شده است. تاریخ بنای آن را حدود سده‌های ۵ و ۶ ق / ۱۱ و ۱۲ م نوشته اند (همان، 235). این کاروانسرا در یورش مغولان ویران شد. بر سر درِ این بنا نوشته‌ای است که نامهای ابوبکر، عمر و علی بن ابی‌طالب (ع) در آن دیده می‌شود. از دیگر آثار تاریخی آمل مقبره‌ای است که در ۱۲ کیلومتری زم واقع شده است و اهالی محل آن را مزار علمبردار می‌نامند. شایع است که وی یکی از سرداران اسلام در عهد خلافت علی بن ابی‌طالب (ع) بوده است. مآخذ تاریخی چنین گواهی می‌دهند که در ۳۹۵ ـ ۳۹۶ ق / ۱۰۰۴ ـ ۱۰۰۵ م ابوابراهیم اسماعیل منتصر سامانی در ناحیهٔ زم به خاک سپرده شده است. محققان بر این عقیده اند که منتصر در فاصلهٔ میان زم و آمل به قتل رسید. جسد وی را



طرح مسجد آنائو (نمای اصلی)



آرامگاه علمبردار (سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م)

اوایل ۳۹۵ ق / ۱۰۰۵ م در همان حدود به خاک سپردند (همان، 240-241). از دیگر آثار تاریخی منطقهٔ آمل مجموعه‌ای به نام آستانهٔ باباست که شامل مسجد و آرامگاههایی است که تاریخ بنای آنها را به سده‌های ۵ تا ۱۰ ق / ۱۲ تا ۱۷ م می‌رسانند (همان، 243).

1. *Pamiatniki* ...

مآخذ: ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌حوقل، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن‌خردادبه، *المسالک والممالک*، به‌کوشش م. ی. دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، ابوبکر احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابن ندیم، *فهرست*، تهران، ۱۳۹۳ ق؛ ابوالغازی، بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش ده میزون، ۱۸۷۱ م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ استرابادی، میرزا مهدی‌خان، *دُرهٔ نادره*، به کوشش سید جعفرشهیدی، تهران،۱۳۴۱ش؛ اصطخری، ابواسحاق، *مسالک‌الممالک*، لیدن،۱۹۲۷م؛ همو، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بلاذری، *فتوح البلدان*، به کوشش م. ی. دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیة*، به کوشش س. ا. زاخائو، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ثعالبی، ابومنصور، *غرر اخبار ملوک الفرس*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰ م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، *جغرافیا*، نسخهٔ عکسی (فیلم شماره ۸۰۵، دانشگاه تهران، برگ ۵۰/ ب)؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ دینوری، *الاخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷ م؛ رضا، عنایت الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الطبری*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۶ م؛ فخرالدین اسعد گرگانی، *ویس و رامین*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ فرای، ریچارد، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، مسکو، ۱۹۶۷ ـ ۱۹۷۰ م؛ قدامة بن جعفر، *کتاب الخراج*، به کوشش م. ی. دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ گردیزی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ گیرشمن، ر.، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۴۹؛ لسترنج، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لندن، ۱۹۱۵ م؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *آفرینش و تاریخ*، ترجمهٔ محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ موزر، هنری، *سفرنامهٔ ترکستان و ایران*، ترجمه علی مترجم، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *مینوی خرد*، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نرشخی، ابوبکر محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر قباوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ یاقوت، *المشترک*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶ م؛ همو، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۸ م؛ *یسنا*، گزارش پور داود، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *یشتها*، گزارش پورداود، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یعقوبی، ابن‌واضح، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دارصادر؛ همو، *البلدان*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نیز:

Babur - Nama, by Beveridge, vols. I,II; Bartold, V.V., *Sochineniia*, vol.I, Moskva, 1963-1965, vols. I, II (1), III; BSE[3]; *The Cambridge history of IRAN*, Vol V, ed. J.A. Boyle, Cambridge,1968; Gafurov, B.G., *Tadzhiki*, Moskva, 1972; Gumilev, L.N., *Drevnie Tiurki*, Moskva, 1967; Kolesnikov, A.I., *Iran v nachale vII veka*, palestinskii sbornik vip. 22(85), Leningrad,1970; Marquart, J., *Eransahr*, nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci, Berlin, 1901; *Pamiatniki arkhitektury Turkmenistana*, A., Karriev, Leningrad, 1974.

عنایت الله رضا

آمُلی، ابوالحسین احمد بن حسین بن هارون اقطع، معروف به «سید مؤید بالله» و «عضدالدوله» (۳۳۳ ـ ۴۲۱ ق / ۹۴۵ ـ ۱۰۳۰ م)، فقیه، ادیب، محدث، مفسر و شاعر. وی از نوادگان زیدبن حسن مجتبی (ع) و از پیشوایان زیدیهٔ طبرستان و معاصر صاحب بن عباد (۳۲۶ ـ ۳۸۵ ق / ۹۳۸ ـ ۹۹۵ م) بود و همراه برادر کهترش الناطق بالحق یحیی بن حسین (۳۴۰ ـ ۴۲۲ ق / ۹۵۱ ـ ۱۰۳۱ م) به «برادران هارونی» معروف بودند. پدر وی شیعهٔ اثناعشری بود و خود او و برادرش نیز نخست بدین مذهب بودند و سپس به فرقهٔ زیدیه پیوستند.

او در آمل زاده شد و در ۳۸۰ ق / ۹۹۰ م دعوت خود را آغاز کرد و مردم گیلان و دیلم را به مذهب زیدی فرا خواند. مردم دعوتش را پذیرفتند و او مدت ۲۰ سال به عنوان خلیفه بر مردم آن سامان فرمان راند. ابوالفضل الناصر به جنگ با وی برخاست که منجر به اسارت آملی و اعزام او به بغداد شد، اما او چند روز پس از رسیدن به بغداد آزاد شد و به ری و سپس به آمل رفت و مردم طبرستان بار دیگر از او پشتیبانی کردند. وی سرانجام در لنگا از نواحی دیلمان که محل سکونتش بود، در گذشت و در همان جا به خاک سپرده شد. پس از او برادرش «الناطق بالحق» که شاگرد شیخ مفید بود، پیشوای زیدیان طبرستان گردید. پس از یک سال او هم درگذشت. پس از مرگ الناطق بالحق، قاسم فرزند آملی ریاست مذهبی مردم دیلم را به عهده گرفت و دیری نپایید که این یک نیز در جزما، از ییلاقهای دو هزار، درگذشت. دربارهٔ آملی گفته شده که پرهیزکار و پارسا و متمایل به تصوف بوده است. وی به زبان عربی شعر نیکو می‌سرود (ابن اسفندیار، ۹۸/۱).

فعالیت علمی: آملی در پی کسب دانش به بغداد رفت و نزد دایی خود ابوالعباس احمد بن ابراهیم مؤلف کتاب *الوافی فی مذهب الهادی و القاسم*، درس خواند. سپس در همدان نزد قاضی القضاة عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴ م) درس خود را به پایان رساند و در فقه و اصول و نحو و لغت عربی و حدیث و درایه تبحر یافت و آراء فقهی او از سوی زیـدیان ایران و کـوفه و حجـاز و یمن پـذیرفته شد. او در فقه زیدی، از محدّثان معتبر به شمار است، وی در فصاحت شهره بود، چنانکه نثروی را در کتابی که در پاسخ قابوس بن وشمگیر دربارهٔ فضایل علی بن ابی‌طالب (ع) نوشته است، «معجزه مانند» دانسته‌اند. دیوان شعر وی به گفتهٔ ابن اسفندیار «به مجلدی ضخیم بر می‌آید». برخی از آثار او که نسخه‌های خطی آنها موجود است، بدین شرح است: ۱. *التجرید*، در علم اثر، آمبروزیانا؛ ۲. *دیوان شعر*، آمبروزیانا؛ ۳. *سیاسة المریدین*، واتیکان، آمبروزیانا؛ ۴. *الشرح*، واتیکان، برلین؛ ۵. *کتاب الافادة*، برلین، موزهٔ بریتانیا (انگلستان)؛ ۶. *النصرة*؛ ۷. *کتاب البلاغة*.

مآخذ: آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۵، بیروت، ۱۹۷۱ م، ۱۵/۵ ـ ۱۶؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش، صص ۹۷ ـ ۹۸، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۷۹؛ ابن عنبة، احمد بن علی، *عمدة الطالب*، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۹۶۱ م، صص ۹۰ ـ ۹۴؛ ابوزهره، محمد، *الامام زید*، مصر، ۱۹۵۹ م، صص ۵۰۲ ـ ۵۰۴؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ص ۵۷۰؛ حکیمیان، ابوالفتح، *علویان طبرستان*، تهران، ۱۳۴۸ ش، صص ۱۱۲ ـ ۱۱۴، ۱۸۵ ـ ۱۸۶؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، ج ۲، ۱۵/۲؛ کحالة، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی ۲۰۹/۱؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۷ ش، صص ۲۵ ـ ۲۶؛ نیز:

GAL; GAL,S I/317 – 318; GAS, I/581 – 582; Griffini, E., "Lista dei manoscritti arabi nuovo fondo della biblioteca Ambrosiana di milano", RSO, 1910, III / 591.

کاظم موسوی بجنوردی

آمُلی، بهاءالدین حیدربن علی‌بن حیدر علوی حسینی (۷۲۰ ـ پس از ۷۸۲ ق/۱۳۲۰ ـ ۱۳۸۰ م)، عارف شیعی امامی. پس از تحصیل دانشهای متداول زمان در آمل و خراسان و اصفهان به مشاغل دیوانی پرداخت و به خدمت فخرالدوله شاه غازی بن زیار از ملوک رستمدار طبرستان در آمد و از خواص مجلس او گردید و سرانجام به وزارت رسید. در ۳۰ سالگی تحولی در وجودش پدید آمد و بر آن شد که از مناصب دنیوی کناره گیرد و به تزکیهٔ نفس پردازد. وی به قصد زیارت کعبه مال و جاه و ریاست و خویشان و یاران را رها ساخت و خرقه‌ای کهنه پوشید و از آمل بیرون آمد و به اصفهان رفت و مدتی در آنجا به تصفیهٔ باطن پرداخت. از میان مشایخ آن شهر به نورالدین طهرانی (طهران: روستایی نزدیک دروازهٔ اصفهان از سوی در دشت) دست ارادت داد و از انفاس او بهره‌مند گردید. سپس آهنگ بغداد کرد تا پس از زیارت عتبات به حج رود، اما به سبب آماده نشدن امکانات سفر و ابتلا به بیماری سخت، این مسافرت به تأخیر افتاد، ولی در اراده‌اش خللی راه نیافت و سرانجام در ۷۵۱ ق/۱۳۵۰ م به زیارت خانهٔ خدا نایل شد. پس به شوق دیدار تربت پاک پیامبر (ص) به مدینه رفت و آهنگ ماندن در آن شهر کرد، اما به علت بیماری ناچار به عراق بازگشت و در نجف اشرف به ریاضت و طاعت پرداخت. در عراق با فخرالدین محمد فرزند علامهٔ حلی و مولی نصیرالدین کاشانی و دیگر فقیهان و عالمان امامی معاشر گردید و از شیخ فخرالدین و حسن بن حمزهٔ هاشمی اجازهٔ روایت گرفت (افندی، ۲۱۹/۲) و به اشارهٔ فخرالدین رسالهٔ *رافعة الخلاف فی وجه سکوت امیرالمؤمنین عن‌الاختلاف* را نوشت.

سال درگذشت سیدحیدر به درستی دانسته نیست. همین اندازه معلوم است که وی تا ۷۸۲ ق/۱۳۸۰ م، که شرحی مفصل بر *فصوص الحکم* ابن عربی نوشته، زنده بوده است. خود می‌گوید: «سپس اشارتی شد به شرح *فصوص الحکم* و این در وقتی بود که ۳۰ سال مجاور نجف بودم. کتاب را در ۷۸۱ ق آغاز کردم و در ۷۸۲ ق به پایان بردم و در این هنگام ۶۳ سال از عمرم می‌گذشت» (*جامع‌الاسرار*، مقدمه، ۱۳). بدین سان، او بایستی پس از این تاریخ درگذشته باشد. آملی در نوشته‌های خود می‌کوشد وحدت تصوف و تشیع را ثابت کند، و عقیده دارد که: شیعی و صوفی دو اسمند برای یک معنی.

آثار عمدهٔ او عبارت است از: ۱. *الأرکان فی فروع شرایع اهل الایمان*، بحثی است دربارهٔ نماز، روزه، زکات، حج و جهاد از دید اصحاب شریعت و ارباب طریقت؛ ۲. *اسرار الشریعة واطوار الطریقة و انوار الحقیقة*، این کتاب به کوشش محمد خواجوی در ۱۳۶۱ ش در تهران به چاپ رسیده است؛ ۳. *امثلة التوحید و ابنیة التجرید*، این رساله در برابر *لمعات* فخرالدین عراقی به فارسی نوشته شده است؛ ۴. *البحر الخِضَمّ فی تفسیر القرآن الأعظم*؛ ۵. *تلخیص اصطلاحات الصوفیة* که تنقیح رسالهٔ *اصطلاحات الصوفیهٔ* عبدالرزاق کاشانی است؛ ۶. *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تألیف آن در ۷۶۸ق/۱۳۶۷ م به پایان رسیده است. مؤلف در این کتاب کوشیده است تا یکسانی مشرب تصوف و مذهب شیعی امامی را با یکدیگر ثابت کند، چنانکه خود گوید: «این کتاب مبتنی است بر سخنان محققین از اهل الله که صوفیه نامیده می‌شوند و موافق است با مذهب شیعهٔ امامیه و مطابق است با اصول و قواعد هر یک از این دو» (ص ۳). نیز: «از آغاز جوانی بلکه از دوران کودکی تاکنون که ایام پیری است، در تحصیل معارف حقهٔ اجداد طاهرین خود، که همانا امامان معصومند کوشا بوده‌ام، هم به حسب ظاهر که شریعتِ خاصهٔ امامیه از فرق اسلامی است و هم به حسب باطن که حقیقتِ ویژه طایفهٔ صوفیه از ارباب توحید است و همواره درصدد پیوند میان آنها و مطابقت یکی با دیگری بوده‌ام و در این کار جز اینکه مذهب آباء و اجداد طاهرین خود را از حیث ظاهر و باطن مساعدت کنم، نیت دیگری نداشته‌ام. اکثر صوفیه از روی نادانی تصور می‌کنند که ائمهٔ معصومین از فضیلت عرفان عاری بوده‌اند و شیعه نیز می‌پندارند که فضایل ائمه منحصر بوده است به همین علومی که میان آنها متداول است». (صص ۵، ۹). *جامع الاسرار* مشتمل است بر ۳ اصل و هر اصل مشتمل بر ۴ قاعده. اصل اول، توحید و تعریف و تقسیم و کیفیت آن؛ اصل دوم، در استشهاد به کلام الهی و سخن انبیا و اولیا و مشایخ دربارهٔ توحید؛ اصل سوم، مشتمل بر اسرار ارباب شریعت و طریقت و حقیقت در توحید و مباحث مربوط به آن. این کتاب به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی به سال ۱۳۴۷ ش در تهران چاپ شده است؛ ۷. *جامع الحقایق* که رساله‌ای است به فارسی؛ ۸. *الاسماءالالهیة و تعیین مظاهرها من‌الاشخاص الانسانیة* که رساله‌ای است درتعیین مظاهر اسماء الهی در میان انسانها از آدم تا خاتم؛ ۹. *الامانة الالهیة فی تعیین الخلافة الربانیة*؛ ۱۰. *التنبیه فی التنزیه*؛ ۱۱. *التوحید*؛ ۱۲. *الجداول الموسومة بمدارج السالکین فی مراتب العارفین*، این رساله مشتمل است بر ۱۰۰ مقام از اصول مقامات و ۱۰۰۰ مرتبه از فروع مراتب و همانند کتاب *منازل السائرین* عبدالله انصاری است؛ ۱۳. *الحجب و خلاصة الکتب*، در تحقیق آیهٔ شریفه «ثُمَّ فی سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً» وحدیث نبوی «اِنَّ لِلّهِ سَبْعینَ الفَ حجابٍ مِن نورٍ وظُلمةٍ» است؛ ۱۴. *رافعة الخلاف عن وجه سکوت امیرالمؤمنین عن الاختلاف*؛ ۱۵. *العقل و النفس*؛ ۱۶. *العلم و تحقیقه*، در بیان موضوع علم متکلمان و حکیمان وصوفیان و مسائل و محمولات و مبادی هر یک؛ ۱۷. *الفقر و تحقیق الفخر*، دربارهٔ تطبیق احادیث وارده در باب فقر با یکدیگر؛ ۱۸. *کنزالکنوز و کشف الرموز*. ۱۹. *المعاد فی رجوع العباد*، دربارهٔ معاد و قیامت صغری و کبری، توضیح اینکه قیامتها به ۱۲ قیامت صوری و معنوی تقسیم می‌شوند؛ ۲۰. *منتخب التأویل فی بیان کتاب الله و حروفه و کلماته و آیاته*، این رساله تلخیص کتاب *بحرالخضم فی تفسیر القرآن الاعظم* است؛ ۲۱. *رسالة النفس فی معرفة الرّب*؛ ۲۲. *الوجود فی معرفة المعبود*، این رساله شامل یک مقدمه و سه رکن است: مقدمه، در بیان شریعت و طریقت و حقیقت. رکن اول، در وجود و اطلاق و بداهت آن. رکن دوم،

دربارهٔ وجوب و وحدت وجود. رکن سوم، در ظهور و کثرت وجود؛ ۲۳. *نقد النقود فی معرفة الوجود* که منتخبی است از *رسالة الوجود* و در ۳ اصل نوشته شده است. این کتاب همراه با *جامع الاسرار* (شمارهٔ ۶) در ۱۳۴۷ ش در تهران به چاپ رسیده است؛ ۲۴. *الأصول و الأرکان فی تهذیب الاصحاب و الاخوان* که مشتمل است بر اصول و فروع پنجگانه و هر یک دایر بر سه مرتبهٔ شریعت و طریقت و حقیقت؛ ۲۵. *تعیین الأقطاب و الأوتاد*؛ ۲۶. *المحیط الاعظم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*؛ کتابی است که بر اساس حدیث «اِنَّ لِلقرآنِ ظَهراً و بَطناً و لِبَطنه بَطناً اِلی سبعةِ اَبْطُن» نوشته شده است. آملی این کتاب را در مقابل تفسیر *بحرالحقایق و منبع الدقایق* شیخ نجم الدین رازی تألیف کرده است و در اهمیت آن می‌گوید نسبت این کتاب به من همانند نسبت *فصوص الحکم* است به ابن عربی. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ آیت الله مرعشی در قم موجود است؛ ۲۷. *المسائل الآملیة*. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است؛ ۲۸. *منتخبات انوار الشریعة*، نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های دانشکدهٔ ادبیات مشهد، مرکزی تهران و مرعشی قم وجود دارد؛ ۲۹. *منتقی المعاد فی مرتقی العباد* که گزیده‌ای است از *المعاد*؛ ۳۰. *نص النّصوص* که کتابی است مفصل در شرح *فصوص الحکم* ابن عربی. آملی این کتاب را به سلطان احمد بهادر خان از سلاطین جلایری اهدا کرده و در ۷۸۲ق/۱۳۸۰ م در بغداد از نوشتن آن فارغ شده است. این کتاب به کوشش کربن و عثمان یحیی در ۱۳۵۲ ش در تهران به چاپ رسیده است؛ ۳۱. *نهایة التوحید فی بدایة التجرید* که گزیده‌ای است از *جامع الاسرار*.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۷۲/۲، ۷۳، ۳۸/۵ ـ ۳۹، ۶۱/۱۰، ۳۲۶/۱۵، ۳۲۷، ۸۲/۱۸، ۱۶۱/۲۰، ۱۶۲، ۲۸۰/۲۴، ۲۸۱؛ آملی، حیدر، *اسرار الشیعه و اطوارالطریقة وانوار الحقیقة*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۲ ش، مقدمه؛ همو، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ ش، مقدمه؛ ادبیات تهران، خطی، صص ۲۰۴، ۲۰۵؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ ق، صص ۲۱۸ ـ ۲۲۵؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳ م، ۲۷۱/۶ ـ ۲۷۳؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، صص ۳۷۷ ـ ۳۸۰؛ رشت و همدان، خطی، ص ۱۳۰۲؛ سپهسالار، خطی، ۶/۴، ۷۲۷/۵؛ شورا، خطی، ۹ (۱)/۲۴۹، ۲۵۰، ۹ (۲)/۶۴۷، ۶۴۸، ۱۶۲/۱۰، ۹۴۸، ۳۴۰/۱۶؛ فیضیه، خطی، ۱۲/۲؛ مرعشی، خطی، ۳۴۰/۱ ـ ۳۴۷، ۷۴/۴؛ مرکزی، خطی، ۱۵۱/۸، ۲۵۹، ۶۲۹؛ مشکوة، خطی، ۴۲۵/۳ ـ ۴۲۷، ۱۴۹۳/۵ ـ ۱۴۹۶، ۳۰۱۵ ـ ۳۰۱۷؛ مشهد ۲، خطی، ۹۶۰/۲؛ مشهد ۴، خطی، ص ۲۴۹؛ ملک، خطی، صص، ۶۰۲، ۷۷۵؛ ملی، خطی، ۳۲/۷ـ۳۳، ۲۴۰؛ نوربخش، *فهرست خطی*، ص ۱۳۱؛ همدان، خطی، صص ۸۲، ۸۳.

صمد موحّد

آملی، شیخ محمّد تقی (۱۳۰۴ ـ ۱۳۹۱ق/۱۸۸۷ ـ ۱۹۷۱ م)، فقیه امامی، فرزند مولا محمد آملی، در تهران زاده شد و مقدّمات علوم را نزد پدر آموخت. پس از آن نزد عالمان دیگری مانند شیخ عبدالنّبی نوری و میرزا حسن کرمانشاهی درس خواند. در ۱۳۴۰ ق به نجف اشرف رفت و تا ۱۳۵۳ ق از محضر استادانی چون میرزای نایینی، و آقا ضیاء عراقی (اراکی) و آقا سیّد ابوالحسن اصفهانی بهره یافت. سپس به تهران بازگشت و به تصنیف و تدریس مشغول شد. آملی فقیهی گوشه نشین بود. از پذیرفتن مسئولیت ریاست گریزان بود و تا پایان زندگی نیز از نوشتن رسالهٔ فتوایی خودداری کرد. جمعی از فقهای فاضل از محضرش بهره می‌بردند و بسیار گرامی‌اش می‌داشتند. وی در تهران در گذشت. از آثار اوست: *حاشیه بر شرح منظومهٔ سبزواری*، *حاشیه بر شرح اشارات ابوعلی*، *حاشیه برمکاسب شیخ انصاری*، *شرح عروة الوثقی*، *کتاب الصّلوة* (تقریرات میرزای نایینی).

مآخذ: آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشّیعة*، قرن ۴، ۲۶۷/۱ ـ ۲۶۸؛ سازمان اوقاف، «مختصری از شرح احوال و آثار استاد محمد تقی آملی»، *معارف اسلامی*، س ۱، شه ۲، اسفند ۱۳۴۵، ص ۵۴؛ مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، ۱۳۵۴، ۶۱۸/۲.

محمدعلی مولوی

آملی، عزّالدّین بن جعفربن شمس الدّین، از علمای مازندران در سدهٔ ۱۰ ق/۱۶ م. وی از معاصران و همدرسان محقق کَرَکی (د ۹۴۰ ق/۱۵۳۳ م) و ابراهیم بن سلیمان قطیفی (د پس از ۹۴۵ ق/۱۵۳۸ م) بوده است و هر سه تن از درس علی بن هلال جزایری، از شیوخ اجازات سدهٔ ۹، ۱۰ ق، بهره برده‌اند. آملی در ساری در گذشت و آرامگاه وی در بیرون آن شهر زیارتگاه است. از آثار عزالدین آملی این کتابها یاد شده است: ۱. حسنیه در اصول دین و فروع عبادی آن به فارسی که آن را برای تاج‌الدین آقا حسن وزیر مازندران نوشته است؛ ۲. ترجمهٔ*شرح نهج‌البلاغه* تألیف ابن میثم بحرینی (د ۶۷۹ ق/۱۲۸۰ م) که آن را در ۹۴۴ ق/۱۵۳۷ م به پایان رسانیده است. نسخه‌هایی خطی از نیمهٔ اول این کتاب در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی و سپهسالار (سابق) موجود است؛ ۳. شرح یک رباعی از شهاب الدین عمر سهروردی (ز ۶۳۲ ق/۱۲۳۴ م) که چاپ شده است؛ ۴. *لمعه* در نکاح دائم و متعه به فارسی که در ۴ باب است و نسخه‌های خطی از آن در کتابخانه مرکزی و ملی ملک موجود است. ملامیر قاری گیلانی آن را به عربی ترجمه کرده و در کتاب *زبدة الحقایق* که در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۱ م نوشته، گنجانیده است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*، ۲۵/۱؛ آقا بزرگ، *الذریعة*، ۲۲۲/۱ ـ ۲۲۳، ۲۱۳/۴، ۲۰/۷، ۴۷۸/۹، ۲۵/۱۲، ۱۳۵/۱۴، ۳۵۳/۱۸؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء* به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق، ۳۱۲/۳؛ سپهسالار، خطی، ۵۷/۲؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۲۷۹/۶؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۶۴/۱.

بخش معارف اسلامی

آمُلی، عزالدین یاشمس‌الدین محمد بن محمود بن محمد بن علی بن یوسف الکاکیانی الخورانی الانزانی (د ۷۵۳ ق/ ۱۳۵۲ م)، دانشمند و نویسنده بزرگ شیعی مذهب (آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۴۰/۱۷، به نقل از *کاشف‌المعانی* به خط آملی). قاضی‌نورالله شوشتری (۲۱۳/۲ـ۲۱۶) تشیع وی را به ادلهٔ گوناگون ثابت کرده است.

از سرگذشت او چندان اطلاعی در دست نیست، حتی دربارهٔ تاریخ وفاتش اختلاف است (جنید، ۴۵۱: هفتصد و پنجاه و...؛ بغدادی،

۱۵۹/۲: ۷۵۳ ق / ۱۳۵۲ م؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۴ / ۲۴۱: ۷۵۲ ق؛ همو، *طبقات*، ۲۰۳: ۷۵۳ ق؛ GAL, I/597: ۷۵۳ ق؛ آربری، VI/47: ۷۵۶ ق).

از منابع موجود و از آنچه در *نفائس الفنون* او می‌توان یافت، چنین بر می‌آید که وی چندی در تبریز به سر برده (۱۵۱/۲) و به شهادت جنید شیرازی که با وی معاصر بوده، در مدرسهٔ غازانیهٔ تبریز به کار تدریس پرداخته است (ص ۴۵۰). احتمالاً اندکی پس از ایجاد مدرسهٔ سلطانیه و تأسیسات وابسته به آن در حدود سال ۷۱۰ ق / ۱۳۱۰ م، به شهر سلطانیه که به گفتهٔ خود او در ۷۰۴ ق / ۱۳۰۴ م بنیاد نهاده شده بود روی آورده است (۲۵۷/۲، ۲۶۱).

بی‌گمان آملی در محضر علامهٔ حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ ق / ۱۲۵۰ - ۱۳۲۶م) که از علمای درگاه الجایتو بود (آملی، ۲۵۹/۲)، دانش آموخته است. آقابزرگ تصریح می‌کند که وی از متخرّجان مدرسهٔ سیّار علامه بوده است و می‌افزاید که او نسخه‌ای از کتاب *کشف المراد* استاد را در المدرسة السیارهٔ کرمانشاه تحریر کرده و آن را در ۲۰ محرم ۷۱۳ ق / ۱۷ مهٔ ۱۳۱۳م به انجام رسانده است (*طبقات*، ۲۰۴؛ همو، *الذریعة*، ۶۰/۱۸). وی علاوه بر این، کتاب *کاشف‌المعانی* استاد دیگرش، عبادبن احمدبن اسماعیل گلستانه، را نیز در ۷۲۶ ق / ۱۳۲۶ م استنساخ کرده است (همو، *طبقات*، ۲۰۴).

آملی در سراسر دوران الجایتو و جانشینش سلطان ابوسعید بهادر (۷۱۶ - ۷۳۶ ق / ۱۳۱۶ - ۱۳۳۶ م) در مدرسهٔ سلطانیه به کار مدرسی اشتغال داشت و ظاهراً مورد تکریم هر دو پادشاه بوده، و وی از آنان با اکرام تمام نام برده است (آملی، ۲۵۹/۲ - ۲۶۱). پس از ابوسعید، آرپاخان (آملی، ۲۶۳/۲: ارپاکون) به جای او نشست. در خلال سلطنت چند ماههٔ او اوضاع کشور پریشان شد و هرج و مرج و قتل و غارت اوج گرفت. شاید گلایه‌هایی که او از فرو کشیدن کار علم و رونق جهل دارد (همو، ۴/۱ - ۵، ۲۶۳/۲)، به همین دوران مربوط باشد. احتمالاً وی تا سال روی کار آمدن ابواسحاق‌بن محمود شاه در فارس (۷۴۲ ق / ۱۳۴۱م) در سلطانیه مانده و وقت خود را سراسر وقف نگارش نفائس کرده است. اندکی پس از آنکه «منشور سلطنت به نام خدایگان» ابواسحاق زده شد، وی با کتاب *نفائس* که گویا در آن تاریخ به پایان رسیده بود، آهنگ درگاه او کرد (همو، ۶/۱ - ۸).

از زندگی او در شیراز هم چیزی نمی‌دانیم. ظاهراً وی در آنجا مورد احترام سلطان و اهل علم بوده و در اواخر زندگی به تألیف *شرح قانون* ابن‌سینا پرداخته و چنانکه از کهن‌ترین نسخهٔ موجود بر می‌آید، آن را در ۷۵۳ ق / ۱۳۵۲م به پایان رسانده است (مشکوة ۳(۲)/۷۷۹).

از آملی چندین کتاب به جای مانده است:

۱- *نفائس الفنون فی عرائس العیون* دائرة المعارفی است که در دو بخش (علوم اوایل و علوم اواخر) به فارسی تنظیم شده است. وی آن را قبل از ۷۳۶ ق / ۱۳۳۶م آغاز کرده و در حدود ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱م به پایان رسانیده و به ابواسحاق‌بن محمودشاه در شیراز تقدیم داشته است (آملی، ۷/۱ - ۸). *نفائس* که گویا برای تدریس به طلاب مدرسهٔ سلطانیه تألیف شده، در سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷م شهرتی گسترده یافته است (کهن‌ترین نسخهٔ موجود ظاهراً در ۸۰۹ ق / ۱۴۰۶م تحریر شده است). از این کتاب نسخه‌های بسیاری در دست است که بیش‌تر آنها متعلق به قرن ۱۱ ق است (نک: منزوی، ۶۹۱/۱ - ۶۹۳). اینک تقریباً هیچ کتابخانه‌ای در ایران نیست که نسخه‌ای از آن نداشته باشد. *نفائس* نخستین بار در ۱۳۰۹ ق / ۱۹۸۲م (تهران، ملاباقر خوانساری، چاپ سنگی) انتشار یافت و باز در ۱۳۱۶ ق / ۱۸۹۸م به همان شیوه، در تهران چاپ شد و چاپ سربی آن در ۱۳۷۷ - ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۷ - ۱۹۵۹م (تهران، اسلامیه) در ۴ جلد منتشر گردید. در ۱۳۵۲ ش، پرویز ثروتیان، فرهنگ *اصطلاحات و تعریفات* آن را تدارک دید (دانشگاه تبریز). علاوه بر این، بخش «تعبیر الرؤیا»ی این کتاب، تحت عنوان *تعبیر خواب* جداگانه (تهران، ۱۳۲۰ ق / ۱۹۰۲م) چاپ سنگی شده است (مشار، چاپی فارسی). مؤلف خود، *نفائس* را برای سلطان ابواسحاق خلاصه کرده وآقابزرگ (*الذریعة*، ۲۱۵/۲۰) به نسخه‌ای از آن زیر عنوان *مختصر نفائس الفنون*، موجود در کتابخانهٔ آستان قدس، اشاره کرده است. همچنین آقابزرگ زیر عنوان *الفلاحة*، تألیف سیدمحمد هاشم خوانساری، نوشته که آن ملخصی است از *نفائس الفنون* و *ازهار الجنان* (*الذریعة*، ۳۰۲/۱۶). با اینهمه کتاب به چاپ علمی تازه‌ای نیازمند است.

۲. *شرح قانون* ابن‌سینا: آملی این شرح را در محرم ۷۵۳ ق / ژانویهٔ ۱۳۵۲م نوشته است. وی در مقدمه اشاره می‌کند که هیچ یک از شروح کتاب را شایسته نیافته و تنها به شرح قطب الدین شیرازی توجه داشته که آن هم در باب کالبد شکافی نارساست (مشکوة، ۷۷۸/۳). کثرت نسخه‌های *شرح قانونِ* وی بر دقت علمی و روشنی بیان آملی در آن کتاب دلالت دارد. کهن‌ترین نسخهٔ موجود از این کتاب، نسخهٔ دانشگاه تهران است که ظاهراً در همان سدهٔ ۸ ق / ۱۴م تحریر شده است (مرکزی، خطی، ۷۷۷/۳). دربارهٔ نسخه‌های دیگر، مراجعه شود به *فهرست خطی دانشکدهٔ پزشکی* (ره‌آورد، ۲۶۸) که به ۶ نسخه در ایران و ۶ نسخه نیز در خارج ایران اشاره کرده است. برای تکمیل این فهرست، رجوع شود به بروکلمان (GAL, S, I/1824)؛ ملک، ۴۲۵/۱؛ جامعه، ۲(۱)/۲۷، ۳(۱)/۷۷، ۴(۱)/۱۹۸؛ *آصفیه*، ۷۳/۲. بروکلمان (همانجا) به چاپ آن در لکهنو در ۱۲۵۵ ق / ۱۸۳۹م و نیز همراه با حاشیهٔ حکیم‌علی گیلانی در لکهنو، چاپخانهٔ علویه‌خان (۱۲۶۵ و ۱۲۶۸ ق / ۱۸۴۹ و ۱۸۵۲م) در دو جلد اشاره می‌کند (نیز نک: مشار، چاپی عربی).

۳. *شرح بر کلیات طب* ایلاقی (از شاگردان ابن‌سینا، د ۵۳۶ ق / ۱۱۴۲م): نسخه‌ای از آن که در ۸۴۹ ق / ۱۴۴۵م تحریر شده، در کتابخانهٔ مدرسهٔ فاضلیهٔ مشهد موجود است (ص ۲۴۰). بروکلمان (همانجا) نیز به نسخه‌ای از آن در سلیم‌آغا (شم ۸۷۱) اشاره می‌کند (نیز نک: مرکزی، خطی، ۷۹۵/۴).

۴. کتابی منسوب به او که شرحی بوده بر *مختصر الاصول* ابن حاجب (۵۷۰ ـ ۶۴۶ ق / ۱۱۷۴ ـ ۱۲۴۸م) و ظاهراً وی آن را در جوانی، و در دفاع از شیعه و رد عضدالدین ایجی نگاشته است (شوشتری، ۲۱۴/۲؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۵۶/۱۴).

آملی فارسی را روان و روشن و بسیار دقیق می‌نوشت و شیوهٔ کلی او همان شیوهٔ دانشمندان سده‌های ۷ و ۸ ق / ۱۳ و ۱۴م است و با اسلوب خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی تشابه بسیار دارد و حتی در مقدمه و بابهای ادب و شعر *نفائس*، تمایلی به سجع‌پردازی مشهود است. با اینهمه، در جاهای دیگر، خاصه در مسائل علمی، بیان مقصود به زبانی ساده بیش‌تر مورد توجه او بوده است. در ابواب تاریخ و ادب، عبارات فارسی او از استواری و اصالت برخوردار است، امّا در برخی موضوعات چون ریاضیات، هندسه، نجوم و موسیقی تأثیر زبان عربی در نثر وی محسوس است. اشعار فارسی و عربی متعددی که سروده و در مقدمهٔ کتاب یا بابهای ادبیات افزوده، همه صحیح و دقیق، اما خالی از هنر شاعرانه است (قس: صفا، ۳(۲)/۱۲۷۵).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*، ۳۸۴/۸؛ آصفیه، خطی، ۷۳/۲؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات الاعلام الشیعة*، (قرن ۸)، بیروت، ۱۹۷۵؛ آملی، محمدبن محمود، *نفائس‌الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۵ ـ ۱۳۷۹ ق؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۶ ق، ۶۶۳/۱؛ تروتیان، بهروز، *فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفائس الفنون*، تبریز، ۱۳۵۲ ش، مقدمه؛ جامعه، خطی؛ جنیدشیرازی، ابوالقاسم، *شدالازار*، به کوشش محمدقزوینی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م، ۱۹۶۶/۲؛ حقوق، خطی، ص ۲۱۹؛ رشت و همدان، خطی، ص ۱۲۷۷؛ ره‌آورد، حسن، *فهرست کتب خطی دانشکدهٔ پزشکی*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ سپهسالار، خطی، ۷۲۰/۵؛ شورا، خطی، ۴۹/۲، ۳۱۴/۱۱ ـ ۳۱۵، ۵۱/۱۹، ۱۹۶؛ شوشتری، قاضی‌نوراله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فاضلیه، خطی؛ گوهرشاد، خطی، ۱۱۶/۱؛ مرعشی، خطی، ۳۳۰/۳ ـ ۳۳۱؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی و مرکز اسناد، خطی، ۶۹۵/۱۶؛ مشار، چاپی عربی؛ همو، چاپی فارسی؛ مشکوة، خطی؛ مشهد ۲، خطی، ۱۰۵۹/۲ ـ ۱۰۶۰؛ مشهد ۴، خطی، ۵۵/۱، ۱۹۴؛ ملک، خطی، ۴۲۲/۱؛ منزوی، خطی؛ وزیری، خطی، ۱۶۶/۱، ۱۴۰۸/۴؛ همدان، خطی، ص ۵۰؛ نیز:

Arthur J. Arberry, *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1963; GAL; GAL,S.

آذرتاش آذرنوش

آمنه، بنت اَبان بن کُلَیب بن ربیعة بن عامر، از قبیلهٔ بنی ابان و از زنان بلند آوازهٔ دورهٔ جاهلیت عربستان که به دلیری و بلندهمتی معروف بوده است. وی به همسری امیّة بن عبد شمس بن عبد مناف از قبیلهٔ قریش درآمد. گویند امیه تا پس از تولد پیامبر اکرم (ص)، ۵۷۰م، زنده بوده است. عاص، ابوالعاص، ابوالعیص و عویص (که به اعیاص مشهورند)، صفیّه، توبه و اَرْوَیٰ نتیجهٔ این ازدواج‌اند. پس از مرگ امیه به همسری فرزند امیه درآمد و از او صاحب فرزندی به نام ابومعیط گردید. از این روی، بنی امیه که از نسل امیه و آمنه هستند، برادران و عموهای ابومعیط به شمار می‌آیند. ازدواج آمنه با فرزند امیه بر مبنای قانون دورهٔ جاهلیت بود که همسران مرد پس از مرگ وی به ارث به پسر بزرگ او می‌رسیدند و پسر می‌توانست با همسر پدر در صورتی که مادر خود او نباشد ازدواج کند. این ازدواج، که در اسلام به نام (نکاح مَقْت) شهرت دارد، در آیهٔ ۲۲ از سورهٔ ۴ (نساء) تحریم شده و از گناهان بزرگ به شمار آمده است.

مآخذ: ابن کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش عبدالستار احمد فرّاج، کویت، ۱۴۰۳ ق، ۱۴۹/۱؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق، ۱۸۳/۱؛ بستانی ف؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م، ۳۰۶/۵؛ فوازه، زینب بنت یوسف، *الدر المنثور*، مصر، ۱۳۱۲ق، ص ۱۷.

علی رفیعی

آمنه، بنت شَرید، از زنان نام‌آور شیعی کوفه، همسر عمرو بن حَمِق خُزاعی (د ۵۰ق/۶۷۰م)، که هر دو در شمار یاران وفادار علی بن ابی طالب (ع) بودند. آمنه در فصاحت گفتار اشتهار تاریخی دارد. پس از شهادت حضرت امیر (ع)، معاویة بن ابی سفیان اقدامات گسترده‌ای را به منظور دستگیری و کشتار شیعیان وی آغاز کرد و عمروبن حمق نیز از کسانی بود که مورد تعقیب قرار گرفت، اما توانست بگریزد و پنهان شود. از این رو به فرمان معاویه، آمنه را دستگیر ساختند و در دمشق به زندان افکندند تا وی را به تبری از تشیع وادارند، اما آمنه همچنان به عقیدهٔ خویش استوار ماند. دو سال بعد، عمرو در موصل و در حال بیماری به دست مأموران معاویه افتاد و کشته شد. سرش را به دمشق بردند و به دستور معاویه برای درهم شکستن مقاومت آمنه، پیش روی او نهادند، اما این کار نه تنها روحیهٔ آمنه را متزلزل نکرد بلکه موجب شد که وی با فصاحت و بلاغت به وصف شوهر خویش و لعن معاویه پردازد. پس از آن او را آزاد و به سوی کوفه روانه ساختند. آمنه در میان راه و ظاهراً به بیماری طاعون درگذشت، امّا محتمل است که به دستور معاویه مسموم شده باشد.

مآخذ: ابن ابی طیفور، احمد، *بلاغات النساء*، بیروت، ۱۹۷۲م، صص ۸۷ ـ ۸۹؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش سکینة الشهابی، دمشق، ۱۹۸۱م، ص ۴۳؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳م، ۹۵/۲؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ج ۳، ۱۳۸۲ق، ۱۸/۱؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدّیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۹۵۱م، صص ۱۱۴ ـ ۱۱۵؛ کحاله، عمر رضا، *اعلام النساء*، بیروت، ۱۹۸۴م، ۱۱/۱ ـ ۱۳؛ محلاتی، ذبیح‌الله، *ریاحین الشریعة*، تهران، ۱۳۶۴ ش، ۳۲۶/۳ ـ ۳۲۷.

کاظم موسوی بجنوردي

آمِنه، بنت وَهْب (د ۴۶ قبل از هجرت/۵۷۶م)، مادر پیامبر (ص) و محترم‌ترین بانوی قریش. پدرش وهب بن عبد مناف بن زهرة بن کلاب و مادرش برّة بنت عبدالعزی بن عثمان بن عبدالدار بن قصی بن کلاب بوده است. گفته‌اند که سرپرستی او را عمویش وهیب بن عبدمناف به عهده داشته است. آمنه در ۵۴ یا ۵۳ سال قبل از هجرت همسر عبدالله ابن عبدالمطلب شد و ۵۲ سال قبل از هجرت حضرت محمد (ص) را به دنیا آورد. روایت شده است که در دوران بارداری در خواب دید که نوری از وی ساطع گشت، و نیز روایت کرده‌اند که در عالم رؤیا به وی

خبر داده شد که فرزند وی پیامبر امت خواهد شد. عبدالله بن عبدالمطلب بنابرگفتهٔ مشهور پیش از ولادت حضرت محمد (ص) درگذشته بود، اما بنابر اقوال دیگر، وفات او اندکی پس از ولادت پیامبر اکرم (ص) رخ داده است. سرپرستی محمد (ص) به استثنای دوران کوتاهی از شیرخوارگی وی که در نزد قبیله‌ای از صحرانشینان به سرمی‌برد، به عهدهٔ آمنه بود. آمنه در ۶ سالگی حضرت محمد (ص)، یا ۴ سالگی او، هنگامی که از سفر مدینه بازمی‌گشت، در محلی به نام «ابواء» درگذشت. سن او را به هنگام وفات، ۳۰ سال یاد کرده‌اند.

مآخذ: آیتی، محمد ابراهیم، *تاریخ پیامبر اسلام*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۳۶، ۵۲؛ ابن اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق، ۴۵۸/۱، ۴۵۹، ۷/۲، ۸، ۳۴؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۹۴/۱ ـ ۹۵؛ یعقوبی، احمدبن واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق، ۳۶۱/۱.

بخش معارف اسلامی

آمودَریا، نام ایرانی رود معتبر آسیای مرکزی که ۲٬۵۴۰ کمـ طول دارد و از ارتفاعات رشته کوههای هندوکش و فلات پامیر سرچشمه می‌گیرد و پس از عبور از دشت ترکستان به دریاچهٔ آرال می‌ریزد.

نامها: نام آمودریا در یونانی باستان اُکْسُس[1]، در لاتین اُکسوس[2] و در نوشته‌های جغرافیا دانان دورهٔ اسلامی جیحون یاد شده است. احتمال دارد نام جیحون از نام گِحون[3] گرفته شده باشد که در *تورات* به یکی از انهار بهشت اطلاق شده است. جیحون در دورهٔ ساسانیان «وِهرود» یا «بِهرود» نامیده می‌شد (مارکوارت، 35). بخش اول نام آمودریا باید با نام شهر آمل (هـ م) که برکرانهٔ آن بنا شده ارتباط داشته باشد. آمل را آمویه و آموی نیز می‌گفتند (اکنون نام این شهر چارجوی است). این رود نیز به نام آمویه (مستوفی، ۲۱۳؛ خواندمیر، ۶۶۳/۴) و آموی (نرشخی، ۸۶) ثبت شده است. چان کین به عنوان نخستین جهانگرد چینی که از حوضهٔ آمودریا بازدید کرده نام آن را کویی ـ شویی ثبت کرده است. پس از وی این رود در منابع چینی به نام کویی ـ شویی، یا وو ـ هو یا پو ـ تسو آورده شده است. نام یونانی این رود، بنابر نظر مارکوارت (ص 31) از ریشهٔ فارسی باستان «وَخش» به معنی «بالیدن» گرفته شده و از نظر ریشهٔ لغت با نام جشنِ «وخش انجام» که به قول بیرونی تا سدهٔ ۵ ق / ۱۱م مرسوم بوده، مربوط است. از سوی دیگر از اسطوره‌های باستانی برمی‌آید که «وَخش» یا «وخسو» نزد ساکنان سرزمینهای باختر (حدود بلخ) و خوارزم به عنوان روح نگهبان آب مورد ستایش بوده است (همو، 32). استعمال نام جیحون از سده‌های میانهٔ میلادی یعنی از زمانِ یورش مغولان، از رواج افتاد و از آن زمان به بعد در منابع مختلف جغرافیایی و تاریخی غالباً آمودریا آورده شده است. سرزمینی که آمودریا در آن جریان دارد، در یونانی باستان «ترانس اُکسانیا» و در منابع فارسی «وَرَزْرود» (یا وَرارود) و در مآخذ عربی «ماوراءالنهر»، یعنی آن سوی نهر، نامیده شده است.

مسیر و شعب: آمو دریا با ۲٬۵۴۰ کمـ طول به عنوان یکی از دو رود معتبر آسیای مرکزی از دوره‌های باستان حایز اهمیت بوده است. اکنون نیز شریان حیاتی جمهوریهای آسیای میانهٔ اتحاد شوروی محسوب می‌شود. بخش اساسی آب آن از شاخه‌های چندی که از ارتفاعات رشته کوههای هندوکش و فلات پامیر سرچشمه می‌گیرند، تأمین می‌شود. سرچشمهٔ اصلی آن از یخچالهای دائمیِ وَخجیر که در ارتفاعات ۴٬۹۰۰ متری رشته کوههای هندوکش قرار دارند و در حدود ۱۰٬۰۰۰ کمـ ۲ وسعت دارند، تغذیه می‌شود و پس از عبور از دره‌های تنگ و کوهستانی با مسیری شرقی ـ غربی، «وَخان دریا» نامیده می‌شود. وَخان دریا مسیر خود را همچنان به طرف مشرق ادامه می‌دهد تا به مرز افغانستان و اتحاد شوروی می‌رسد. در اینجا از سمت راست، رود پامیر که سرچشمه‌اش دریاچهٔ زُرکول (ویکتوریا) واقع در ارتفاعات پامیر کوچک است، به آن ملحق می‌شود و از این محل به بعد به نام «پَنج» نامیده می‌شود، (اصطخری، ۲۳۲، آن را «جَرْیاب» نامیده است). رود پنج در تمام مسیر خود مرز میان افغانستان و جمهوریهای تاجیکستان و ازبکستان را تشکیل می‌دهد. این رود از سمت راست شعب چندی دریافت می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارتند از رودهای غونْد، بَرْتَنگ (در گذشته: آندیجاراغ، همانجا)، یَزغُلام، وَنْچاب (در گذشته: فارغَر، همانجا) و وخش. قسمت علیای رود وخش به «قزل سو» معروف است. وخش به نوبهٔ خود از سمت چپ شعبه‌هایی دریافت می‌کند که مهم‌ترین آنها «مونْخ سو» و «خین گوی» هستند. از ملتقای رودهای پنج و وخش، رودخانه نام آمودریا به خود می‌گیرد. طول آمودریا از این محل تا جایی که به دریاچهٔ آرال می‌ریزد ۱٬۴۱۵ کمـ است. بعد از وخش، از سمت راست دو رود معتبر دیگر به نامهایِ «کافرنهان» (به املای روسی: کافرنگان) و «سُرخان دریا» به آمودریا می‌ریزند. فاصلهٔ ملتقای سرخان دریا و آمودریا تا دلتا ۱٬۱۷۵ کمـ است. آمودریا از سمت چپ شعبه‌های وتراب، ختلاب، کوکْچه و کُنْدُر را دریافت می‌کند. رود تالیخان از متفرعات رود کندر است. آمو دریا بعد از سرخان دریا شعبهٔ دیگری دریافت نمی‌کند و رودهای مرغاب و تجن نیز که در نواحی جنوبی جریان دارند به علت بعد مسافت و کمی آب به آن نمی‌رسند و در شن‌زارهای بیابان قره قوم فرو می‌روند.

آمو دریا از ملتقای رودهای پنج و وخش تا شهر کِرکی[4] چون دریاچه‌ای گسترش می‌یابد و پس از انحناهایی که در آن به وجود می‌آید تا درهٔ ایل چیک[5] به شعبه‌هایی تقسیم می‌شود و جزیره‌های متعددی ایجاد می‌کند، عرض رود در این مسیر بین ۴ تا ۲۵ کمـ است. پس از آن آمودریا با عرض کمتری که بین ۱/۵ تا ۴ کمـ است تا درهٔ تیویا مویون[6] پیش می‌رود و سرانجام به روستای تاخیاتاس[7] که در ابتدای دلتای گستردهٔ آمو دریا جای دارد، می‌رسد. دلتای رودخانه در حدود

1. Oxos 2. Oxus 3. Gihon 4. Kerki 5. Ilchick 6. Tyuyamuyun 7. Taxiyatas

۷۰٬۰۰۰ کمـ ۲ وسعت دارد و آمو دریا در آن به شاخه‌های چندی که همواره بستر خود را تغییر می‌دهند، تقسیم می‌شود.

در مورد تغییر مسیر قسمت میانی و پایین بستر آمودریا نظرات مختلفی ابراز شده است. به گفتهٔ استرابون آمودریا به دریای خزر می‌ریخته است (پاولی، ذیل اکسوس[1]). بارتولد عقیده دارد که پس از تسلط مغولان بر اورگنج (گرگانج) و قتل عام مردم آنجا سدی که برروی رود بود، شکست و آب به سوی غرب جریان یافت و بدین سان رودخانه وارد گودال ساری قمیش شد و پس از آن از طریق اوزبوی تا پایان سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به دریای خزر می‌ریخت (*آبیاری در ترکستان*، ۱۱۷). زمین‌شناسان و جغرافیادانان عقیده دارند که از دورهٔ نوسنگی آمودریا مسیر ثابتی داشته و به دریاچهٔ آرال می‌ریخته است. فقط پذیرفته شده است که از سدهٔ ۷ق/۱۳م تا اواسط سدهٔ ۱۰ق/۱۶م شاخه‌ای از آمودریا با ده درصد آب رودخانه وارد گودال ساری قمیش می‌شده و در این محل دریاچه‌ای که ۸ متر عمق داشته ایجاد کرده بوده است (GSE, II/406).

اقلیم (شرایط آب و هوایی): حوضهٔ آمودریا برحسب وضع پستی و بلندی، دارای دو نظام متفاوت آب و هوایی است. بخشی از آن که در حقیقت حوضهٔ اصلی آبگیر رود است از کوههای مرتفعی تشکیل شده و دارای زمستانهای سرد با بارش زیاد (بیش از ۱٬۰۰۰ میلی‌متر، از دی تا اواخر فروردین) است که غالباً در ارتفاعات به صورت برف و یخچالها ذخیره می‌شوند. متوسط درجهٔ حرارت این قسمت در دی °۲۰ـ و در تیر و مرداد °۱۵ است. بخش دیگر، دشت توران است که منطقهٔ نفوذ اقلیم بیابانهای قزل قوم و قره قوم به شمار می‌رود. بارش سالانه در این بیابانها به ۱۰۰ میلی‌متر کاهش می‌یابد. متوسط درجهٔ حرارت در دی ماه بین صفر تا °۶ـ و درتیر بین °۲۶ تا °۳۲ است. دماسنج برروی شنهای بیابان قره قوم گاه °۷۹ را نشان می‌دهد و در ایستگاه هواشناسی تِرمِذ دماسنج در فصل تابستان در سایه غالباً °۵۰ را نشان می‌دهد کارگر، 54).

آب‌شناسی: مقدار آبی که بستر آمودریا از خود عبور می‌دهد به طور متوسط بین ۶۶ تا ۷۲ میلیارد مـ ۳ در سال است. این رقم در سالهای خشک ممکن است تا ¼ کاهش یابد. با توجه به اینکه نزدیک به همهٔ آب آمودریا از ذوب شدن برف ارتفاعات در ماههای فروردین و اردیبهشت و ذوب شدن یخچالها در ماههای تیرو مرداد تأمین می‌شود، می‌توان برای آن، دو فصل طغیان در این ماهها در نظر داشت. در این دو فصل است که کشاورزی به آب بیش‌تر نیازمند است. آب رودخانه مقدار قابل معتنابهی مواد معلقه حمل می‌کند. در قسمت پایین رودخانه برای هر متر مکعب ۳/۳ کیلوگرم مواد معلقه اندازه‌گیری شده است. آمودریا در حوالی کِرکی سالانه ۲۱۰ میلیون تن مواد معلقه با خود حمل می‌کند. این رقم در نوکوس[2] که نزدیک به دریاچهٔ آرال است، به ۱۳ میلیون تن کاهش می‌یابد. بنابراین تفاوت این رقم در فاصلهٔ کِرکی تا نوکوس به شکل رسوبات ته‌نشین می‌شود که ضخامت آن گاه به ۲۰ سانتی‌متر می‌رسد (کارگر، 325 - 324).

آمودریا در قسمتی که در دشت توران جریان دارد، مقدار قابل توجهی از آب خود را در اثر تبخیر و یا نفوذ در زمین از دست می‌دهد، به گونه‌ای که سالانه فقط ۴۲ میلیارد مـ۳ آن به دریاچهٔ آرال می‌رسد. قسمت پایین آمودریا در حدود ۴ ماه از سال یخ می‌بندد. اصطخری می‌نویسد: «... رود جیحون در زمستان یخ می‌بندد چنانکه گردون با بار براو بگذرد» (ص ۲۳۸). خواندمیر نیز می‌گوید: «در بعضی از سنوات به فصل شتا آب آنچنان منجمد می‌گردد که چند گاه کاروانها بر بالای آن گذرند و هیچ اندیشه ننمایند» (۶۶۳/۴).

تأسیسات آبرسانی و کشتیرانی: با توجه به اینکه فصول طغیان آمودریا دقیقاً در ماههایی است که می‌تواند برای کشاورزی بسیار مفید باشد، از گذشته‌های دور به وسیلهٔ حفر آبراههایی، از این رود تا حد ممکن استفاده شده است. اصطخری از نهرهای گاو خواره، هزار اسب، کردَران، کریه و خیوه نام می‌برد. به گفتهٔ وی عرض و عمق این نهرها به اندازه‌ای بوده که کشتی بر روی آنها عبور می‌کرده است. وی طول نهرگاوخواره را ۶ فرسنگ، عرض آن را ۵ گز و عمق آن را ۳ گز می‌داند (صص ۲۳۶ ـ ۲۳۷). در سده‌های بعد حمدالله مستوفی نیز از همین نهرها نام می‌برد و تصریح می‌کند که کشتی بر روی آنها عبور می‌کند (ص ۲۱۳). اکنون نیز چند کانال آبرسانی متفرع از آمودریا دایر است و کانال قره‌قوم از معتبرترین آنهاست که در اطراف شهر کرکی از آمودریا جدا می‌شود. این کانال از راه درهٔ خشکِ کالِف ـ اوزبوی به دلتای داخلی رودهای مرغاب و تَجَن وصل می‌شود و از آنجا تا کوهپایه‌های ترکمنستان پیش می‌رود. با ایجاد این کانال در حدود ۳۰۰٬۰۰۰ هکتار اراضی جدید به زیر کشت رفته و یک خط کشتیرانی میان شهر کرکی و واحه‌های کرانهٔ رود مرغاب دایر شده است. علاوه بر این ترتیبی اتخاذ شده است که آب رودهای مرغاب و تجن که تاکنون در شنهای بیابان قره‌قوم به هدر می‌رفت، در نظام آبیاری ترکمنستان از آن بهره‌برداری شود. ساختمان کانال آبرسانی آمودریا ـ بخارا نیز که در سالهای آخر دههٔ ششم سدهٔ ۲۰ م به پایان رسید، آب مورد نیاز کشاورزی اراضی غرب دلتای داخلی رود زرافشان را تأمین می‌کند. سدها و تأسیسات آبرسانی تا خیاتاس که در دلتای آمودریا ساخته شده‌اند، نیز ادامه دهندهٔ سنت استفاده از آب آمودریا برای کشاورزی در اراضی خوارزم و خیوه است. کانال آمودریا ـ قره کل نیز متفرع از آمودریاست. این کانالها بر روی هم سالانه معادل ۲۳ تا ۲۵ میلیارد مـ ۳ آب از آمودریا جدا می‌کنند که تقریباً برابر ثلث تمام آب رودخانه است و جمعاً ۸۰۰٬۰۰۰ هکتار اراضی کشاورزی را مشروب می‌سازند و بر اساس پژوهشهای انجام شده هرگاه از امکانات بالقوهٔ آمودریا استفاده شود می‌توان ۱/۵ تا ۴ میلیون هکتار اراضی کشاورزی را به زیر کشت برد (فرانتس، 427).

1. Oxus 2. Naukus

از آمودریا برای کشتیرانی نیز استفاده می‌شود. تردد کشتیها، به ویژه در مناطقی که در مسیر راه‌آهن نیستند، حایز اهمیت است. از بنادر معروف آمودریا می‌توان از چارجوی، فربر، تورتکول نام برد. از این بنادر و از مسیر وسطای آمودریا و کانالهای متفرع از آن محصولات کشاورزی مانند پنبه، بذر یونجه، پشم و پوست به وسیلهٔ کشتیهای کوچک به طرف راه آهن عشق‌آباد، و در مسیر عکس، محصولات غذایی و صنعتی و ماشین‌آلات و کودهای شیمیایی و فرآورده‌های نفتی حمل می‌شود. در اطراف دلتای آمودریا ماهیگیری و صنایع مربوط به آن اساس معیشت ساکنان منطقه است (ملور، 326).

بوم‌شناسی انسانی: تاجیکها و ازبکها از دیرباز در ارتفاعات بخش بالای آمودریا ساکن بوده و به دامداری اشتغال داشته‌اند. در قسمت میانی و پایین رودخانه، ترکمنها عنصر غالب هستند. قره قالپاقها، تعدادی تاتار و قزاق نیز در بخش میانی و پایین رودخانه اسکان یافته‌اند (بارتولد، *ترکستان نامه*، ۱۷۱/۱). عناصر کره‌ای و اسلاوی نیز در ترکیب جمعیت ساکنان آمودریا به چشم می‌خورد.

تاریخ: حکومتهای چندی از سده‌های پیش از میلاد تاکنون در بخشهای مختلف حوضهٔ آمودریا فرمانروایی داشته‌اند. از جمله می‌توان از حکومت باختری (باکتریایی، بلخی) ـ یونانی، حکومت سغدیان، خوارزمیان و نیز حکام بدخشان، طخارستان، خُتَّل یا خُتَّلان نام برد (همان، ۱۷۵/۱ ـ ۱۷۶).

از گذشته‌های دور بر روی آمودریا پلهایی ساخته شده که ارتباط قسمت شرقی و غربی رود را ممکن ساخته است. علاوه بر پل راه‌آهن که هم اکنون دایر است، می‌توان از پلی نزدیک ختلان نام برد. به قول اصطخری «... و آن جایگه پولی (پلی) بر این آب ساخته‌اند میان ختلان و ویشگرد» (ص ۲۳۳). و نیز بارتولد می‌نویسد «... به فاصلهٔ دو روز راه بالاتر از لیوکند پل سنگی بر وخش قرار داشت که هنوز وجود دارد. از این پل تا منک دو روز راه حساب می‌کردند» (*ترکستان نامه*، ۱۷۸/۱). بارتولد در جای دیگر یادآور می‌شود که گرگانج در ۶۱۸ ق/۱۲۲۱ م بر هر دو کرانهٔ رود یا نهر قرار داشته و دو بخش مزبور به‌وسیلهٔ پلی به یکدیگر مرتبط بودند (*آبیاری در ترکستان*، ۱۱۷ـ۱۱۸).

مآخذ: ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، *صورة الارض*، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بارتولد، و.و.، *آبیاری در ترکستان*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش، ج ۱؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ لسترنج، گ. *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۳ ق؛ نرشخی، محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمد بن محمد نصر قباوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Franz, H.B, *Physischie Geographie der Sowjetunion*,, Leipzig, 1973; Karger, Adolf, *Sowjetunion*, Frankfurt, 1978; GSE; Markwart, Josef, *Wehrot und Arang, Untersuchungen zur mytischen und geschichtlichen Laenderkunde von Ostiran*, Leiden, 1938, PP 33-38; Mellor, Roy, *Sowjetunion*, Berlin, 1966; *Pauly*.

ایرانبود جزنی

آموزِشگاه، نک: مدرسه.

آموزِش و پَرْوَرِش، نک: تعلیم و تربیت.

آموزِش و پَرْوَرِش، مجلهٔ رسمی وزارت آموزش و پرورش که نخستین بار در فروردین ۱۲۹۸ ش در زمان وزارت نصیرالدوله به نام مجلهٔ *اصول تعلیمات* منتشر گردید، مدّت دو سال هر سال ۶ شماره از آن انتشار یافت (یغمایی، ۱۱۳). این نشریه پنج سال تعطیل بود و

این نشریه مدت پنج سال تعطیل بود و پس از این فترت بار دیگر از فروردین ۱۳۰۴ تا اسفند ۱۳۰۶ ش بنام مجلهٔ *تعلیم و تربیت* به مدیریت علی اصغر حکمت منتشر شد و در سه دوره، هر سال ۱۲ شماره به چاپ رسید. پس از آن تا ۱۳۱۳ ش انتشار آن متوقّف گردید، و در این سال مجدداً به مدیریت نصرالله فلسفی طبع و نشر آن آغاز شد، ولی پس از انتشار شمارهٔ پنجم از دورهٔ ششم (۱۳۱۴ ش) به سبب درج مقاله‌ای از سیّد حسن تقی زاده با عنوان «جنبش ملی ادبی» در اعتراض به شیوهٔ کار فرهنگستان بار دیگر تعطیل شد (افشار، ۳/ حاشیهٔ ص بیست و پنج). اندکی بعد بار دیگر بدون ذکر نام مسئول تا ۱۳۱۷ ش انتشار یافت. در این دوره مدیریّت آن بر عهدهٔ محیط طباطبائی بود، و چون فرهنگستان واژه‌های آموزش و پرورش را به جای تعلیم و تربیت قرار داده بود، از مرداد ۱۳۱۷ ش تا اردیبهشت ۱۳۴۰ ش، با یک وقفه در سالهای ۱۳۲۴ ـ ۱۳۲۶ ش به نام مجلهٔ *آموزش و پرورش* طبع و نشر می‌شد و کسانی چون لطفعلی صورتگر (۱۳۱۹ ـ ۱۳۲۲ ش)، حبیب یغمایی (۱۳۲۳ ـ ۱۳۲۴ و ۱۳۲۷ ـ ۱۳۲۹ ش) و عباس شوقی (۱۳۳۵ ـ ۱۳۳۸ ش)، سردبیری آن را بر عهده داشتند (یغمایی، ۱۱۳ ـ ۱۱۵). کسانی چون ملک الشّعرای بهار، عبّاس اقبال، علی اصغر حکمت، کاظم زادهٔ ایرانشهر، عیسی صدیق، محمّد باقر هوشیار و رشید یاسمی با نوشتن مقالات تحقیقی و تربیتی با این نشریه همکاری می‌کردند.

پس از یک وقفهٔ چند ماهه، بار دیگر از دی ماه ۱۳۴۰ تا خرداد ۱۳۴۱ ش به نام *ماهنامهٔ فرهنگ* و از اسفند ماه ۱۳۴۱ تا مهر ماه ۱۳۵۷ ش به نام *ماهنامهٔ آموزش و پرورش* منتشر می‌شد.

آخرین دوره‌های این نشریه (دورهٔ ۳۹ ـ ۴۸) با ۸ شماره در سال (به استثنای دورهٔ ۴۶) در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۷ ش به مدیریت ایرج جهانشاهی و سردبیری عبدالمحمد آیتی به چاپ رسید و انتشار آن از مهر ۱۳۵۷ ش متوقف گردید. پس از انقلاب اسلامی ایران این نشریه به نام *فصلنامهٔ تعلیم و تربیت* منتشر می‌شود.

این مجله در آغاز انتشار ارگان رسمی «وزارت معارف» بود و بیش‌تر به نشر آمار دانش‌آموزان و معلمان و نتیجهٔ امتحانات و دستورالعملهای اداری و مانند آنها می‌پرداخت، ولی به تدریج دامنهٔ موضوعات آن گسترش یافت و علاوه بر بخش اخبار فرهنگی و درج آمار و ارقام آموزشی، مقالات تحقیقی در زمینه‌های گوناگون علمی و ادبی و تاریخی نیز منتشر می‌کرد. این نشریه به حکم هدف و وظیفهٔ

اصلی خود به موضوعات مربوط به روانشناسی کودکان و نوجوانان، مسائل تربیتی و آموزش و پرورش تطبیقی توجّه خاص داشت و مقالاتی دربارهٔ روشهای علمی تدریس مواد آموزشی در شرایط خاص ایران، نقد و بررسی محتوای کتب درسی، منتشر می‌کرد.

مآخذ: افشار، ایرج، *فهرست مقالات فارسی*، تهران، ۱۳۵۵ ش، ۱/ شانزده، هفده، بیست و چهار، ۲/۲، ۳، ۳/ بیست و یک؛ صدیق، عیسی، *تاریخ فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۳۵۵؛ مشارالدّوله، «حکم وزارتی»، *تعلیم و تربیت*، تهران، س ۱، شم ۱ (فروردین ۱۳۰۴ ش)، صص ۱ ـ ۲؛ یغمایی، اقبال، «ماهنامهٔ آموزش و پرورش»، *آموزش و پرورش*، س ۳۵، شم ۹ ـ ۱۰ (فروردین ۱۳۴۴)، صص ۱۱۳ ـ ۱۱۵.

بخش ادبیّات

آمین (= چنین باد، راست است)، واژه‌ای از ریشهٔ «ا ـ م ـ ن» که در زبانهای سامی کهن به معنی استوار و ثابت به کار می‌رفته است، اما انتشار آن در جهان از زبان عبری آغاز شده است.

در زبان عبری: لفظ آمن[1] نخست در قالب وصفی و به معنی درست و راست به کار می‌رفته است ولی در سفر اشعیاء (۶۵: ۱۶) به صورت اسم به کار رفته است. در ترجمه‌های فارسی و عربی موجود به ترتیب واژه‌های «حق»، «الحق» را در برابر آن گذاشته‌اند. این واژه سپس یکی از ادوات نامتغیر (مبنی) زبان عبری گردیده (به معنی «حقیقتاً»، «البته») و به این صورت، ۳۰ بار در متن مَسوره ای عهد عتیق و ۳۳ بار در ترجمهٔ یونانی معروف به «هفتادی» آن (سده ۳ ق م) آمده است. شاید وجود آن در کتاب اول تواریخ ایام (۱۶: ۳۶) و کتاب اول پادشاهان (۱ : ۳۶) دلالت بر آن داشته باشد که این کلمه حتی پیش از سدهٔ ۴ ق م در ادعیه و شعائر دینی یهود به کار می‌رفته است. در سنت کهن یهود، بیش‌تر آن را در آغاز نیایش و گاه نیز در پایان آن می‌آورده‌اند. تکرار آن در پایان دعا و نماز و سرود دینی، هم تاکید و تأیید آن گفتار یا دعا بوده، و هم به امید اینکه همگی، با ذکر آمین، در برکات نیایشی که به جا آورده می‌شد، شریک شوند. در دورهٔ تلمودی و سنن بعدی یهود چگونگی ادای این کلمه در موارد مختلف اهمیت خاص پیدا کرد و اعتقاد بر این بود که خداوند به ادعیه‌ای که خطاب به اوست، «آمین» می‌گوید.

سنت یهود به کلیسای مسیحی راه یافت و کلمه آمین ۱۱۹ بار در عهد جدید تکرار شد که در ۵۲ مورد نحوه استعمال آن با آمین یهود اندکی متفاوت است. این واژه سپس از طریق کتاب مقدس تقریباً در تمام زبانهای عمدهٔ جهان منتشر شد (نک: *جودائیکا*، II/803؛ *قاموس کتاب مقدس*).

از بررسی موارد استعمال این کلمه در کتاب مقدس، ۴ معنی استنباط می‌شود: ۱. اقرار و اعلان قبول، موافقت یا مشارکت در دعا و بیان عهد و سوگند؛ ۲. طلب اجابت و قبول الهی، به معنی خدایا بپذیر، اجابت کن؛ ۳. تأیید و تأکید دعا یا سوگند، به معنی این چنین باد (امروز استعمال آن در آخر دعا، به همین دو معنای اخیر است)؛ ۴. صفت یا نامی برای عیسی مسیح (ع) (مکاشفهٔ یوحنا، ۳ : ۴).

در زبان عربی: نمی‌دانیم این کلمه در چه زمانی به عربی راه یافته است. با توجه به انتشار دو دین یهودی و نصرانی در جزیرةالعرب می‌توان پنداشت که اعراب، از جمله اعراب مکه و مدینه، با آن آشنا بوده‌اند، هر چند که نشانی از آن در شعر جاهلی نیافتیم و این واژه در قرآن کریم هم نیامده است، اما به یقین می‌دانیم که مسلمانان صدراسلام آن را خوب می‌شناخته‌اند (نک: ونسینک). پیامبر گرامی (ص) نیز آن را به کار می‌برده است (نک: *المعجم المفهرس* ونسینک، بخاری)، اما گویی نخستین مسلمانان هنوز در استعمال یا فهم معنای دقیق آن دچار تردید بوده‌اند، زیرا هم پیامبر گرامی (ص) آن را برای ایشان تفسیر کرده است (آمین، مُهر خداوند است بر بندگان مؤمن خویش)، هم ابوبکر آن را شرح کرده و هم ابن‌عباس به توجیه نحوی آن پرداخته است (ابن‌منظور؛ *الموسوعة الفقهیة*، ۱۱۰/۱ به بعد). ظاهراً در توضیح آیهٔ ۸۸ و ۸۹ سورهٔ یونس (۱۰) نخستین بار به کتب تفسیر راه یافته است: تقریباً همهٔ مفسران نوشته‌اند که چون موسی (ع) فرعون را نفرین کرد، خود و برادرش هارون آمین می‌گفته‌اند (طبری، ۱۱۰/۱۱). مورد دیگر، تکرار آمین پس از سورهٔ فاتحه است. سنیان پس از پایان قرائت سورهٔ فاتحةالکتاب در پاسخ «اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیمَ...» (ما را به راه راست هدایت کن...)، می‌گویند: آمین. اگر نمازگزار به تنهایی (فرادیٰ) نماز بخواند، خود به تنهایی این واژه را بر زبان می‌آورد، و اگر نماز به صورت جماعت باشد، پس از آنکه امام، سورهٔ فاتحه را به پایان برد، نمازگزاران یکصدا می‌گویند: آمین. فقهای شیعه، گفتن این کلمه را در این مورد مبطل نماز می‌دانند (طوسی، *استبصار*، ۳۱۸/۱ ـ ۳۱۹؛ همو، *تبیان*، ۴۶/۱؛ طبرسی، ۶۵/۱).

از کلمهٔ آمین شکلهای تازه‌تری نیز زاده شده است: «آمّینَ»، یا «الآمینَ». این دو، نشان از تحول طبیعی کلمه در زبان عموم دارد؛ اُمینَ شکل غریب‌تری است که شاید ضرورت شعری باعث پیدایش آن شده باشد. همچنین آن را به باب تفعیل برده و واژهٔ تأمین (= آمین گفتن) را ساخته‌اند (ابن‌منظور، ۲۷/۱۳).

ریشه بیگانهٔ کلمه، بسیاری از لغویان را به توجیهات ناروایی در باب اشتقاق آن کشانده است، اما بیش‌تر ایشان آن را اسم فعلی مبنی بر فتح، و معنای آن را نیز همان معانی مشهور کتاب مقدس (معانی دوم و سوم) دانسته‌اند. آنجا که آمین را از نامهای خداوند شمرده‌اند (مثلاً ابن‌منظور)، پیداست از معنی عبری آن (معنی چهارم) تأثیر پذیرفته‌اند.

در زبان و ادبیات فارسی نیز آمین به همین شکل و معنای «اجابت کن» رواج یافته است (نک: دهخدا)؛ ترکیب «الهی آمین» در زبان عموم مردم رایج‌تر است.

مآخذ: ابن‌منظور، *لسان العرب*، ذیل «امن»؛ بستانی ف؛ دهخدا، *لغت‌نامه*؛ طبرسی، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۳۸۰ ق؛ طبری، محمدبن جریر، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۱۰/۱۱؛ طوسی، محمدبن حسن، *استبصار*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *التبیان*، بیروت، داراحیاء

1. amen

التراث العربی؛ *الموسوعه الفقهیه*؛ ونسینک، یان، *المعجم المفهرس*، لیدن، ۱۹۳۶م، ذیل «امن»؛ نیز: *Americana*,; *Britannica*; *Judaica.*

آذرتاش آذرنوش

آن، در لغت به معنای وقت و در اصطلاح فلاسفه حدّ فاصل یا فصل مشترک میان گذشته و آینده است (تهانوی، ۹۸/۱ ـ ۹۹؛ نصیرالدین، ۱۳۷). فیلسوفان اسلامی بحث دربارهٔ «آن» را ضمن مبحث زمان و گاهی نیز به عنوان ذیلی بر مبحث یاد شده مطرح کرده‌اند. این بحث به طور کلی در پیرامون دو موضوع می‌چرخد: یکی ماهیتِ «آن» و چگونگی رابطه‌اش با زمان، دیگری نحوهٔ وجودِ آن. عمده‌ترین این بحثها همان است که در بخش طبیعیات شفای ابوعلی سینا آمده است. وی می‌گوید: چون زمان امری پیوسته است و گسستگی ندارد، هرگاه اجزایی جدا از یکدیگر در آن فرض شود، هریک از آن اجزا را «آن» نامند. ازهمین‌رو، وجودِ «آن»، ذهنی و معنایش وابسته به زمان است. در توضیح بیش‌تر این نکته می‌افزاید که وجودِ «آن» در زمان مانند وجود نقطه در خط است. نقطه را می‌توان دو گونه تصوّر کرد: یکی نقطه‌ای که وجودش وابسته به خط و جزء فرضیِ خط است. دیگری نقطه‌ای که از سَیَلانش خط حاصل می‌شود و از این لحاظ وجود خط وابسته به‌نقطه است. به همین سان، «آن» را نیز می‌توان دو گونه به تصور آورد: یکی «آنی» که جزء زمان است و وجودش وابسته به زمان است، دیگری «آنی» که از سیلانش زمان پدید می‌آید. «آن» در این معنی مقدم بر وجود زمان است و وجود زمان وابسته به آن است. اگر خودِ زمان را درنظر بگیریم، «آن» که مستلزم گسستگی در زمان است، بالفعل موجود نخواهد بود، زیرا اگر «آن» وجودِ بالفعل داشته باشد در این صورت پیوستگی زمان از میان می‌رود. پس، وجودِ «آن» ذهنی است و به عنوان جدا کننده در امر ممتدّی که زمان باشد تصور می‌شود. (صص ۱۶۰ ـ ۱۶۵؛ همو، *فن سماع طبیعی*، ۲۵۶ ـ ۲۶۶). ابوعلی سینا در پایان فصل ۱۳ بخش طبیعیات می‌افزاید: «آن» در این معانی به کار می‌رود: ۱. حد مشترک میان گذشته و آینده، یعنی «آنِ» حاضر که به فارسی «اکنون» می‌گوییم؛ ۲. هر فصل مشترک به طور اعم، اگرچه در گذشته یا آینده باشد؛ ۳. طرف و نهایت زمان، اگرچه دلالت بر اشتراک نداشته باشد، ولی همین اندازه که در تصور بتواند سبب ناپیوستگی باشد، کافی است بدین معنی که هرگاه ذهن بخواهد برای زمان، طرف و نهایتی بسازد آن نهایت را «آنی» تصور می‌کند، چنانکه نهایت هر خطی به صورت نقطه تصور می‌شود؛ ۴. زمان کوتاهی که به «آنِ» حاضر بسیار نزدیک باشد. این معنی مترادف با «الآن» است که به فارسی «همین دم» یا «هم‌اکنون» گفته می‌شود و ممکن است مقصود گوینده گذشتهٔ نزدیک یا آیندهٔ نزدیک باشد، چنانکه گوییم هم اکنون دیدم، اکنون می‌آیم (*شفا، سماع طبیعی*، ۱۷۲؛ همو، *فن سماع طبیعی*، ۲۷۷ ـ ۲۷۸).

بهمنیار سخنان ابوعلی را بازگو کرده گوید: زمان همیشه در ارتباط با حرکت به تصور ما می‌آید و همان سان که حرکت [توسّطی] همواره میان سابق و لاحق در سیلان است، آنچه از زمان نیز منطبق با این حرکت است، میان گذشته و آینده در سیلان است و همان است که «آن» خوانده می‌شود. «آن» وجودِ مستقل و بالفعل ندارد، بدین معنی که برای «آن» وجودِ بالفعلی که متمیز و متمایز از «آنِ» بعدی باشد نیست، بلکه این وجود، وجودی فرضی است. به سبب «آن»، تقدّم و تأخّر پدید می‌آید و به سبب تقدّم وتأخّر زمان معدوم می‌شود. پس قبلیت و بعدیت از جهت «آن» و در مقایسهٔ با «آن» است (*التحصیل*، ۴۵۳ ـ ۴۶۳؛ جام جهان نمای، ۳۳۵ ـ ۳۴۰).

پس از ابوعلی، فیلسوفان و متکلمان کم و بیش در محدودهٔ سخنان وی به تحلیل و بحث پرداختند بی‌آنکه چندان چیزی بر آن بیفزایند. فخرالدین رازی فشردهٔ سخن حکیمان را آورده و به نقد آن پرداخته است. به گفتهٔ او «آن» بر دو وجه تصوّر می‌شد. یکی اینکه حصولش فرع بر حصول زمان باشد، دیگر آنکه حصول زمان فرع بر حصول آن باشد. «آن» در معنای اول چنین است که در زمان و برای زمان حدی فرض کنیم. این حد، طرف زمان است و «آن» مفروض نامیده می‌شود. اما دربارهٔ «آنی» که حصولِ زمان فرع حصول آن است می‌توان گفت که مسافت و حرکت و زمان اموری متطابقند. درمورد مسافت، امکان دارد نقطه‌ای را تصور کنیم که با سیلان آن، خط ساخته می‌شود. درمورد حرکت نیز می‌دانیم آنچه از حرکت تحقق دارد، عبارت است از بودنِ در وسط یعنی بودن میان مبدأ و منتها. سپس این حقیقت با سیلان خود، حرکت به معنای قطعی را می‌سازد. از این رو هرگاه دربارهٔ مسافت و حرکت چنین گفته شود، برای زمان نیز باید چیزی را پذیرفت که با سیلان خود آن را می‌سازد، یعنی همان سان که با حرکت توسطی، حرکت قطعی تحقق می‌یابد و بر اثر سیلان نقطه، خط (مسافت) حاصل می‌شود، همان سان هم با سیلان «آن»، زمان متحقق می‌گردد. حاصل سخنان فخرالدین رازی این است: همان سان که حرکت دو گونه است: یکی خارجی به نام توسطی، دیگری ذهنی به نام قطعی، زمان نیز دو وجه دارد: یکی خارجی که مطابق با حرکت توسطی است (آنِ سیال)، دیگری ذهنی که منطبق با حرکت قطعی است (زمان متصل). همان سان که حرکت توسطی موجب حرکت قطعی است، «آنِ سیّال» نیز زمانی را که ممتد و تقسیم‌پذیر است در ذهن ترسیم می‌کند. مقصود از حرکت توسطی، حالتِ بودنِ جسم میان مبدأ و منتهاست. این حرکت امر بسیط و تقسیم‌ناپذیری است که گذشته و آینده ندارد و ظرفِ وجودِ آن زمانِ حال است. مقصود از حرکت قطعی، امر پیوستهٔ معقولی است که از آغاز تا پایان حرکت، امتداد دارد و تابع و معلول حرکت توسطی است. به تعبیر دیگر، حرکت قطعی خود سَیَلان و تدریج است و حرکت توسطی چیزی است که این سیلان را در ذهن ترسیم می‌کند.

فخرالدین می‌افزاید که «آن» به یک اعتبار جدا کنندهٔ (فاصلِ) زمان است و به اعتبار دیگر پیوند دهندهٔ (واصلِ) زمان. «آن» فاصلِ زمان است به این اعتبار که گذشته را از آینده جدا می‌کند. و واصلِ زمان است، زیرا که حد مشترک میان گذشته و آینده و رابطهٔ میان آنهاست (*المباحث المشرقیة*، ۶۷۴/۱ ـ ۶۷۵).

حلّی، با تأثر از گفته‌های فخرالدّین رازی می‌نویسد: «آن» پایان گذشته و آغاز آینده است و در خارج نیست، زیرا وجود خارجی آن مستلزم وجود جزء بخش‌ناپذیر در حرکت خواهد بود که این خود مستلزم وجود جزء بخش‌ناپذیر در مسافت است. اساس استدلال این است که زمان و حرکت و مسافت اموری متطابقند و اگر یکی منقسم شود دو دیگر نیز منقسم خواهند شد. گاهی «آن» بر زمان حاضر اطلاق می‌شود که در نفس‌الامر تقسیم‌پذیر است، ولی ذهن انسان به علت کوتاهی، آن را به صورت حاضر، بخش‌ناپذیر فرض می‌کند. با این تعبیر «آن» جزئی از زمان بخش‌پذیر می‌گردد (*ایضاح المقاصد*، ۳۰۲).

در پی این مباحث، صدرالمتألهین شیرازی، با موشکافی بیش‌تری دربارهٔ «آنِ سیال» و رابطه‌اش با حرکت توسطی به بحث پرداخته است. حاصل سخن او چنین است که نسبت «آن سیال» به زمان، مانند نسبت حرکت توسطی به حرکت قطعی است، یعنی همان سان که حرکت توسطی علت حرکت قطعی است، «آن سیال» نیز موجب تحقق زمان متصل است (*اسفار*، ۱۶۶/۳ـ۱۷۳، ۱۷۸ـ۱۷۹).

چنانکه دیده می‌شود، بیش‌تر متفکّران پس از ابوعلی‌سینا با تقسیم «آن» به «آنِ مفروض» و «آنِ سیال»، دربارهٔ رابطهٔ «آن» با زمان، به رابطهٔ میان حرکت توسطی و حرکت قطعی توسل جسته‌اند. «آنِ مفروض» را گاهی به حد فاصل میان گذشته و آینده و گاهی به حد مشترک میان گذشته و آینده تعریف کرده‌اند. در توضیح تفاوت این دو تعریف گفته‌اند: از آنجا که «آنِ مفروض» وجود خارجی ندارد و امری فرضی و ذهنی است، نمی‌تواند حدفاصل میان دو امر خارجی یعنی گذشته و آینده، گردد. پس بهتر است که بگوییم حد مشترک است، یعنی پایان گذشته و آغاز آینده است. به عبارت دیگر «آنِ مفروض» مشترک میان گذشته و آینده است نه حد فاصل، زیرا اگر حدفاصل باشد ترکیب زمان از اجزاء بخش‌ناپذیر، یعنی تتالی آنات پیش خواهد آمد و تتالی آنات چون مستلزم وجود اجزاء لایتجزا در مسافت است، باطل است.

حقیقت زمان در جهانِ خارج چیزی جز «آنِ سیال» نیست. زمان حاصل از «آنِ سیال» امر ذهنی است و اگر وجودِ بالفعل برای آن بپذیریم به این معنی است که منشأ انتزاعش که «آنِ سیال» باشد، تحقق دارد.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا حرکت توسطی وجود خارجی دارد یا نه. اگر پاسخ مثبت باشد، در این صورت آیا «آن سیال» نیز که منطبق با اوست، وجود خارجی دارد یا امری ذهنی است.

پاسخ همهٔ متفکران این است که حرکت توسطی وجود خارجی دارد و ظرف وجود آن زمانِ حال است، چنان که ابوعلی سینا می‌نویسد: «حرکت اسمی است برای دو معنی که یکی از آنها (قطعی) ممکن نیست بالفعل قائم در اعیان حاصل شود، دیگری (توسطی) ممکن است، اما معنایی که بالفعل وجود می‌یابد و سزاوار است که حرکت نامیده شود و حرکت موجود در متحرک همان است، حالتی است متوسط که دیگر در ابتدای مسافت نیست و به انتهای آن هم هنوز نرسیده است، بلکه در حد متوسطی است (*شفا*، سماع طبیعی، ۸۳؛ همو، *فن سماع طبیعی*، ۱۳۵ـ۱۳۶).

فخرالدین رازی نیز با اندکی تفاوت سخنان ابوعلی سینا را تکرار می‌کند و می‌گوید: حرکت اسمی است برای دو معنی، یکی امر متصلِ معقولی که از آغاز تا پایان مسافت امتداد دارد و در خارج موجود نیست. دیگری حالت بودنِ جسم میان مبدأ و منتهی است که وجود خارجی دارد (*المباحث المشرقیة*، ۵۵۰/۱ـ۵۵۱). او در جای دیگر می‌گوید: زمان ملازم و مطابق با حرکت است و حرکت بر دو قسم است، یکی قطعی و دیگری توسطی. اولی وجود خارجی ندارد و زمانِ منطبق بر آن هم تقسیم‌پذیر و ممتد است و وجود خارجی ندارد، اما دومی یعنی توسطی وجود خارجی دارد و زمان منطبق بر آن نیز در خارج است و امری مستمر میان مبدأ و منتهاست و تقسیم‌ناپذیر است (همان، ۶۴۹/۱).

حاصل سخنان ابوعلی سینا و فخرالدین رازی این است که چون «آنِ سیال» منطبق با حرکت توسطی است، مانند حرکت توسطی موجود خواهد بود. به عبارت دیگر چون حرکت توسطی وجود دارد، باید «آنِ سیال» نیز وجود خارجی داشته باشد تا بتواند منطبق با حرکت توسطی باشد. این مطلب همان است که فیلسوفان متأخر نیز بر آن تأکید کرده‌اند. میرمحمد باقر داماد می‌نویسد: «بودنِ در وسط (حرکت توسطی) و همچنین آنِ سیال، در خارج تحقق دارند» (قبسات، ۲۱۰). یادآور می‌شود که مقصود میرداماد از این بیان آن است که می‌خواهد تحقق وجود خارجیِ حرکت قطعی و زمان متصل را نیز که منطبق با آن است، نتیجه بگیرد. به گفتهٔ وی، چون «آن سیال» و حرکت توسطی وجود عینی دارند، پس زمان و حرکت قطعی هم که معلول «آن سیال» و حرکت توسطی است، در خارج موجود است (همان، ۲۰۹).

در پی میرداماد، شاگردش صدرالمتألهین شیرازی نیز بر همین عقیده رفته و در کتاب *اسفار*، فصلی زیر این عنوان گشوده است: «گفتار دربارهٔ اینکه نبودن حرکت قطعی و زمانی که منطبق بر آن است، تهی از اشکال نیست» ۳۱/۳ـ۳۷، ۱۷۴).

در اینجا یادآور می‌شود که در اصطلاح عرفان، واژهٔ «آن» در دو معنای دیگر به کار رفته است: ۱. حُسن و ملاحتی که به ذوق ادراک می‌شود ولی نمی‌توان آن را توصیف کرد، یعنی کیفیتی در حُسن و زیبایی که به وصف درنیاید چنانکه حافظ گفته است: بندهٔ طلعت آن باش که «آنی» دارد. ۲. عشق (تهانوی، ۹۹/۱)

مآخذ: ابن‌سینا، *دانشنامهٔ علایی (الهیات)*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *الشفاء (الطبیعیات، السماع الطبیعی)*، به کوشش سعید زاید، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *فن سماع طبیعی*، ترجمهٔ محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تهانوی، محمدبن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش آلویس اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جام جهان‌نمای، به کوشش عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حلی، حسن‌بن یوسف، *ایضاح‌المقاصد*، به کوشش علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ صدرالدین شیرازی، ابراهیم، *الاسفارالاربعة*، جزء سوم از سفر اول، تهران، ۱۳۸۳ق؛ فخرالدین رازی،

محمدبن عمر، *المباحث المشرقیة*، تهران، مکتبة‌الاسدی، ۱۹۶۶م، ۶۷۰/۱؛ میرداماد، محمدباقر، *قبسات*، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ صص ۱۳۶-۱۳۷.
صمد موحد

آناتولی، نک: آسیای صغیر.

آناتولی حِصاری، یا آنادلوحصاری[1]، آقچه حِصار، گُزَل حِصار، گزلجه حصار[2]، ینی حِصار، ینیجه حصار[3]، و به عربی آناضولی حصار و کوزَلْجَه حِصار، قلعه و بارویی بزرگ و باشکوه بر کرانهٔ آسیایی بغاز استانبول، یا تنگهٔ بسفر که در ۷۹۷ ق/ ۱۳۹۵ م به فرمان ایلدرم بایزید اول بنیاد نهاده شد.

تاریخچه: سلطان بایزید اول، امپراتور عثمانی (حک ۷۹۲-۸۰۵ق/ ۱۳۹۰- ۱۴۰۲ م) که پیوسته اندیشهٔ دستیابی بر قسطنطنیه را در سر می‌پروراند، برای آنکه حلقهٔ محاصرهٔ تجاری این مهم‌ترین شهر امپراتوری بیزانس را که از ۷۹۴ق/۱۳۹۲م آغاز کرده بود (لاموش، ۳۴)، تنگ‌تر کند و راه دستیابی حریفان بیزانسی را به دریای سیاه ببندد، بر آن شد که پایگاهی در خورِ این مهم در مدخل بغاز استانبول (İA: در متون قدیمی، بغاز) اسکندریه، پی‌افکند و بدین‌سان آمد و شد کشتیهای بازرگانی و نیروهای نظامی میان قسطنطنیه (استانبول) و دریای سیاه را زیر نظر داشته باشد. محل ساختمان حصار در سمت راست مصب رود گوک‌سو[4] در کرانهٔ باریک‌ترین نقطه تنگهٔ بسفر که نزدیک به ۷۸۰ متر پهنا دارد، میان دو ناحیهٔ کندیلی[5] و کانلیجا[6] (EI^2, 483) تعیین شد و سرانجام دژی و بارویی استوار و سترگ به نام گوزل حصار بنا گردید که چندی بعد نام آنادلو حصاری به خود گرفت (لاموش، ۳۴). سال دقیق تأسیس این حصار روشن نیست، لیکن بی‌گمان باید پیش از ۸۰۱ ق/ ۱۳۹۹م (زمان دومین محاصرهٔ استانبول) باشد. در *اسلام آنسیکلوپدیسی*[7] تاریخ بنای حصار آناتولی ۷۹۷ ق - ۱۳۹۵م و درعین حال زمانی پس از بازگشت بایزید اول از نبرد پیروزمندانهٔ نیکوپول[8] (شهری در بلغارستان که به دست هراکلیوس امپراتور بیزانس در ۷ ق/ ۶۲۸م بنیاد گذارده شد)، ذکر شده است. اما اگر قول غالب در مورد سال بنای حصار (۷۹۷ ق) را بپذیریم، چون رویداد نیکوپول در ذیقعدهٔ ۷۹۸ق/ اوت ۱۳۹۶م (فریدبک، ۱۴۴/۲؛ لاموش، ۳۲) بوده است، پس ساختمان حصار باید نزدیک به یک سال پیش از رویدادِ یاد شده بوده باشد. گرچه بایزید به سبب درگیری با امیر تیمور گورکانی نتوانست به آرزوی خود، یعنی گشودن قسطنطنیه برسد، لیکن برج و بارویی که او ساخت، دیگر امپراتوران عثمانی را بر کرانهٔ آسیایی تنگهٔ بسفر تسلط بخشید (باری، IV/694). در جنگ معروف وارنا[9] (شهری در بلغارستان بر کرانهٔ باختری دریای سیاه) که میان سلطان مراد دوم (حک ۸۲۴ - ۸۵۵ق/۱۴۲۱ - ۱۴۵۱م) — نه آنچنانکه در دائرة المعارف اسلام آمده، مراد اول (حک ۷۶۱-۷۹۱ق/۱۳۶۰-۱۳۸۹م) — از سویی و مجارها و هم‌پیمانان لهستانی و صلیبی آنان از سوی دیگر درگرفت و به کشته شدن ولادیسلاو[10] (یا لادیسلائوس[11]) پادشاه مجار انجامید، حصار آناتولی عاملی مؤثر در دفاع از استانبول و جلوگیری از پیشروی نیروهای مجار در تنگهٔ بسفر و رسیدن آنها به استانبول بود (لاموش، ۴۷؛ *آمریکانا*، ذیل وارنا)، زیرا هنگام ورود نظامیان مجار از شمال به بغاز بسفر، خلیل پاشا، صدراعظم سلطان مراد دوم، تعدادی توپ بر فراز حصار آناتولی استوار داشت و بدین سان بر نیمهٔ جنوبی این بغاز تسلط کامل پیدا کرد و به دشمن اجازهٔ راه یافتن به استانبول را نداد (İA). تنگهٔ بسفر در آن روزگار ارزش بازرگانی و نظامی بسیاری برای عثمانیها و حریفان بیزانسی آنها داشت و بنابراین هر دو طرف می‌کوشیدند با ساختن دژهایی استوار بر کرانهٔ بسفر، سیطرهٔ بیش‌تری بر آن پیدا کنند. مهم‌ترین این استحکامات یکی همین آناتولی حصاری و دیگری روملی حصاری یا بغازکَسَن[12] بود که در ۸۵۶ ق/ ۱۴۵۲م به دستور سلطان محمد دوم (حک ۸۵۵-۸۸۶ ق/ ۱۴۵۱-۱۴۸۱م) به صورت پایگاهی استوار برای دست‌اندازی بر قسطنطنیه و نیز به منظور دریافت حق‌العبور کشتیهایی که از بسفر می‌گذشتند (باری IV/694)، در برابر آناتولی حصاری بر کرانهٔ اروپایی این تنگه ساخته شد و با این کار توان تدافعی حصار آناتولی نیز دو چندان گشت (YTA, 136). امپراتور عثمانی در همان سال (۸۵۶ ق/ ۱۴۵۲م) اصلاحاتی نیز در حصار آناتولی انجام داد و بخشهایی بر آن افزود و مسجدی در مدخل آن ساخت که اکنون دیگر صورتی ویران به خود گرفته است. گویا همین اقدام او سبب شده که در پاره‌ای منابع، ساختمان آناتولی حصاری را به سلطان محمد دوم نسبت دهند (TA؛ EI^2، ذیل بوغاز ایچی[13]). محمد دوم هر دو حصار یاد شده را به توپخانه و وسایل دفاعی کارآمدی مجهز ساخت (همانجا).

ویژگیهای معماری حصار: قلعه به شکل مربع مستطیل (TA) برفراز تخته‌سنگی به بلندی ۲ - ۳ متر ساخته شده و باروهایی به قطر ۱/۵ متر و به بلندی ۲۰ متر آن را در میان گرفته است. باروها در بخشی به شکل نیم دایره و در بخشی دیگر گوشه‌دار ساخته شده است. قلعه دارای ۶ برج کنگره‌دار، به بلندیِ ۳ تا ۵ متر، است. به گزارش جهانگردانی که در اوایل سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹م از این محل گذشته‌اند، تا آن زمان برجها سالم بوده است (İA). حصار آناتولی از نمونه‌های معماری نظامی ترکی به شمار می‌آید.

پایان رونق حصار: پس از سقوط قسطنطنیه به دست سلطان محمد دوم، معروف به فاتح، در ۸۵۷ ق/ ۱۴۵۳م، دریای سیاه عملاً به

1. Anadolu Ḥiṣāri 2. Güzelce Hisar 3. Yenice Hisar 4. Göksu 5. Kandilli 6. Kanlič̆a. 7. İA 8. Nikopol 9. Varna 10. Veladislav 11. Ladislaus 12. Boghaz-kesen 13. Boğaz ič̆i, Boghaz-ici

صورت دریاچه‌ای زیر نفوذ عثمانی در آمد. سلطان محمد فاتح قدرتهایی را که بر این دریاچه دستی داشتند، دور ساخت و چون با این کار دیگر خطری امپراتوری عثمانی را تهدید نمی‌کرد، حصارهای آناتولی و روملی در نیمهٔ جنوبی بسفر و نیز آنچه از پایگاههای دفاعی بیزانسها در کرانه‌های شمالی این تنگه برجای مانده بود، رونق نظامی گذشتهٔ خود را از دست دادند (EI², همانجا) و به همین دلیل دیگر توجهی به آنها نشد. حصار آناتولی سالها به شکلی متروک ماند تا در ۱۳۴۷ ق/ ۱۹۲۸م بازسازی شد.

حصار در سدهٔ ۱۴ ق / ۲۰ م: آناتولی حصاری، امروزه، نام منطقه اطراف حصار و مرکز بخش بِیکوز[1] است (İA). در فاصلهٔ این حصار و کانلیجا، کاخ بسیار زیبایی به چشم می‌خورد که نزدیک به سال ۱۱۰۶ ق / ۱۶۹۵ م به دست عموجه زاده حسین پاشا، از وزیران سلطان عثمانی مصطفی دوم (حک ۱۱۰۶ ـ ۱۱۱۵ ق/ ۱۶۹۵ ـ ۱۷۰۳ م) ساخته شده و این تنها بخشی از بناهای اوست که تا به امروز بر جای مانده است. جمعیت قصبهٔ آناتولی حصاری در ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م به ۵٬۲۶۶ نفر می‌رسید (TA)، اما در ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م، جمعیّت آن با چوبوکلو[2] و کانلیجا بر روی هم بیش از ۵٬۰۰۰ نفر نبوده است. آب و هوای ملایم و فرح‌بخش دهانهٔ بسفر، رطوبت گوک سو و تپه‌های سرسبزی که بر کرانهٔ این رود گسترده است (قاموس الاعلام)، حصار آناتولی را به صورت یکی از زیباترین ییلاقهای بغاز استانبول در آورده است و به همین سبب با اینکه حصار خود متروک شده، باز زیبایی ویژه‌ای به چشم‌اندازهای طبیعی این بغاز می‌دهد.

مآخذ: فریدبک، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ *قاموس الاعلام* (ترکی)؛ لاموش، لئون، *تاریخ ترکیه*، ترجمهٔ سعید نفیسی، ۱۳۱۶ ش، صص ۳۲، ۴۸، ۵۱؛ نیز: *Americana*; *Britannica*, under Bopshorus; Bury, J. B., "The Eastern Roman Empire", *Cambridge Medieval History*,, 1936; EI², IA; TA; YTA.

مجدالدین کیوانی

آناطولی، نک: آسیای صغیر.

آناطولی حصاری، نک: آناتولی حصاری.

آناکساگوراس[3]، یا آنکساغورس (۴۲۸ ـ ۵۰۰ ق م)، فیلسوف یونانی. در کلازومنا[4] واقع در ایونی[5] در آسیای صغیر زاده شد و در لامپساکوس[6] واقع در تروا[7] در همان منطقه در گذشت. وی نخستین فیلسوفی است که در آتن تدریس کرده است. پریکلس[8] دولتمرد آتنی و اوریپیدِس[9] شاعر و نویسندهٔ یونانی از شاگردان او بوده‌اند.

آناکساگوراس به سبب کشف علت حقیقی کسوف و خسوف، و نیز به علت ابداع نظریهٔ تازه‌ای که بر طبق آن عقل (nous) عامل حرکت و دگرگونی شناخته می‌شود، در تاریخ دانش آوازه‌ای بلند یافته است. او فلسفهٔ خود را در مجموعه‌ای تحت عنوان «دربارهٔ طبیعت» شرح داده است. این مجموعه، احتمالاً شامل ۳ کتاب بوده که اکنون از آنها تنها در حدود ۲۰ قطعهٔ پراکنده برجاست. وی در حدود ۴۸۰ ق م به آتن که در آن هنگام رفته رفته به مرکز فرهنگی یونان تبدیل می‌شد، رفت و مدت ۳۰ سال در آنجا به تدریس پرداخت. آناکساگوراس نظامات فکری حکمای ایونی سلف خود را نمی‌پسندید و کار آنان را که می‌کوشیدند پدیده‌های گوناگون طبیعت را ــ با در نظر گرفتن ماده در شکلها و دگرگونیهای متعدد آن، به عنوان علت پدید آمدن اشیا ــ توضیح دهند، کافی نمی‌شمرد. وی برای توضیح پدیده‌ها، به جست و جوی علت بالاتری بر آمد و اعلام کرد که آن را در عقل یافته است. عقل در اندیشهٔ آناکساگوراس از جسمیت و مادیت به دور است و جهان را به وجود نیاورده، بلکه تنها به آن شکل بخشیده است. در دستگاه فلسفی وی، عقل و ماده به صورت مستقل از یکدیگر و در کنار هم هستند. عقل با هدفهای معین، موجب حرکت و دگرگونی ماده می‌شود و جهانی با نظم معقول پدید می‌آورد. آناکساگوراس، هدف‌مندی و نظم و هماهنگی کارهای جهان را به منزلهٔ تأییدی بر مدعای خویش می‌شمرد. بدین ترتیب وی اندیشهٔ علت غایی را وارد فلسفه ساخت.

آناکساگوراس تحول دیگری نیز در سیر اندیشهٔ یونانی به وجود آورد. بدین معنی که اندیشمندان کهن‌تر یونانی، عالم طبیعت را متشکل از یک عنصر اساسی بسیط فرض می‌کردند. پارمنیدس[10] (برمانیدس) (ز ۵۰۴ ق م) اعلام داشت که با چنین فرضی، حرکت و دگرگونی بدون توضیح می‌ماند. امپدوکلس[11] (انباذقلس) (۴۳۵ ـ ۴۹۵ ق م) کوشید با فرض چهار عنصر اصلی آب و خاک و هوا و آتش، و نیز دو عامل مهر و کین، که به عقیدهٔ او موجب اجتماع و افتراق می‌شوند، این معضل را برطرف سازد، اما آناکساگوراس تعداد این عناصر را به گونهٔ نامحدود بالا برد و همهٔ عناصر موجود در پیکرهای زنده، مانند گوشت و پوست و پیه و استخوان و جز آنها را نیز به آن عناصر اصلی افزود. او برای یافتن پاسخ پرسشهایی از این قبیل که مثلاً چگونه از مواد گیاهی، گوشت پدید می‌آید، به بررسی برخی دگرگونیهای زیستی پرداخت. در توضیح این گونه پدیده‌ها، اعلام داشت که در هر چیز مقادیر معینی از همهٔ عناصر وجود دارد و به عبارت دیگر، هر جسم مخلوطی از همهٔ عناصر است، اما هر چیز به نام آن عنصری شناخته می‌شود که مقدارش در آن مخلوط از سایر عناصر بیش‌تر است. وی نخستین فیلسوف قائل به کمون و ظهور است. مطابق این نظریه، اصل همهٔ اشیا در نخستین جسم نهفته است و با خروج از حالت کمون، وجود مشهود و محسوس می‌یابند.

---

1. Beykoz 2. çubuklu 3. Anaxagoras 4. Clazomenae 5. Ionia 6. Lampsacus 7. Troas 8. Pericles 9. Euripides 10. Parmenides 11. Empedocles

آناکساگوراس اشیا را به دفعات نامحدود قابل تقسیم می‌دانست، و به جزء لایتجزی قایل نبود. همچنین به وجود عناصری که به علت کوچکی، هیچ یک از ویژگیهای آنها برای بشر قابل تشخیص نیست باور داشت و نیز وجود اشیایی را که به وسیلهٔ آزمایشهای عادی و به کمک حواس قابل درک نیستند، ممکن می‌شمرد.

طبق نظریهٔ آناکساگوراس «عقل» میزان مواد گوناگون را در ترکیب با یکدیگر تعیین می‌کند و مواد مشابه را در کنار یکدیگر گرد می‌آورد. رشد موجودات زنده، وابسته به قدرت عقل در درون پیکرهاست که آنان را به جذب مواد غذایی از پیرامون خویش توانا می‌سازد.

آناکساگوراس در حدود ۴۵۰ ق م به اتهام فساد عقیده مورد تعقیب قرار گرفت، زیرا اعلام داشته بود که خورشید قطعه سنگ گداخته‌ای است که اندکی از شبه جزیرهٔ پلوپونز[1] بزرگ‌تر است. پریکلس، فرمانروای آتن کوشید از وی حمایت کند، اما سرانجام ناگزیر شد موجبات فرار او را به لامپساکوس فراهم سازد. آناکساگوراس در آنجا به کار تدریس ادامه داد و یک سال پس از مرگ حامی خود پریکلس، او نیز درگذشت.

سقراط ضمن سخنانی که به نقل فیدون، در روزهای پیش از اعدام برای یاران خود گفته، بر آناکساگوراس اشکال کرد که وی به رغم آنکه عقل را علت کلیهٔ امور شمرده، طی استدلالات خویش بر حدوث پدیده‌ها، عملاً عقل را در کار دخالت نداده است (فروغی، ۲۶۹ - ۲۷۰). ارسطو نیز مشابه این سخنان را دربارهٔ آناکساگوراس گفته است (خراسانی، ۴۱۲ - ۴۱۳).

افلاطون و به دنبال وی ارسطو، در عین ستایش آناکساگوراس به سبب تکیهٔ وی بر نقش «عقل» به عنوان محرک ماده و شکل دهنده به کاینات، این اشکال را نیز بر وی وارد شمرده‌اند که او نقش اخلاق را در جریان کار «عقل» مسکوت گذارده و از اینکه «عقل» در جهت تحقق یک سلسله مصالح عالیه عمل می‌کند، چیزی نگفته است.

در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، آناکساگوراس و فلاسفهٔ دیگری که رأی ایشان دربارهٔ اصل اشیا به رأی وی نزدیک است، قایلان به خلیط یا اصحاب کمون نامیده می‌شوند. نظّام معتزلی (ابراهیم بن سیار) دربارهٔ خلق نوع انسان بر آن است که خداوند آدمیان را یک باره آفریده است، ولی آنها در حالت کمونند و تقدم و تأخر زندگانی ایشان به زمان خروج از حالت کمون مربوط می‌شود. وی این نظریه را از فیلسوفان معتقد به «کمون و ظهور» و ظاهراً از آناکساگوراس گرفته است (شهرستانی ۵۸/۱).

ابن سینا در فصل دوازدهم از مقاله سوم فن اول طبیعیات از آناکساگوراس و اعتقاد او به اختلاط عناصر یاد می‌کند و اشکالاتی به او وارد می‌سازد. نیز در فصل چهارم از فن سوم در بحث کلی از رأی اصحاب کمون، به صورت مبسوط به ابطال اعتقاد به وجود اجزای پنهان محدود یا نامحدود در هر جسم می‌پردازد.

سبزواری نیز در مبحث حدوث اجسام، ضمن نقل آرای جمعی از حکمای کهن، به نظریهٔ آناکساگوراس دایر بر اینکه اصل اجسام آمیزه‌ای از اجزاء غیرمتناهی شامل همهٔ اجناس است، اشاره می‌کند و آن را مردود می‌شمارد.

اما صدرالمتألهین در *اسفار*، طی بحث از اجماع پیامبران و فیلسوفان برحدوث عالم، پس از ذکر اعتقاد تالس ملطی به وجود خالق و وحدانیت وی، از آناکساگوراس به عنوان یکی از بزرگان حکمت که رأی او در وحدانیت مانند رأی تالس است یاد می‌کند و چکیدهٔ سخنانی را که از او دربارهٔ اصل اشیا و نقش عقل در نظم بخشیدن به آنها نقل شده است، می‌آورد و در اثبات صحت آنها به تأویل و استدلال می‌پردازد.

مآخذ: ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، ۱۴۰۵ ق، صص ۲۴۱ - ۲۴۵؛ خراسانی، شرف الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، ۱۳۵۷، صص ۳۹۳ - ۴۲۲؛ سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح منظومه، (غررالفرائد)*، تهران، سنگی، ۱۲۹۸ ق، ص ۲۶۴؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، قاهره، ۱۳۷۵ ق، بخش اول، صص ۵۷ - ۵۸، بخش دوم، صص ۶۹ - ۷۰؛ صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، *الاسفار الاربعة*، قم، ۱۳۷۸ - ۱۳۸۶ ق، ۲۰۷/۵ - ۲۰۹؛ فروغی، محمدعلی، *حکمت سقراط و افلاطون*، تهران؛ نیز:

Americana; *Britannica*.

بخش فلسفه

آنالوطیقا، عنوان مبحثی از منطق ارسطو که در کتاب *ارگانون* وی تحت همین عنوان در دو بخش تنظیم شده است (این واژه، معرب واژهٔ یونانی آنالوتیکا[2] به معنی تحلیل کردن است): آنالوطیقای اول[3] و آنالوطیقای دوم[4].

آنالوطیقای اول شامل دو قسمت است و به نظریهٔ عمومی استنتاج قیاسی مربوط می‌شود. ارسطو در آنالوطیقای اول، ساختار عمومی هر استدلال را مطرح می‌سازد و به صورت کلّی قیاس توجه دارد، بی آنکه به صدق و کذب یا قطعی و احتمالی بودن مقدمات نظر داشته باشد. وی در قسمت اول این رساله می‌گوید: موضوع اصلی بحث ما برهان و دانش برهانی است، ولی از آنجا که برهان قسمی قیاس است پس باید پیش از برهان بررسی شود. به این ترتیب، او به مبحث قیاس می‌پردازد و ضمن تحلیل قضایا و بیان خصوصیات و نحوهٔ تألیف آنها با یکدیگر از تعریف قیاس و سه حد اصغر و اکبر و اوسط سخن می‌گوید. پس اَشکال سه گانهٔ قیاس و ضروب چهارگانهٔ منتجه در هر شکل را نشان می‌دهد بی آنکه از شکل چهارم که معروف به شکل جالینوسی است، نامی ببرد. آنگاه شرایط عمومی صحت قیاس را یادآور می‌شود و مصادره به مطلوب و خطاهای استدلال را توضیح می‌دهد و در بخشهای پایانی این رساله به روشنگری قواعد استقراء و تمثیل می‌پردازد.

1. Peloponnese
2. Analutika (Analytika)
3. Analytika Protera
4. Analutika hustera (Analytika Posteriora)

آنالوطیقای دوم نیز دو بخش دارد و در آنها دربارهٔ استدلال برهانی، یعنی قیاسی که مقدمات آن قضایای یقینی است، گفت وگو می‌شود. ارسطو در آنالوطیقای دوم نخست دربارهٔ ماهیت علم و شرایط و مقدمات آن و چگونگی ضرورت محمول برای موضوع سخن می‌گوید و خصوصیات «حد» و «تعریف» را که به گفتهٔ او به استدلال برهانی بستگی دارد، بررسی می‌کند. سپس از مبادی علوم برهانی یاد می‌کند و اصول موضوعه و متعارفه را روشن می‌سازدو ضمن برشمردن خطاهای قیاس، تفاوت دانش و پندار را توضیح می‌دهد.

در دورهٔ اسلامی، آنالوطیقای اول را تیادورُس[1] که تاکنون به درستی شناخته نشده است، به عربی ترجمه کرد و بعدها ابواسحق ابراهیم قُوَیری و ابوبِشر مَتّی بن یونس (د ۳۲۹ ق/۹۴۱ م) و ابویوسف یعقوب بن اسحق کِندی (د ح ۲۵۲ و ۲۶۰ ق/۸۶۶ و ۸۷۴ م) بر آن شرح و تفسیر نوشتند. آنالوطیقای دوم نیز ابتدا توسط اسحق بن حُنَین (د ۲۹۸ یا ۲۹۹ ق/ ۹۱۱ یا ۹۱۲ م) به سریانی درآمد. ابوبشر مَتّی ترجمهٔ وی را به عربی برگردانید و سپس قویری و کندی و فارابی (ح ۲۵۹ ـ ۳۳۹ ق /۸۷۳ ـ ۹۵۰ م) توضیحات و شروحی بر آن افزودند.

کتاب منطق ارسطو ۶ بخش دارد و آنالوطیقای اول و دوم، بخشهای سوم و چهارم آن محسوب می‌شود. فارابی در این باره می‌نویسد: جزء سوم شامل تبیین قیاس مطلق است و رساله‌ای که این جزء در آن است، آنالوطیقای اولی نام دارد که به معنای تحلیلاتِ بالعکس است. جزء چهارم مشتمل است بر تبیین برهان، آنچه برهان از آن تألیف می‌شود و لوازم آن، و رساله‌ای که این جزء در آن است آنالوطیقای ثانی خوانده می‌شود (ص ۱۰۵).

پس از آنکه پُرفوریوس (فُرفُورِیُوس)، فیلسوف نوافلاطونی سدهٔ ۳م، رسالهٔ *ایساغوجی* را نوشت و آن را مقدمهٔ باب مقولات گردانید، جای این بخشها تغییر کرد و از همین جاست که در کتب اسلامی آنالوطیقای اول و دوم، بخشهای چهارم و پنجم به شمار آمده است. در آثار فلاسفهٔ اسلامی آنالوطیقای اول به نامهای انالوطیقا الاولی، التحلیلات الاولی، تحلیل القیاس یا علم التحلیل خوانده شده است. همچنین آنالوطیقای دوم گاهی انالوطیقا الثانی، انالوطیقا الاخیرة، انالوطیقا الاواخر، التحلیلات الثانیة یا ابودیقطیقا (ابودقطیقا) نامیده شده است که معرب کلمهٔ یونانی آپودیکسیس[2] به معنای برهان است.

اکنون به محتوای این دو بخش در کتابهای منطقیون اسلامی نظری بیفکنیم. در این کتابها آنالوطیقای اول مربوط به مباحث عمومی قیاس است و شامل دو فن می‌شود: یکی دربارهٔ قیاس و دیگری در لواحق و عوارض آن. در قسمت اول، این مباحث مطرح می‌گردد: تعریف قیاس، اجزای تشکیل دهندهٔ قیاس، تقسیم قیاس به اقترانی و استثنائی متصل و منفصل، توضیح خصوصیات و نکات مربوط به هریک، اشکال چهارگانهٔ قیاس و شرایط هر شکل، شرایط عمومی انتاج شکلها و شرایط اختصاصی انتاج هریک از چهار شکل. در مبحث لواحق و عوارض قیاس، مطالبی ازقبیل: قیاسات مرکبه، قیاس دور، قیاس عکس، قیاس خلف، قیاس ضمیر، قیاس مساوات، قیاس دلیل، مصادره به مطلوب و سرانجام «تالیفاتی که شبیه بود به قیاس مانند استقراء و تمثیل» (نصیرالدین، ۳۳۰) به بحث گذارده می‌شود.

آنالوطیقای دوم به مبحث برهان مربوط می‌گردد و شامل دو فن است: یکی دربارهٔ «برهان» و دیگری دربارهٔ «حد». در قسمت اول، کیفیت اکتساب تصدیقات به وسیلهٔ برهان، تعریف برهان و مبادی و شرایط مقدمات آن بررسی می‌شود و سپس از برهان اِنّ و برهان لِمّ سخن به میان می‌آید. قسمت دوم شامل مباحث مربوط به نحوهٔ اکتساب تصورات تام از طریق «حد» و کیفیت مشارکت حد و برهان است.

مآخذ: ابن سینا، *الشفاء*، کتاب البرهان، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۹۵۶م، جم؛ همو، همان، کتاب القیاس، به کوشش سعید زاید، قاهره، ۱۹۶۴ جم؛ ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، بیروت، ۱۹۷۸ م، صص ۳۴۷ ـ ۳۴۸؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۳۱ ش، صص ۹۳، ۲۶۲؛ فارابی، ابونصر، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، به کوشش محسن مهدی، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۶، صص ۱۸۶ـ۴۴۳.

صمد موحد

آنْدره، تور[3] (۱۸۸۵ ـ ۱۹۴۷ م)، اسلام شناس لوتری مذهب سوئدی، استاد الهیات و اسقف شهر لینکوپینگ[4] در جنوب غربی استکهلم.

زندگی نامه: آندره در ونا[5] دیده به جهان گشود و در استکهلم درگذشت. تحصیلات عالی خود را در دانشگاه اوپسالا[6] (شهری در شمال باختری استکهلم) به پایان برد و در ۱۹۲۷ م به استادی رشتهٔ الهیات دانشگاه استکهلم برگزیده شد و پس از چندی در ۱۹۲۹ استاد دانشگاه اوپسالا شد. وی که خود یک روحانی بلند پایه و آگاه به معارف مسیحیت بود، پژوهشهایی دربارهٔ اسلام، زندگی حضرت محمد (ص) و عرفان اسلامی انجام داد و نکات نسبتاً تازه‌ای در این زمینه‌ها بر دانسته‌های پیشین افزود. (تقی زاده، ۹).

آثـار: آندره حاصل تحقیقات خود را در کتابها و مقالاتی چند منتشر کرده است که اهم آنها به شرح زیر است:

الف ـ کتابها: ۱. «گفتارهایی دربارهٔ کلیساهای نسطوریان در حیره و یمن و تأثیرات آنها در اسلام»، استکهلم، ۱۹۲۶ م (عقیقی، ۸۹۵/۳)؛ ۲. «زندگی و آیین محمد[7]» که پژوهشی است دربارهٔ زندگی پیامبر اسلام از کودکی تا پایان حیات. این کتاب دارای ۷ فصل است: عربستان در زمان پیامبر، کودکی پیامبر تا بعثت او، پیام دینی پیامبر،

1. Théodorus 2. Apodeixis 3. Andrae: Tor 4. Linkoping 5. Vena 6. Uppsala 7. *Mohammed, sein. Leben und sein Glaube.*

آیین و حقیقت وحی محمدی، درگیری با قریش، فرمانروایی در مدینه و شخصیت پیامبر. این اثر در ۱۹۳۲ م به آلمانی و در ۱۹۳۴ م به ایتالیایی ترجمه شد (عقیقی، ۸۹۵/۳)، و در ژوئیهٔ ۱۹۳۳ م فصل چهارم آن که توسط پرفسور ارتور جفری به انگلیسی برگردانده شده بود، در مجلهٔ «جهان اسلام» به چاپ رسید. در ۱۹۳۶ م همهٔ کتاب از روی ترجمهٔ آلمانی آن به انگلیسی ترجمه شد و در نیویورک به چاپ رسید. این ترجمه همراه تجدید نظرهایی در ۱۹۵۵ م و ۱۹۶۰ م در آمریکا تجدید چاپ شد. ۳. «صوفیان مسلمان»[1]، کتابی است دربارهٔ مشایخ صوفیه که هلمهارت کانوس کرده[2] ترجمهٔ آلمانی آن را در ۱۹۶۰ م در اشتوتگارت منتشر کرد. او در مقدمهٔ این کتاب اشاره می‌کند که هلموت ریتر (۱۸۹۲ - ۱۹۷۱ م)، اسلام‌شناس آلمانی در کتابی که به نام «دریای جان»[3] دربارهٔ افکار عطار نیشابوری و نقد آثار او نوشته، از این کتاب آندره استفاده برده است (ص 5).

ب. مقالات: ۱. «قصص مربوط به بعثت محمد»[4]؛ ۲. «کلمات قصار مشایخ صوفیه»[5]؛ ۳. «زهد و رهبانیت، مسألهٔ رابطهٔ مسیحیت و اسلام»[6] (این مقاله در نشریهٔ «جهان شرق» که به عنوان بزرگداشت خاور شناس سوئدی، کارل ویلهلم زترستین[7] (۱۸۶۶ - ۱۹۵۳ م) منتشر شد، به چاپ رسیده است. ۴. «محمد»[8] (پیرسون، I/54, 72, 75, 99).

مآخذ: تقی زاده، حسن، «تحقیقات علمای مغرب در باب ممالک شرقی»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، س ۳، شـ ۴، تیر ۱۳۳۵ ش؛ عقیقی، المستشرقون؛ نیز:

Andrae, Tor, *Islamische Mystiker*, translated by H. kanus - Credé, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgardt, 1960; d; *Mohammed, the Man and his Faith*, translated (from German) by Theophil Menzel, Harper and Row, New York, 1960; *Grand Larousse Encyclopedique*; Pearson, J.D., *Index Islamicus*, 1906-1955, London, 1979.

مجدالدین کیوانی

آنکارا، پایتخت جمهوری ترکیه، کرسی ایلِ (استان) آنکارا، پُر شهرستان‌ترین استان ترکیه، واقع در شمال قسمت مرکزی دشت آناتولی، ۲۰۰ کیلومتری جنوب دریای سیاه و حدود ۳۵۰ کیلومتری جنوب شرقی استانبول، خاستگاه تمدن کهنِ هیتی[9] و یکی از زیباترین شهرهای خاورمیانه.

وجه تسمیه: نام آنکارا از آغاز پیدایی این شهر تاکنون به شکلهای گوناگون اما نه چندان متفاوت، تلفظ و ضبط شده است. در زبانِ هیتی آنکووا[10] (*دائرة المعارف الاسلامیة*)؛ در یونانی و لاتین انکوره[11] (در «فرهنگ جغرافیایی جدید وبستر»[12]، تلفظ کلمهٔ اخیر به صورت اَنسیره ضبط شده است)؛ در متون فارسی به صورتهای انگوری، انگوریّه، أنقره (به پیروی از تلفظ عربی) و اخیراً آنکارا؛ در ترکی انگره[13]، انگورو[14]، آنگوری، انگوریه و آنگارا (İA, 438) و در عربی أنقره و أنقوریّه. یاقوت و ابوالفداء در زیر عنوان أنقره به انکوریه نیز اشاره کرده‌اند (*معجم البلدان*، ۲۷۱/۱، *تقویم البلدان*، ۳۸۰). در کتیبه‌های سلجوقی و بر سکه‌های ضرب شده در آنکارا نام این شهر همه جا آنکارا، در تاریخ ابن‌بی‌بی (صص ۲۱۴،۲۱۲،۴۷،۴۴،۵، و ۳۳۲) انکوریه و انگوریه و در آثار عصر ایلخانان، انگوریه (İA, I/443) و در منابع اخیر دوران عثمانی مانند *سیاحت‌نامه* و *جهان نما* انگوره و آنکارا ضبط شده است (همانجا). جغرافی‌نویسان قرون وسطی، ظاهراً با توجه به رشته کوههای اطراف شهر، گاه از آنکارا به عنوان ذات السَّلاسِل یاد کرده‌اند. در نوشته‌های قدیم غربی این شهر انگوری، انگوره و آنکاراس[15] خوانده شده است. سرانجام در ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۳ م، پس از اعلام جمهوریت در ترکیه، این شهر رسماً آنکارا نام گرفت.

در بارهٔ معنای لفظ آنکارا اقوال متفاوت است. احتمال داده شده است که این کلمه از واژهٔ سانسکریت آنکاس، به معنای درهم و برهم و شلوغ، مشتق شده باشد (همان، I/438). گروهی از لغت شناسان کهن، آنکارا را با واژهٔ یونانی‌انکورا[16] به معنای لنگر مرتبط می‌دانند و پاره‌ای از روایات افسانه‌آمیز نیز این ارتباط را تأیید می‌کنند: به گزارش پوسانیاس[17]، تاریخ نگار یونانی، آنکارا به دست میداس[18] پسر گوردیوس[19] بنیاد یافت. به گمان وی، لنگری که در معبد ژوپیتر وجود داشته توسط این شاهزاده کشف شده بود. آپولونیوس[20] مورخ کاریایی[21] می‌گوید در جنگ میان گُلها از یک سو و میتریدات (مهرداد)، پادشاه پونتوس، و آریوبرزن از سوی دیگر، بطلمیوس لشکری از مصریان به جنگ گُلها گسیل داشت. گُلها این لشکر را منهزم کردند و لنگرهای کشتیهای آنان را به نشانهٔ پیروزی با خود به همراه آوردند و در شهر خود که به همین مناسبت آن را آنکارا نامیدند، جای دادند (تکسیر، 479). اما حقیقت این است که آنکارا پیش از رویداد یاد شده (سدهٔ اول ق م) و حتی در زمان اسکندر، با همین نام وجود داشته است (همو، 480). برخی احتمال داده‌اند که لفظ آنکارا با واژهٔ فارسی انگور و انگوری (یعنی عِنَب) هم ریشه است و گروهی نیز آن را مأخوذ از کلمهٔ یونانی اغوریذا، به معنای غوره، یا انگوری و انگوریا، به معنای خیار، دانسته‌اند (*دائرة المعارف الاسلامیة*). برپایهٔ پژوهشهای انجام شده چنین به نظر می‌رسد که آنکارای امروزی بر جای آنکووا، شهر هیتیها، بنا شده باشد و بنابراین برخی نام آنکارا را دگرگون شدهٔ انکووای هیتی می‌دانند (İA, 438).

چهرهٔ طبیعی: آنکارا در ۳۸° و ۵۵َ عرض شمالی و ۳۲° و ۵۵َ طول شرقی، نزدیک به مرز شمالیِ فلات آناتولی‌مرکزی و بر کرانهٔ رود

---

1. *Islamische Mystiker*. 2. Helmhart Kanus - Credé 3. *Das Meer der Seele*. 4. "Die Legenden von der Berufung Mohammeds". 5. "Die Apophthegmen der sufischen Väter". 6. "Zuhd und Mönchtum zur Frage von den Beziehungen zwischen Christentum und Islam". 7. Karl Vilhelm Zettersteen 8. "Mahoma", *Rev. Occidente*, 1933, 41. 9. Hittite 10. Ankūwa, Ankūvā 11. Ancyra, Ancyre 12. WNGD 13. Angara 14. Engü rü 15. Ankaras 16. Ankyra 17. Pausanias 18. Midās 19. Gordius 20. Apollonius 21. Carie

آنکارا واقع است. در تقسیمات جغرافیایی قدیم، برخی آنکارا را از اقلیم چهارم (مستوفی، ۱۱۰) و گروهی دیگر مانند ابوالفداء از اقلیم پنجم دانسته‌اند (تقویم *البلدان*، ۳۸۰). رود آنکارا که در گذشته انگورو سویو نام داشته و از ۳ رود بنت درسی[1] (یا خَطیب سویا قایاش)، اینجه سو[2] و چبق سویو[3] تشکیل شده پس از طی ۱۸۴ کم و سیراب کردن جلگهٔ آنکارا به جانب شرق جریان می‌یابد و به رود بزرگ سکاریه[4]، (سَقاریه، صاغری) می‌ریزد (EI², I/509). آنکارا دقیقاً در مصب چُبُق سو یا چُبُق چای (مایر، II/231) بر دامنهٔ تپه‌ای از صخره‌های آذرین که از جنوب به شمال کشیده شده و حدود ۱۵۰ متر از فلات آناتولی ارتفاع دارد (WNGD, 53) گسترده است. ارتفاع آنکارا از سطح دریا در پایین‌ترین نقطهٔ شهر ۸۳۵ متر و در بالاترین ناحیه، بر فراز تپه‌ای که محل قلعهٔ آنکاراست، ۹۷۵ متر محاسبه شده است. شمال، جنوب و غرب شهر را رشته کوههایی فرا گرفته که بلندترین قلهٔ آن به نام اِلما داغی، با ۱۸۶۲ متر ارتفاع از سطح دریا، به طرف جنوب کشیده شده است (YA, I/511). آنکارای کهن بر ارتفاعات همین تپه سر برافراشته و باروهای آن تا پایین دامنهٔ تپه امتداد یافته است (تکسیر، 480). چون آنکارا را از چند سو کوههایی در میان گرفته هوایی نسبتاً خشک دارد. بیش‌ترین برف و باران این شهر در ماههای دی و بهمن می‌بارد. دی، با میانگین حداقل ۲°- سانتی‌گراد، سردترین و مرداد با میانگین حداکثر ۳۰°+ سانتی‌گراد، گرم‌ترین ماه سال در آنکاراست (بریتانیکا، I/925). میانگین درجه حرارت سالانهٔ آن ۱۱° سانتی‌گراد (پُل رو، ۱۶) و میانگین باران سالانه ۳۶۷ میلی‌متر است. بیش از ۹ درصد از زمینهای استان آنکارا به ویژه نواحی شمال و شمال غربی آن را جنگل پوشانده است (YTA, I/147). بنابراین می‌توان گفت که شهر آنکارا از پوشش گیاهی خوبی برخوردار نیست.

تاریخ: روشن نیست که آنکارا دقیقاً در چه زمانی بنیاد نهاده شده است ولی قرائن باستان‌شناختی نشان می‌دهد که زندگی در اطراف آنکارا با شکار و گردآوری خوراک آغاز گردیده است. در کنار آثار نوسنگی که در نزدیکی قلعهٔ آنکارا و رود چبق به دست آمده، نشانه‌هایی هم از دوران دیرینه سنگی در حوالی دانشکدهٔ کشاورزی آنکارا مشاهده شده است و این همه نشان دهندهٔ آن است که آغاز نوعی از فرهنگ اولیهٔ بشری که در آنکارا یافت شده به عصر حجر می‌رسد (همان، I/148؛ بریتانیکا، II/925). احتمال داده می‌شود که این شهر در هزارهٔ ۲ق م توسط اقوام هیتی بنیاد یافته باشد. این اقوام هند و اروپایی در اوایل هزارهٔ ۲ ق م از نواحی غرب به آناتولی راه یافتند، و در کرانه‌های رود هالیس (قزل ایرماق امروزی) جای گزیدند و با مردم محلی در آمیختند. در حدود ۱۶۰۰ق م حکومتهای کوچک محلی را که از قبل در منطقه وجود داشت، زیر نفوذ خود آوردند و آنها را متحد کردند و سرانجام ملت واحدی تشکیل دادند که پایتختشان هتوشاش[5] (بُغازکوی[6] امروزی) بود (آمریکانا، XIV/2986) توانِ امپراتوری هیتی در سدهٔ ۱۳ ق م به سستی گرایید تا اینکه سرانجام امپراتوری فریگیه[7] جای آن را در آناتولی مرکزی گرفت. پادشاهی فریگیان میان سالهای ۶۸۰-۶۷۰ ق م با حملهٔ کیمریان[8] نابود شد. این گروه جدید یکی از قبایل صحراگرد حوالی کریمه بودند که در حدود ۶۳۵ ق م بر آسیای صغیر دست یافتند («فرهنگ وبستر»[9]، I/406) و تا حدود ۶۲۰ ق م در این سرزمین فرمان راندند. از پی کیمریان لیدیاییها جای آنان را گرفتند (*آمریکانا*، XXII/22). پادشاهی لیدی هم به نوبهٔ خود در حدود ۵۴۶ق م به دست ایرانیان سرنگون شد. در ۳۳۴ ق م اسکندر مقدونی آنکارا را تسخیر کرد و پس از مرگ او این شهر نزدیک به نیم قرن در تصرف سلوکیان بود. در دهه‌های نخستین سدهٔ ۳ق م اقوامی که در تاریخ به گالاتها[10] و تکتوساژها[11] معروفند از شبه جزیره بالکان به داخل آناتولی راه یافتند و با فریگیان و یونانیان در آمیختند و تا پایان همین قرن در آناتولی مرکزی ساکن شدند. و با نیرومند شدن این اقوام مهاجر، آنکارا به پایتختی برگزیده شد (IA, I/440). پاره‌ای منابع مانند *دائرة المعارف اسلام*، گالاتها را از قوم تکتوساژ دانسته‌اند و پاره‌ای دیگر مانند *بریتانیکا* از تکتوساژها به عنوان قبیله‌ای از گالاتیا یاد کرده‌اند. و نیز برخی دیگر گالاتها را متشکل از ۳ گروه دانسته‌اند که از میان آنها تکتوساژها آنکارا را به پایتختی برگزیدند (İA، همانجا). بعید نیست که گالاتیا و تکتوساژ نام دو قوم هم نژاد مهاجر بوده است که با قوم سومی مشترکاً فدراسیون گونه‌ای در این منطقه تشکیل دادند، ولی در این میان نام گالاتیا، به دلایلی، کُلیّت و برجستگی بیش‌تری در تاریخ یافته است. بنابر گزارش تکسیر در زمان امپراتوری نِرون آنکارا عنوان متروپول گرفت و ساکنان آن تکتوساژ نامیده شدند (ص ۴۸۰). گالاتها یا گالاتیاییها که در میان اعراب به غلاطیه معروفند بر تپه‌ای به ارتفاع ۱۲۰ متر قلعه‌ای بنا کردند که قلعهٔ کنونی آنکارا برپایه‌های همان قلعه نهاده شده است (مایر، II/231). شاهزاده‌ای از همین گالاتها معبدی به نام اُگُستوم در آنکارا بنا کرد. آثار بازماندهٔ این معبد حکایت از هنر پیشرفتهٔ گالاتها در آن زمان دارد (تکسیر، 481). پس از چیره شدن پرگاموم[12] یا پرگاموس[13] برگالاتها آنکارا یک چند نیز بخشی از این پادشاهی شد (*آمریکانا*، XXI/582). در ۹۰ق م آنکارا به دست میتریدات (مهرداد) ششم جزو قلمرو پادشاهی پونتوس[14] (واقع در شمال غربی آسیای صغیر، برکرانهٔ دریای سیاه، میان ارمنستان و رود هالیس) گردید (مایر، II/231) و سرانجام پس از خودکشی میتریدات (۶۶ق م) والحاق پونتوس به امپراتوری روم، آنکارا نیز به دست اگوستوس امپراتور روم، جزو قلمرو روم گردید. در ۲۵ق م که پادشاهی در حال اضمحلال گالاتیا به انضمام پیسیدیا و قسمتهایی از

1. Bent Deresi 2. Ince su 3. çubuk Suyu 4. Sakarya 5. Hattushash 6. Borğazkoy 7. Phrygia 8. Kimmerian 9. *Webster's Thirrd...* 10. Galatian 11. Tectosage 12. Pergamum 13. Pergamus 14. Pontus

لیکائونیا[1] و با همان نام گالاتیا یکی از ایالات روم گردید، آنکارا به عنوان کرسی آن ایالت تعیین شد (آمریکانا، XII/232) و به افتخار امپراتور روم لقب «سباست» (بزرگ و باشکوه) یافت (تکسیر، 480). پس از تجزیهٔ امپراتوری روم به شرقی و غربی، آنکارا جزو روم شرقی یا بیزانس شد (YTA, II/148). در ۶۲۰م خسروپرویز ساسانی در یکی از لشکرکشیهایش به آسیای صغیر بر آنکارا دست یافت، لیکن پس از تحمل شکستی در نزدیکی نینوا (۶ق/۶۲۷م) ناگزیر به ترک آناتولی شد (بریتانیکا، I/925). در عهد خلافت عباسیان، آنکارا چندبار از سوی اعراب دستخوش هجوم و غارت و ویرانی شد. در زمان مهدی خلیفهٔ عباسی (خلافت: ۱۵۸ ـ ۱۶۹ق/۷۷۵ـ۷۸۵م) کشمکشهایی میان او و رومیان در آسیای صغیر رخ داد و عباس بن‌محمد از جانب مهدی به قصد جهاد تا أنقره پیش رفت (یعقوبی، ۴۰۴/۲). در ۱۹۱ق/۸۰۶م هارون‌الرشید (خلافت: ۱۷۰ ـ ۱۹۳ق/۷۸۶ ـ ۸۰۹م) شهر را محاصره و یغما کرد (EI², I/510). به گزارش طبری عبدالملک بن صالح فاتح انقره بود (۶۴۶/۱۰). او بر دروازهٔ آنکارا کتیبه‌ای به زبان یونانی دید. مترجم او به فرمان وی متن یونانی را که حاوی نکاتی پندآموز بود، به عربی برگرداند و به نظر هارون‌الرشید رساند (قزوینی، ۵۰۶). ابوجعفر عبدالله مأمون (خلافت: ۱۹۸ ـ ۲۱۸ق/۸۱۴ ـ ۸۳۳م) در محرم ۲۱۵ق/ فوریهٔ ۸۳۰م انقره را نیمی با صلح و نیمی با شمشیر گشود و آن را ویران کرد (یعقوبی، ۴۶۵/۲). المعتصم بالله (خلافت: ۲۱۸ ـ ۲۲۷ق/۸۳۳ ـ ۸۴۲م) نیز در ۲۲۴ق/۸۳۸م کار مأمون را تکرار کرد و به گفتهٔ حسین بن‌ضحاک شاعر، لَم تبق مِن أنقِرَة نَقْرَةً (ابن خردادبه، ۱۰۱). به گزارش زکریا قزوینی، معتصم پس از ویران کردن انقره دو لنگه درِ آهنی که بر دروازهٔ شهر بود، به بغداد برد. این درِ عریض و طویل در زمان قزوینی در قسمت باب العامّة، دری از درهای دارالخلافه بوده است (ص ۵۰۶).

در ۲۵۷ق/۸۷۱م شهر دستخوش تاراج پالیسینها[2] یا بیالقه (فرقه‌ای مسیحی معتقد به نوعی ثنویت خدا که نخستین بار در سدهٔ ۷م در قلمرو امپراتوری بیزانس ظهور کردند) شد و در ۳۱۹ق/۹۳۱م در معرض تهدیدهای اعراب طرسوس واقع گردید (EI²، همانجا).

در حدود سال ۴۶۳ ق/۱۰۷۱م، الب ارسلان سلجوقی پس از شکست دادن رومانس چهارم در حوالی شهر ملازگرد، آنکارا را زیر سیطرهٔ خود آورد و در نخستین جنگ صلیبی (۴۸۸ ـ ۴۹۲ ق / ۱۰۹۵ ـ ۱۰۹۹م) امپراتور بیزانس، ریموند چهارم شهر را از سلجوقیان بازپس گرفت، ولی دیری نپایید که شهر دوباره به دست آنان افتاد. ترکان سلجوقی بر سر تحکیم قدرت در آنکارا مدتها میان خود زد و خورد داشتند. یک چند سلجوقیان و آنگاه در ۵۲۱ ق / ۱۱۲۷م امرای سلسله دانشمندیه (حکـ ح ۴۵۵ ـ ۵۶۷ ق / ۱۰۶۳ ـ ۱۱۷۲م) و باز، پس از درگذشت محمد ثانی بن غازی امیر دانشمندی (۵۳۷ ق /۱۱۴۲م) سلجوقیان بر آنکارا دست یافتند (رایس، 60 - 58; EI²، همانجا). سلاجقه به آنکارا به‌مثابهٔ قلعهٔ نظامی استواری توجه داشتند و پیوسته برج و باروی آن را تعمیر و بازسازی می‌کردند (İA, I/442). زمانی که عزالدین قلج ارسلان دوم (حکـ ۵۵۱ ـ ۵۸۴ق / ۱۱۵۶ ـ ۱۱۸۸م) در عهد پیری متصرفات خویش را میان ۱۱ فرزندش تقسیم کرد، آنکارا به محیی الدین مسعود شاه رسید (ابن‌بی‌بی، ۵)، لیکن پسر دیگر قلج ارسلان، رکن‌الدین سلیمان (حکـ ۵۹۲ ـ ۶۰۰ق / ۱۱۹۶ ـ ۱۲۰۳م) امیر توقات، او را در جنگی شکست داد و بکشت و آنکارا را متصرف گشت (رایس، 66). چون نوبت سلطنت به عزالدین کیکاوس اول (حکـ ۶۰۸ ـ ۶۱۶ ق / ۱۲۱۱ ـ ۱۲۱۹م) رسید، برادر کهترش، علاءالدین کیقباد بر او شورید و قلعهٔ آنکارا را به تصرف خود درآورد، ولی پس از یک سال که در محاصرهٔ سخت سپاهیان عزالدین گذراند، ناگزیر تسلیم شد و قلعهٔ آنکارا باز به دست عزالدین افتاد (ابن‌بی‌بی، ۴۸ ـ ۵۰). پس از مرگ عزالدین، علاءالدین که در مَلَطیه به حال تبعید به سر می‌برد، به پادشاهی انتخاب شد. در دوران سلطنت او (۶۱۶ ـ ۶۳۴ ق / ۱۲۱۹ ـ ۱۲۳۶م) که از درخشان‌ترین ادوار سلجوقیان روم به شمار می‌آید، آنکارا از حالت یک شهر مرزی بیرون آمد. پل معروف به «آق کوپرو» بر رودخانهٔ آنکارا، که تا روزگار ما برجای است، در عهد همین پادشاه بنا شد (İA، همانجا). بعضی از شاهان کم اهمیت‌تر سلجوقی سکه‌های خود را در آنکارا ضرب کرده‌اند (رایس، 110). غیاث‌الدین کیخسرو دوم (حکـ ۶۳۶ ـ ۶۴۴ ق / ۱۲۳۶ ـ ۱۲۴۶م) که وارث امپراتوری باشکوه و نیرومندی بود، به زودی در معرض تهدیدهای مغولان قرار گرفت. گرچه مدتی در مقابل حملهٔ آنان ایستادگی کرد و چندی در قلعهٔ آنکارا مستقر شد (İA، همانجا) ولی چون قلمرو سلطنتش دستخوش هرج و مرج و وحشت زدگی در برابر مغولان شده بود، دست از مقاومت برداشت و از ۶۴۱ ق / ۱۲۴۳م فرمان مغولان را گردن نهاد و از سوی هولاکو، دستور یافت که آرامش را به آناتولی بازگرداند (رایس، 76). هرچند کیکاوس دوم (۶۴۴ ـ ۶۸۲ ق / ۱۲۴۶ ـ ۱۲۸۳م)، فرزند کیخسرو دوم، به تعمیر برج و باروی آنکارا همت گماشت، لیکن ستارهٔ اقبال سلاجقهٔ روم در حال فرو رفتن بود. آنان روز به روز قدرت و شکوه خود را از دست می‌دادند. در این ایام گرچه به ظاهر امیران سلجوقی فرمان می‌راندند، ولی قدرت واقعی در دست سازمانی متنفذ از بازرگانان توانگر و رؤسای اصناف به نام جماعت آخیان بود. سوداگران و ارباب حِرَف می‌توانستند از رهگذر این سازمان اِعمال نفوذ بسیار کنند. اخیان که احتمالاً از طریقت فتوت بغداد منشعب شده بودند، پس از ورود به آناتولی به فعالیتهای صنعتی و تجارتی پرداختند و رفته رفته صاحب نفوذ و اقتدار شدند به گونه‌ای که به شاهان سلجوقی چندان وقعی نمی‌نهادند و بیش‌تر از حکمرانان مغول فرمان می‌بردند (İA، همانجا). از شخصیتهای معروف اخیان، اخی شرف‌الدین (د ۷۵۱ ق / ۱۳۵۰م) بود که ظاهراً برجسته‌ترین شخصیت زمان خود بود. پس از برافتادن ایلخانان که آنکارا بخشی از

1. Lycaonia 2. Paulician

متصرفات علاءالدین اِرتنا، امیر سیواس، و جانشینان او شد، فرقهٔ اخیان همچنان قدرت خود را حفظ کردند. در واقع می‌توان گفت که تسلط ایلخانان و ارتنائیان بر آنکارا اشغالی نظامی و به منظور گرفتن مالیات بوده است و الا این اخیان بودند که قدرت واقعی را در دست داشتند (EI², همانجا).

دورهٔ عثمانی: به موجب پاره‌ای از گزارشها، آنکارا نخستین بار در ۷۵۵ ق / ۱۳۵۴ م در زمان اورخان (حک ۷۲۶ - ۷۶۰ ق / ۱۳۲۶ - ۱۳۵۹م) و فرزندش سلیمان پاشا به تصرف عثمانیان درآمد، اما وقایع نگاران عثمانی خود ذکری از این مطلب نمی‌کنند. بنابراین اگر چنین اشغالی رخ داده باشد بایست موقتی بوده باشد و در این صورت می‌توان گفت که آنکارا ابتدا در ۷۵۵ ق / ۱۳۵۴م و سپس در ۷۶۲ ق / ۱۳۶۱م به دست عثمانیان افتاده است (همانجا). بنابراین از آغاز سلطنت مراد اول (حک ۷۶۱ - ۷۹۱ ق / ۱۳۶۰ - ۱۳۸۹م) آنکارا یکی از شهرهای عثمانی شد (فریدبک، ۱۲۹). در آن زمان شهر در قبضهٔ قدرت اَخیان بود. اینان گرچه ناگزیر شدند شهر را به مرادبیک واگذارند، ولی گویا تا اواخر سدهٔ ۸ ق / ۱۴م همچنان در آنکارا صاحب نفوذ بودند (EI², همانجا).

به دنبال جنگ تاریخی آنکارا (۱۹ ذیحجه ۸۰۴ ق / ۲۰ ژوئیه ۱۴۰۲م) میان عثمانیان و لشکریان تاتار در چُبُق اُواسی (شمال آنکارا) و اسیر شدن ایلدرم بایزید عثمانی و قتل هزاران نفر از سپاهیان دو طرف، این شهر به تصرف تیمور گورکانی در آمد (پرادین، 495). پس از مرگ بایزید و عزیمت امیرتیمور از آسیای صغیر، آنکارا جزو قلمرو محمد چلبی یکی از پسران ایلدرم شد، ولی او برای دفاع از این شهر مجبور گردید که چند بار برضد برادرانش به نبرد برخیزد (İA, I/444).

در روزگاری که عثمانیها قلمرو خود را به ایالاتی تقسیم کردند، آنکارا مرکز ایالت بزرگ آناتولی انتخاب شد. چندی بعد شهر کوتاهیه این نقش را بر عهده گرفت و آنکارا کرسی لِوا یا سَنْجَق عَموریه (آموریوم باستان)، واقع در جنوب غربی آنکارا، گردید. به موجب قانون جمادی الثانی ۱۲۸۱ ق / نوامبر ۱۸۶۴م، این شهر به عنوان مرکز ولایتی برگزیده شد که سنجقهای آن: آنکارا، یوزغاد، قیرشهری و قیصریه بودند. سنجق آنکارا خود شامل قضاهای: آنکارا، آیاش، بالا، زیر، بک بازاری، چبق آباد، حَیمانَه، سِفریحصار[1]، میخالججق، نعللوخان و یَبان‌آباد بود. قضای انقره خود به ۱۸ ناحیه تقسیم می‌شد (قاموس اعلام). بر اثر جنگهای بالکان (۱۳۳۰-۱۳۳۱ق / ۱۹۱۲-۱۹۱۳م) که متصرفات عثمانیها در شبه‌جزیرهٔ بالکان، معروف به روملی[2] یا روملیا، یکی بعد از دیگری از دست رفت و مرزهای غربی این امپراتوری عظیم تا ۲۰۰ کیلومتری استانبول رسید، این شهر در برابر حملات احتمالی بیگانگان آسیب‌پذیر شد. بنابراین، اندیشهٔ انتقال پایتخت عثمانی به یکی از نقاط داخلی آناتولی که مصون از تجاوز دشمنان باشد بیش از پیش قوت گرفت، لیکن به سبب جاذبه‌ای که استانبول داشت دولتمردان عثمانی این اندیشه را چندان جدی نمی‌گرفتند. اما در بهار ۱۳۳۳ق / ۱۹۱۵م که چَناق قلعه (داردانل) از سوی نیروهای دریایی انگلیس و فرانسه اشغال شد (İA, I/447) ضرورت انتخاب نقطه‌ای دیگر به عنوان پایتخت بیش‌تر احساس شد. با اینکه آنکارا هیچگاه برای این مقصود در نظر گرفته نشده بود، لیکن بنا به ملاحظات جغرافیایی و تاریخی توجه دولتمردان را به خود جلب کرد، زیرا اولاً آنکارا از لحاظ جغرافیایی در مرکز کشور قرار داشت، ثانیاً تصور می‌رفت که فاصله‌اش از کرانه‌های دریا آن را در برابر حملات خارجی محفوظ نگه می‌دارد، ثالثاً چون قطع پیوند کامل با امپراتوری عثمانی ضروری به نظر می‌آمد، این شهر برای پایتختی در نظر گرفته شد (NCE, 253).

در دههٔ دوم سدهٔ ۲۰ که ملیّون ترک سرگرم تلاش برای ایجاد وحدت و نجات کشور خود از نیروهای اشغالگر بودند، مصطفی کمال پاشا که اوضاع را در آنکارا برای هماهنگ کردن فعالیتهای سازمانهای ملی مناسب‌تر می‌دید، در ربیع‌الآخر ۱۳۳۸ق / دسامبر ۱۹۱۹م به این شهر رفت. چند ماه بعد در شعبان ۱۳۳۸ق / ۲۳ آوریل ۱۹۲۰م مجلس بزرگ ملی به عنوان تنها نمایندهٔ ملت ترک در آنکارا تشکیل جلسه داد و از این تاریخ به بعد مبارزات ملی سراسر آناتولی از آنکارا رهبری می‌شد («سالنامهٔ ترکیه»[3] İA, I/448; 18, 19). به دنبال طرد بیگانگان از خاک ترکیه در صفر ۱۳۴۱ق / سپتامبر ۱۹۲۲م لغو امپراتوری ۶۳۱ سالهٔ عثمانی در ربیع‌الآخر ۱۳۴۱ق / نوامبر ۱۹۲۲م و اعلام جمهوری ترکیه در ربیع‌الاول ۱۳۴۱ق / اکتبر ۱۹۲۳م به موجب قانونی که در همین تاریخ اخیر به تصویب رسید، آنکارا رسماً به پایتختی جمهوری نوپای ترکیه انتخاب شد و در هفتهٔ بعد شکل امروزین حکومت ترکیه در این شهر بنیاد نهاده شد.

آنکارای کهن و آنکارای نو: آنکارای امروزی را دو بخش کهن و نو تشکیل می‌دهد. آنکارای کهن بخشی از شهر است که گرداگرد ارگ و باروی قدیمی آنکارا گسترده شده است. اصلی‌ترین نقطهٔ آنکارای کهن قلعه‌ای است که بنای فعلی آن به دوران بیزانسیها برمی‌گردد، لیکن احتمال داده می‌شود که پیش از این تاریخ هم در این نقطه برج و بارویی وجود داشته است. قلعهٔ آنکارا یکی از استوارترین دژهای آسیا به‌شمار می‌رفته که دو بخش درونی و بیرونی داشته و بر فراز تپه‌ای مشرف بر شهر واقع بوده است (تکسیر، 489). بخش درونی آن مستطیل شکل و مساحتی در حدود ۵۰٬۰۰۰ م۲ را دربر می‌گرفته است (İA, I/449). نزدیک به ۱۵ برج از ۲۰ برج قلعهٔ بیرونی و نیز بخشهای مهمی از باروهای میان برجها تا به امروز سالم مانده است (همانجا). محله‌های میان باروهای قلعهٔ اندرونی و قلعهٔ بیرونی دارای خانه‌های قدیمی و یک طبقه است. محله‌ای که در سمت غربی قلعه اندرونی قرار داشت، در آتش‌سوزی ۱۳۳۵ق / ۱۹۱۷م سوخت و اکنون به فضای سبز تبدیل شده است (همانجا). در سالهای اخیر

1. Sivrihisar. 2. Rumeli 3. *Turkey Yearbook, 1983.*

ساختمانهای جدید نیز به داخل قلعهٔ آنکارا راه یافته و بسیاری از خانه‌های قدیمی ویران یا نوسازی شده است. بخش قدیمی آنکارا یا اولوس، با کوچه‌های تنگ و پرپیچ و خم، خانه‌های خشتی و آثار باستانی بسیار، در قلب آنکارای بزرگ واقع است و تا حدود اواسط سدهٔ ۲۰ نزدیک به سه پنجم کل جمعیت پایتخت را در خود جای می‌داد (همانجا). مرکز تجاری آنکارا در این بخش از شهر قرار دارد.

در زمانی که آنکارا به پایتختی برگزیده شد، این شهر از هرگونه امکانات رفاهی بی‌بهره و دچار کم‌آبی و عوارض ناشی از باتلاقهای آلوده مانند بیماری مالاریا بود. افزایش سریع جمعیت آنکارا و متمرکز شدن بسیاری از فعالیتهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در این شهر، موجب پاره‌ای بی‌نظمیها و شتابزدگی در کارهای عمرانی شد، لیکن پس از ۱۳۴۷ق / ۱۹۲۸م، گسترش و عمران آنکارا طبق نقشه‌ای که هرمان یانسن، معمار زبردست آلمانی (۱۸۶۹-۱۹۴۵م) آن را ابتکار و ارائه کرد با برنامهٔ منظمی پیش رفت. با احداث خیابانهای وسیع و پردرخت، ساختمانهای بلند و باشکوه مانند میدان اولوس که مهم‌ترین مرکز فعالیت در آنکاراست، محله‌های مسکونی جدید، مراکز فرهنگی، مدارس متعدد، مجتمعهای صنعتی، خطوط اتوبوسرانی و فرودگاه اسنبوغا[1]، و چندی بعد با ایجاد تئاتر شهر و ساختمان مجمع ملی در ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م، آنکارا رفته‌رفته سیمای امروزی خود را به دست آورد. آنکارای جدید به خلاف استانبول که بیش‌تر حال و هوای اروپایی دارد، شهری است اساساً ترکی که با الهام گرفتن از اندیشه و تخیل ترکی به وجود آمده است، زیرا تمام آن با استفاده از منابع ترکی ساخته شده و از هیچ سرمایه و مادهٔ خارجی استفاده نشده است («ژورنال جغرافیایی»[2]، 27-26). در تصور ترکها، شهر جدید آنکارا مرکز تمدن جدید است همان گونه که بُغازکوی، در ۱۵۲ کیلومتری شرق آنکارا مرکز نخستین تمدن عظیم ترکیه یعنی تمدن هیتی است (همانجا). آنکارای جدید نمونهٔ کاملی است از هنر شهرسازی جدید که با آنکارای کهن در تضاد کامل است. هرچند در طرح اولیهٔ آن که به دست یانسن پیشنهاد شد، حفظ ویژگیهای قدیمی در آن پیش‌بینی شده بود، ولی افزایش بی‌رویهٔ جمعیت مانع تحقق این طرح به مفهوم واقعی گردید (YTA, I/148). فشار جمعیت روزافزون و در نتیجه گسترش بی‌قوارهٔ شهر، موجب شده که به موازات احداث محله‌های جدید و ساختمانهای باشکوه، آلونک‌نشینی نیز افزایش یابد. یکی از محلات جدید آنکارا شهرک ینی شهر است که در ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م در جنوب شهر قدیمی آنکارا آغاز و به تدریج گسترش یافت. مسألهٔ حاد و همیشگی آنکارا کمبود آب بود که ازدیاد جمعیت روزبه‌روز بر شدت آن می‌افزود. گرچه با احداث سدی عظیم بر رود چبق یا چبق‌چای، در ۱۲ کیلومتری شمال آنکارا، از حدت مشکل کم‌آبی کاسته شده، اما این مشکل هنوز به کلی از میان نرفته است. سد زیبای چبق به ارتفاع ۶۸ متر و عرض ۲۰۰ متر با مخزن آبی به طول ۷ کم و به گنجایش ۱۳/۵ میلیون م ۳ در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۷-۱۳۵۵ق / ۱۹۲۸-۱۹۳۶م ساخته شد (İA, I/448). در ساختن سد، باغها، فضاهای سبز و جنگل‌کاری کرانه‌های مخزن آب به جنبه‌های هنری و زیباشناختی نیز توجه کامل شده است. منطقهٔ سد چبق یکی از پرجاذبه‌ترین مراکز جهانگردی ترکیه است.

جمعیت: تا پیش از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م) آنکارا شهر کوچکی بود و بنابر گزارشی در ۱۳۰۷ق / ۱۸۹۰م میان ۲۵ تا ۳۰ هزار نفر جمعیت داشت که حدود یک چهارم آنان مسیحی بودند (İA, I/445). آمار زیر آهنگ رشد سریع جمعیت آنکارا را در فاصلهٔ سالهای ۱۹۱۹-۱۹۸۰م نشان می‌دهد:

رشد جمعیت

سال سرشماری	شمار جمعیت	مأخذ اطلاع
۱۹۱۹	۲۵'۰۰۰ تا ۳۰'۰۰۰	(بریتانیکا)
۱۹۲۷	۷۵'۰۰۰	(مایر)
۱۹۳۵	۱۲۳'۰۰۰	(مایر)
۱۹۴۵	۲۲۷'۰۰۰	(مایر)
۱۹۵۰	۲۸۸'۰۰۰	(مایر)
۱۹۵۵	۴۵۳'۱۵۱	(EI^2)
۱۹۶۰	۶۵۰'۰۰۰	(EI^2)
۱۹۶۵	۹۰۲'۰۰۰	(EI^2)
۱۹۷۰	۱'۱۶۲'۰۰۰	(«فرهنگ جغرافیایی جدید وبستر»)
۱۹۷۵	۱'۷۰۱'۰۰۴	(«سالنامهٔ ترکیه»)
۱۹۸۰	۱'۸۷۷'۷۵۵	(«سالنامهٔ ترکیه»)

(رقم اخیر، جمعیت بخش مرکزی آنکارا و محلات آلتین داغ، جنقیه و ینی محله است).

درصد افزایش جمعیت، طبق سرشماری ۱۹۸۰ م ۱۹/۷۷ بوده است («سالنامه ترکیه»، 37/43). در حال حاضر، آنکارا در میان شهرهای ترکیه، از لحاظ کثرت جمعیت، پس از استانبول و پیش از ازمیر قرار دارد. تراکم جمعیت در بخشهای مرکزی آنکارا در ۱۹۷۰ م حدود ۴۲۴ نفر در کمـ ۲ بود در حالی که در همان سال تراکم جمعیت در کل ایالت آنکارا در حدود ۶۵/۵ نفر بوده است (بریتانیکا، I/926). تراکم جمعیت در محلات مختلف آنکارا نیز متفاوت است: در آلتین داغ ۱۹۰۱، در چنقیه ۵۲۹، در ینی محله ۲۴۴، ولی در ایاش ۱۵، در بالا و نعللوخان ۱۷ و در بک بازاری ۲۱ نفر در کمـ ۲ است (YTA, II/147). حدود دوسوم جمعیت کل ایالت آنکارا (۲'۸۵۴'۶۸۹ نفر) در شهر آنکارا زندگی می‌کنند.

نژاد و دین: بیش‌تر ساکنان شهر، ترک نژادند با اقلیت قابل ملاحظه‌ای ارمنی. از ۱۱۴۸ - ۱۲۶۶ ق/ ۱۷۳۵ - ۱۸۵۰ م این شهر اسقف نشین ارمنیان بود (مایر، II/232). بنابر ادعای خود ارامنه، نژاد بخشی از آنها به گالاتها (غلاطیه) یعنی فرانسویان قدیم، می‌رسد (رکلو، 574). در گذشته گروهی یونانی نیز در این شهر اقامت داشتند

1. Esenboğa 2. *Geographical Journal*.

(تکسیر، 490). پاره‌ای گزارشهای تاریخی حکایت از این دارد که زمانی گروهی از عربها نیز در آنکارا، یا در حوالی آن ساکن بوده‌اند. اینان از قبیلهٔ اياد (از نسل مَعَد بن عدنان) بودند که از تهامه به عراق کوچیده بودند و پس از آنکه در زمان خسرو انوشیروان، به جنگ با ایرانیان برخاستند و از عراق رانده شدند در سرزمینهایی میان شام و جزیره (در شمال عراق) و روم پراکنده گردیدند (کحاله،۵۳). نویسندهٔ *مراصد الاطلاع* تصریح دارد که قبیلهٔ اياد، پس از آنکه کسری انوشیروان آنها را نفی بلد کرد، به انکوریه وارد شدند (بغدادی، ۱۲۶).اما اگر چنین اتفاقی هم در تاریخ رخ داده باشد، ظاهراً ردپایی از عربهای یاد شده به چشم نمی‌خورد. ۹۸٪ از ساکنان آنکارا بر آیین اسلامند. جامعهٔ مسیحیان آنکارا که یکی از کهن‌ترین جماعتهای مسیحی‌اند در ۵۱ م به دست پولُس حواری که از انکورهٔ آن زمان دیدن می‌کرد در این شهر تشکیل گردیده است (EI²/I/510). این اقلیت که ۲٪ از کل جمعیت شهر را تشکیل می‌دهند گریگوری، کاتولیک یا از پیروان کلیسای ارتدکس یونانند. علاوه بر ترکی که زبان مادری بیش‌تر مردم است، زبانهای کُردی، آلبانیایی و عربی نیز زبان مادری گروههایی از مردم آنکاراست (بریتانیکا، I/926).

صنعت: فعالیتهای صنعتی آنکارا در جنب اعتبار سیاسی ـ اداری آن جلوهٔ کمتری دارد. با وجود این، صنایع این شهر با آهنگی پیوسته و فزاینده در حال گسترش بوده است. در ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م صنایع آنکارا از صنایع بندر ازمیر پیشی گرفت و اکنون بزرگ‌ترین شهر صنعتی ترکیه پس از استانبول به شمار می‌رود. آنکارا افزون بر صنایع شیمیایی و تراکتورسازی، دارای کارخانه‌های تولید آرد، شکر، ماکارونی، بیسکویت، شیر، سیمان، مصالح ساختمانی و وسایل خانگی است (همانجا؛ YTA,II/148). نخ انقره و بافته‌های آن که از پشم بز آنکارا به دست می‌آید، دارای شهرت جهانی و ارزش اقتصادی است. در گذشته که بازار تجارت بافته‌های این نوع پشم ـــ که به تیفتیک معروف است ـــ رواجی داشت، صدها دستگاه بافندگی در آنکارا و حوالی آن کار می‌کرد و هزاران نفر کارگر در آنها به بافندگی سرگرم بودند. لیکن از میانه‌های سدهٔ ۱۹ م که کارگاههای تیفتیک بافی رفته‌رفته از رونق افتاد این نوع پشم به صورت خام صادر می‌گردد (İA,I/452).

ارتباطات: آنکارا از نظر جاده‌های مواصلاتی یکی از پیشرفته‌ترین شهرهای ترکیه است. این شهر درمسیر راههای زمینی آسیا ـ اروپاست. به واسطهٔ راههای آهن و جاده‌های ماشین رو به دریای سیاه، شرق و جنوب و نقاط دیگر ترکیه در ارتباط است. راه‌آهن نخستین بار در ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۲ م به آنکارا پیوست (بریتانیکا، I/925). آنکارا از طریق راه‌آهن به قیصریه، مرکز پنبه، سیواس در شرق آنکارا، توقات، آماسیه و سرانجام به سامسون در ساحل دریای سیاه متصل می‌شود. دنبالهٔ همین راه‌آهن است که از سیواس به ملطیه، سپس به قُطور و سرانجام به مرز ایران منتهی می‌شود. همچنین آنکارا به وسیلهٔ راه‌آهن به کربوک[1]، مرکز فولاد و آهن در شمال آنکارا، و بندر زونگولداک[2] در ساحل دریای سیاه می‌پیوندد (*آمریکانا*، XXVII/187). «آنکارا اکسپرس» که بخشی از راه‌آهن قدیمی آناتولی ـ بغداد است، قاهره را به لندن وصل می‌کند (همانجا). افزون بر این، شهر آنکارا به وسیلهٔ راه‌آهن با ایستگاه حیدرپاشا بر کرانهٔ آسیایی بوسفور، با استانبول مرتبط شده است (EI², I/511) و در مسیر خط آهن اسکی شهر ـ قیصریه قرار دارد (مایر، II/231). بزرگ راه جدیدی ایـن شهر را از طریق بولو[3] به استانبول متصل کرده است. به دنبال تأسیس «خطوط هوایی دولتی» در ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م نخستین پروازهای میان آنکارا، اسکی شهر و استانبول آغاز گردید («سالنامهٔ ترکیه» 335). فرودگاه بین‌المللی آنکارا این شهر را از راه هوا به همه کشورهای جهان پیوند داده است.

به اعتبار اهمیت سیاسی ـ اداری آنکارا به عنوان پایتخت، طبعاً ادارات مرکزی بسیاری از رسانه‌های گروهی در آنکارا مستقر است. از آن جمله‌اند: «بنگاه رادیو و تلویزیون ترکیه» (ت ـ ر ـ ت)، روزنامه‌های سراسری (علاوه بر روزنامه‌های محلی به ترکی و زبانهای خارجی)، «خبرگزاری آناتولی»، «خبرگزاری آنکارا»، «خبرگزاری تلویزیونی» (آ ـ و ـ آ) ـــ که مخصوصاً برنامه‌هایی برای کشورهای بیگانه پخش می‌کند ـــ، «خبرگزاری فیلمافیلم» (تأمین کنندهٔ فیلمهای خبری برای نزدیک به ۱۰۰ کشور خارجی)، «خبرگزاری ملی مطبوعات» و غیره («سالنامه ترکیه»، 488,489). رادیو آنکارا که در ۱۳۴۶ ق/ ۱۹۲۷ م بنیاد گذاشته شد، افزون بر برنامه‌های عادی ترکی، برنامه‌هایی نیز به ۱۴ زبان برای داخل کشور و برنامه‌هایی به ترکی برای کارگران ترک در اروپا پخش می‌کند. در ۱۹۷۰ م بیش از ۶۰ روزنامه و حدود ۲۰۰ مجله در این شهر انتشار می‌یافت (بریتانیکا، I/926).

فرهنگ‌وآموزش‌وپرورش: افزون بر انواع دبستان، دبیرستان و مدارس فنی، هنری و بازرگانی و دیگر رشته‌های تحصیلی، آنکارا دارای دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی زیر است: دانشگاه آنکارا مشتمل بر دانشکده‌های حقوق، علوم، دامپزشکی، ادبیات، تاریخ انقلاب ترکیه، علوم سیاسی، علوم تربیتی، الهیات، داروسازی و کشاورزی و شمار بسیاری از مدارس حرفه‌ای و مؤسسات آموزش عالی که در گذشته زیر نظر وزارت آموزش و پرورش ملی بود؛ دانشگاه فنی خاورمیانه مرکب از دانشکده‌های ادبیات، مهندسی، علوم مدیریت، علوم اقتصادی، علوم تربیتی، علوم اجتماعـی و مدرسهٔ زبانهای خارجی؛ دانشگاه حاجت تپه مشتمل بر ۱۱ دانشکدهٔ علوم پزشکی، دندانپزشکی، داروسازی، علوم تربیتی، ادبیات، اقتصاد، مدیریت، مهندسی، هنرهای زیبا، دانشکدهٔ فنی زونگولداک؛ تعدادی مدرسه و مؤسسهٔ عالی و مراکز پژوهشی وابسته، و از این میان کالج

1. Karabuk 2. Zonguldak 3. Bolu

پرستاری و درمانگاههای تابعهٔ آن که گسترش چشمگیری یافته است («سالنامه ترکیه»، 508؛ بریتانیکا، I/926,)؛ دانشگاه غازی شامل دانشکده‌های علوم، ادبیات، مدیریت بازرگانی، علوم مالی و اداری، اقتصاد، پزشکی، دندانپزشکی، داروسازی، مهندسی، کشاورزی، مراکز تربیت‌معلم، مؤسسات پژوهشی و مدارس عالی متعددی که زیرنظر هیأت امنای این دانشگاه اداره می‌شود («سالنامهٔ ترکیه»، 396-399).

افزون بر نهادهای یاد شده، آنکارا دارای مراکز هنری و فرهنگی متعددی مانند «آکادمی موسیقی»، «موزهٔ فرهنگی»، «موزه‌های باستان‌شناسی»، «انستیتوی گوته» و «کتابخانهٔ ملی»، «تئاتر بزرگ»، «تئاتر کوچک»، «خانهٔ مردم» و سینماهای بسیار است. و نیز «کنسرواتوار ملی» (برای تعلیم موسیقی، اپرا، باله و تئاتر)، «ارکستر سمفونی ریاست جمهوری»، «موزهٔ تمدنهای آناتولی» در ناحیهٔ آت‌بازاری که آثار پرارزش تاریخی و از آن جمله مجموعهٔ هیتی در آن به نمایش گذاشته شده، «موزهٔ مردم شناسی»، حاوی مجموعهٔ گرانبهایی از یادگارهای تاریخی و هنر فولکلوریک ترکیه («سالنامهٔ ترکیه»، YTA, II/144; 457). «کتابخانهٔ ملی ترکیه» (تأسیس در ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶م) حاوی بیش از ۵۰۰٬۰۰۰ جلد کتاب و تعداد زیادی مجله، نسخهٔ خطی و میکروفیلم (بریتانیکا، I/926,)، «موزهٔ مجلس بزرگ ملت ترکیه» شامل آثاری از دوران نبردهای رهایی‌بخش ملت ترکیه و همچنین «موزهٔ آتاتورک» که بخشی از آرامگاه آتاتورک در ناحیهٔ رصدتپه، در جنوب غربی آنکاراست، در خور ذکر است.

آثار باستانی و جاهای دیدنی: قرائن و شواهد تاریخی قدمت آنکارا را به هزارهٔ ۲ق م می‌رساند. بدیهی است که گذشت این سالیان متمادی آثاری در آنکارا به جای گذاشته است که می‌تواند فهرست گونه‌ای بر کتاب تاریخ این شهر کهن باشد.

الف ــ پیش از تاریخ

قلعهٔ آنکارا: تاریخ بنای این قلعه که مظهر شهر آنکاراست به درستی آشکار نیست. احتمال بسیار می‌رود که هیأت اصلی قلعه به دوران پیش از تاریخ باز گردد، لیکن شکل کنونی آن یادگار دوران بیزانسیهاست. البته در روزگار سلاجقه روم تعمیرات و افزایشهای بسیاری در آن صورت گرفته است (EI², I/509). در واقع نقطهٔ شروع شهر آنکارا همین قلعه بوده که تدریجاً پیرامون استحکامات آغازین آن به وجود آمده است. قلعه از یک بخش خارجی (دیش قلعه) و یک بخش داخلی (ایچ قلعه) تشکیل شده است. قلعهٔ داخلی به ارگ قلعه، که معروف به آق‌قلعه است و بر ستیغ تپه‌ای مشرف بر شهر استوار شده، منتهی می‌شود (همانجا).

ب ــ دوران بیزانسیها:

۱. معبد «اُگوستوس» یا اگوستیوم[1] که ظاهراً بر پایه‌های بنای کهن‌تری بنیاد شده است. این معبد توسط شاهزاده‌ای گالاتی (غلاطی) به افتخار امپراتور اگوست و رم ساخته شد و نشان می‌دهد که هنر در آنکارای آن دوران که مدتی کوتاه پایتخت گالاتها بود، به چه پایه از پیشرفت دست یافته بوده است. این بنا علاوه بر اینکه از نظر هنری ارزشمند است، به واسطهٔ کتیبهٔ معروف به «یادبود انکوره»[2] که بر دیوار آن باقی مانده است، اهمیت خاصی دارد، زیرا حاوی اطلاعات و اسناد تاریخی درخور توجهی است (تکسیر، 481). اگوست در وصیت نامه‌ای که در ۷۶ سالگی از خود به جای نهاد (رکلو، 374)، گزارشی به لاتین و یونانی از دوران فرمانروایی خویش (۴۴ ق م ـ ۱۴م) نوشت. به فرمان وی این وصیت‌نامه بر ۲ لوحهٔ برنزی نقش شد و در رم به راهبه‌های معبد وستا[3] سپرده شد. نسخه‌ای از وصیت‌نامه به درخواست امپراتور به آنکارا برده شد و بر دیوار معبدی که به نام وی ساخته شده بود، نقش گردید (تکسیر، 483). هنگامی که مسیحیت در آنکارا نفوذ بسیاری یافت، این معبد به کلیسایی تبدیل شد و سپس در دوران اسلام، خانقاه صوفی معروف، حاجی بایرام ولی، شد که تربت و مسجد او هنوز در کنار ویرانه‌های معبد پابرجاست.

۲. ستون ژولین[4] یا منارهٔ بلقیس که به فرمان یا به افتخار امپراطور ژولین یا بولیانوس در روبه‌روی جایی که امروز استانداری آنکارا واقع است، بنا شد (YTA, II/149). این ستون مطمئناً متعلق به دورهٔ بیزانسیان است (تکسیر، 488).

۳. پایه‌های گرمابه‌ای بزرگ از دوران رومیها که اخیراً در جادهٔ بین آنکارا و چانقیری کشف شده است (YTA; EI², 509، همانجا).

ج ــ دوران سلجوقی

۱. مسجد علاءالدین در ارگ آنکارا، منبر این مسجد از قدیمی‌ترین کارهای هنری دوران سلاجقهٔ روم است و تاریخ صفر ۵۹۴ ق / دسامبر ۱۱۹۷م دارد.

۲. آق کوپرو (پل سفید)، یادگار دوران طلایی سلطنت سلجوقیان روم، یعنی زمان پادشاهی علاءالدین کیقباد، که در ۶۱۹ ق / ۱۲۲۲م بر چبق سویو در شمال شرقی آنکارا زده شده است. این پل آنکارا را به یک پازاری می‌پیوندد.

۳. چاشنگیر کوپروسو، پلی زیبا بر رود قِزِل ایرماق در جنوب شرقی آنکارا. تاریخ دقیق بنای این پل معلوم نیست (EI², I/510).

۴. مسجد ارسلان خانه، بیرونِ دروازهٔ ارگ شهر که می‌توان آن را مسجد جامع اصلی برای بخشی از شهر که بیرون از ارگ بوده، به حساب آورد. این مسجد در اواخر دورهٔ سلجوقیان روم یعنی زمانی که این امپراتوری تحت الحمایهٔ ایلخانان مغول گردیده بود، بنا شده است. منبر چوبی زیبای این مسجد از یادگارهای آخیان است که در ۶۸۹ ق / ۱۲۹۰ م توسط ۲ برادر از اعضای این فرقه به مسجد اهدا گردیده است (همانجا). ارسلان خانه بزرگ ترین، بلکه مهم‌ترین جامع آنکاراست (İA, I/451).

1. Augusteum 2. Monumentum Ancyranum 3. Vesta 4. Julian

۵. مسجد اخی اِلوان، در ناحیه سامان پازاری (بازارگاه فروشان) که در ۶۹۰ ق / ۱۲۹۱ م ساخته شده است (YTA، همانجا).

۶. مسجد قزل بک، کتیبهٔ منبر این مسجد حاکی است که در ۶۹۹ ق / ۱۲۹۹ ـ ۱۳۰۰ م، امیری به نام یعقوب بن علی شیر فرمان ساختن این منبر را داده است (EI^2، همانجا).

د ــ دوران عثمانی:

۱. مسجد عمارت که در ۸۳۱ ق / ۱۴۲۷ ـ ۱۴۲۸ م توسط قراچه بک نامی ساخته شده است.

۲. مسجد و آرامگاه حاجی بایرام ولی، در ناحیهٔ اولوس که در ۸۳۰ ق / ۱۴۲۷ م به نام صوفی بزرگ ترک حاجی بایرام، در نزدیکی خرابه‌های معبد اگوست احداث شده است. حاجی بایرام از مشاهیر صوفیهٔ ترک به شمار می‌آید. خانوادهٔ وی که گفته می‌شود نسبش به شاهزاده‌های غلاطی می‌رسیده، تا اواخر سدهٔ ۱۹ م در ترکیه از اعتبار زیادی برخوردار بوده‌اند (تکسیر، 489).

۳. بازار محمود پاشا، مربوط به ۸۶۸ ق/۱۴۶۴ م که به «موزهٔ هیتی» تبدیل شده است (بریتانیکا، I/926).

۴. بازار محمد پاشا، بنایی دو طبقه از قرن ۹ ق / ۱۵ م که در حال حاضر «موزهٔ باستان شناسی» در آن جای دارد (همانجا).

۵. ینی جامع، یا جامع احمدیه که در ۹۷۳ ق / ۱۵۶۵ م در پشت قلعه آنکارا ساخته شده‌است (YTA، همانجا). این مسجد که بیش از یک گنبد ندارد به کورشونلو جامع نیز معروف است (EI^2، I/511).

۶. خان و بِدستان، دو عمارت قدیمی که بر دامنهٔ تپه‌ای که قلعهٔ آنکارا بر آن است، در دوران عثمانیان ساخته شده. این دو ساختمان مدتها ویرانه بود تا اینکه در دوران جمهوریت بازسازی و موزهٔ آثار باستانی شد. (دائرة المعارف الاسلامیة، ۱۰۹/۵، ۱۱۰).

۷. زنجیرلی جامع، کــه در سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م ساخته شده است (YTA، همانجا).

هـ. دورهٔ جمهوری:

آنکارا پس از پایتخت شدن به سرعت سیمایی دیگر یافت. افزون بر صدها خیابان، پارک (مانند گنچلیک پارکی[1]: پارک جوانان)، آتاتورک اورمان چفتلیگی[2] (کشتزار جنگلی آتاتورک)، سدّهای شمارهٔ ۱ و ۲ چبق، سدّ بایندر، پاپازین باغی و ساختمانها و میدانهای عظیم که همه دیدنی است. برخی از این آثار جنبهٔ تاریخی و فرهنگی دارند، مانند «موزهٔ تمدنهای هیتی»، «موزهٔ مردم‌شناسی»، «موزهٔ مجلس بزرگ ترکیه»، «تندیس یاد بود پیروزی» (ظفر آنیتی) در میدان اولوس، تندیس آتاتورک، آرامگاه آتاتورک، قصر چنقیه (اقامتگاه آتاتورک در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۰ ـ ۱۹۲۳ م) و پیکرهٔ یادبود گوونلیک[3] در پارک گوونلیک ینی شهر (YTA، همانجا).

مآخذ: ابن بی‌بی، یحیی بن محمد، مختصر سلجوقنامه، به کوشش مارتین هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲ م؛ ابن‌خردادبه، ابوالقاسم، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش م. رنو، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ بغدادی، صفی الدین بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد البجاوی، ۱۳۷۳ ق؛ پل‌رو، ژان، *ترکیه*، ترجمهٔ خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱ م؛ فریدبک، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ *قاموس الأعلام*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم قبائل العرب*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب*، به‌کوشش دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ ش، ج ۲؛ نیز:

Americana; *Britannica*; EI^2; *Encyclopedia of Historic Places*, London, 1984, p. 36; *Geographical Journal* 1943; İA; *Larousse Encyclopedia of World Geography*, London, 1964, p. 366; *Meyer*; NCE; Prawdin, Michael, *The Mongol Empire*, translated by Eden and Cedar Paul, London, 1967, P. 494; Reclus Elisée, *Nouvelle Géographie Universelle...*, Paris, 1884, pp. 573 - 575; Rice, Tamara Tallot, *The Seljuks*, London, 1966, PP. 56, 62; TA; Texier, Charles, *Asie Mineure*, Paris, 1882, PP. 483 - 499; *Turkey Yearbook*, Ankara, 1983, PP. 15 – 21; *Webster's Third new International Dictionary*, 1971; WNGD; YA; YTA

مجدالدین کیوانی

آنَنْدراج، فرهنگ فارسی، گردآوردهٔ محمد پادشاه متخلص به «شاد»، فرزند غلام محیی‌الدین، منشی مهاراجه میرزا آنند گجپتی راج‌منه[4] سلطان بهادر، حاکم ویجی نگر (ویجیه نگر[5])، از ایالات دکن. این کتاب به اشارهٔ این راجه و به نام او (آنندراج) تألیف شده است. کار تألیف کتاب، در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۸م به پایان رسید، و یک سال بعد، در سه مجلد بزرگ به قطع رحلی به هزینهٔ مهاراجه آنندراج در مطبع نولکشور لکهنو به طبع رسید.

این کتاب در حقیقت جامع چند کتاب لغت بزرگ دیگر است و از لحاظ جامعیّت و احتوا برالفاظ فارسی، عربی، ترکی، مغولی و هندی رایج در زبان فارسی آن روزگار، دارای اهمیت خاص است و در زمان خود جامع‌ترین و منظم‌ترین فرهنگ زبان فارسی به شمار می‌رفته است. مؤلف در کار خود از گردآورده‌ها، روشها و تجربه‌های فرهنگ نویسان پیشین استفادهٔ شایسته کرده و با تنظیم لغات به ترتیب الفبایی معمول در فرهنگهای جدید، ثبت تلفظ درست براساس حرکات حروف، ذکر صیغه یا صیغه‌های جمع در کلمات عربی، جدا کردن معانی مختلف کلمات از یکدیگر، اشاره به معانی مجازی و استعاری، نقل شواهد از شاعران متقدم و متأخر، آوردن مترادفات برای بسیاری از لغات، درج مصطلحات عروض و بدیع و منطق و موسیقی و نجوم و ریاضیات، اشاره به کلمات و تعبیرات متداول در محاورات و اشاره به منابع و مآخذ خود، یکی از بهترین و کامل‌ترین کتابهای لغت را تألیف و تدوین کرده است.

هر یک از واژه‌های فارسی، عربی، ترکی، یونانی، هندی، رومی و سنسکریت را با علامات اختصاری مشخص کرده و همین روش را در تعیین مآخذ خود نیز به کار برده است.

1. Gençlik Parki 2. Ataturk Orman Çiftligi 3. Guvenlik Aniti 4. Ānanda Gajapati Rāja Manah 5. Vijaya – nagar

منابع اصلی او در این تألیف، چنانکه خود در مقدمه اشاره کرده، اینهاست: *منتهی الارب*، *فرهنگ فرنگ*، *کشف اللغات*، *مؤیّد الفضلا*، *انجمن آرای ناصری*، برهان قاطع، هفت قلزم، *غیاث اللغات*، بهار عجم، *منتخب اللغات*، *مصطلحات وارسته*، *مظهر العجایب*، *الصراح من الصحاح*، *شمس اللغات*. مراد او از «فرهنگ فرنگ» به درستی معلوم نیست. شاید مقصود فرهنگ معروف «جانسون»[1] (عربی و فارسی به انگلیسی، طبع لندن، ۱۸۵۲م) باشد.

فرهنگ اشتاین گاس[2] که برخی از نویسندگان در این مورد بدان اشاره کرده‌اند، چند سال بعد از تألیف آنندراج انتشار یافته است.

روش مؤلف در تعریف لغات کلاً نقل عین عبارات از منابع است، و به گفته او «غیر از اجتماع و ایراد لغات مؤلفه اکابر عظام و افاضل کرام امری دیگر متصور نیست» (مقدمه).

در نقل شواهد بیش‌تر به *بهار عجم* و *انجمن‌آرا* توجه داشته، مصطلحات علمی را غالباً از *غیاث‌اللغات* آورده، در نقل ترکیبات و محاورات مأخذ او در بیش‌تر موارد *بهار عجم* و *مصطلحات وارسته* و *مظهرالعجایب* بوده است، ولی در این گونه موارد گاهی از خود نیز در توضیح و تکمیل معانی مطالبی افزوده و از منابع دیگری چون *تاج‌المصادر*، *فرهنگ وصاف*، *فرهنگ نجوم القرآن*، *نوادر المصادر*، *جواهر الحروف*، *غوامض سخن*، *چراغ هدایت* و از کتبی چون *شرح بوستان*، *تفسیر حسینی*، *اکبرنامه* و برخی تألیفات علمی و تاریخی دیگر نیز بهره برده است. مطالب مربوط به تاریخ اساطیری ایران را کلاً از *برهان قاطع* گرفته، تمامی کلمات دساتیری مندرج در آن فرهنگ را به عنوان لغات «ژند و پاژند» در کتاب خود نقل کرده است.

در تعریف بسیاری از عناوین، مندرجات چند فرهنگ را غالباً با ذکر نام آنها در پی هم می‌آورد و گاهی با نظری انتقادی و اصلاحی به ذکر اختلافات آنها می‌پردازد. *فرهنگ جهانگیری* را در مقدمه در شمار منابع خود ذکر کرده، ولی علامت اختصاری برای آن ندارد، و در متن کتاب نیز موارد رجوع او به این فرهنگ معتبر بسیار معدود و اندک است. از دو فرهنگ معروف و مهم دیگر، یعنی *سروری* و *رشیدی* و همچنین از فرهنگهای قدیمی‌تر چون *لغت فرس اسدی*، *صحاح الفرس*، *فرهنگ قواس*، *شرفنامه* نیز نامی نمی‌برد و مطلبی نقل نمی‌کند.

این کتاب، چنانکه گفته شد، نخست در لکهنو به طبع رسید و بار دیگر در ۱۳۳۵ ش به کوشش محمد دبیر سیاقی در هفت مجلد در تهران طبع و نشر و در ۱۳۶۳ ش تجدید چاپ شد.

مآخذ: داعی الاسلام، محمدعلی، *فرهنگ نظام*، حیدرآباد دکن، ۵۸ ـ ۱۳۴۸ق، ۴۹/۵ ـ ۵۰؛ محمد پادشاه، *آنندراج*؛ نقوی شهریار، *فرهنگ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۱ ش، صص ۲۳۷ ـ ۲۴۰.

فتح‌الله مجتبائی

آنَنْدرامْ (د ۱۱۶۴ ق / ۱۷۵۱ م)، شاعر و نویسندهٔ پارسی گوی هند متخلص به مخلص. وی در سود هره[3] از توابع لاهور به دنیا آمد. پدرش راجه هرده رام چهتری لاهوری[4]، از طبقهٔ چهتریان (چهتری یا کهتری = کشتری، طبقهٔ امیران و سپاهیان در هند) بود که از طبقات صاحب نفوذ هند محسوب می‌شدند (آزاد، ۴۲۵؛ کوپاموی، ۶۶۰؛ شفیق، ۱۲۱؛ بهگوان داس، ۱۹۶). آنندرام نیز از موقعیت ممتاز اجتماعی بهره‌مند بود و در ۱۱۳۲ ق / ۱۷۱۹ م وکیل سیف‌الدوله عبدالصمدخان ناظم صوبهٔ لاهور و ملتان و نیز وکیل نواب اعتماد الدوله قمرالدین خان بهادر آصفجاه نظام الملک گردید، و در همان سال از جانب محمد شاه خطاب «رای رایان» یافت (شفیق، ۱۲۲؛ آزاد، ۴۲۵). او از دوستان سراج الدین خان آرزو بود. آرزو ضمن اشاره به دوستی ۳۰ سالهٔ خود با وی حضور او را در شاه جهان آباد، سبب اقامت خود در آن شهر می‌دانست (آزاد، ۴۲۵؛ کوپاموی، ۶۶۱؛ بهگوان داس، ۱۹۷). پس از حملهٔ نادر به دهلی (۱۱۵۰ ـ ۱۱۵۱ ق / ۱۷۳۷ ـ ۱۷۳۸ م)، آنندرام انزوا گزید و خانه نشین شد (بهگوان داس، ۱۹۶) و در ۱۱۶۴ ق / ۱۷۵۱ م در چهارمین سال حکومت احمدشاه در پی بیماری نفث الدم (استفراغ خون) در گذشت (بهگوان داس، ۱۹۶؛ آزاد، ۴۲۵؛ حسن خان بهادر، ۴۳۴؛ ایمان، ۳۹۱). اشارهٔ کوپاموی به مرگ او در ۱۱۴۰ ق / ۱۷۲۸ م (ص ۶۲۱) و اشارهٔ آفتاب رای لکهنوی به کشته شدن وی در لشکرکشی ایران به هند (۱۹۲/۲) به حکم شواهد متعدد، از جمله نگارش برخی از آثار او پس از این سالها، به کلی مردود است. آنندرام، را برای تمایز از شعرای دیگری که با تخلص مخلص شعر می‌گفتند، مخلص هندی نامیده‌اند (آزاد، ۴۲۵؛ اته 278).

مخلص در شاعری از استاد خود میرزا عبدالقادر بیدل پیروی می‌کرد و از بهترین شاگردان او بود، ولی سخنش از پیچیدگیها و نازک خیالیهای معماواری که در شعر بیدل دیده می‌شود خالی است. به گفتهٔ بهگوان داس «طور کلامش ماورای طور استاد است» (ص ۱۹۷). کلیات اشعار او را بالغ بر ۵۰ هزار بیت گفته‌اند (بهگوان داس، ۱۹۷؛ اته، 278؛ استوری، I/612)، وگزیده‌هایی از آنها به طور پراکنده در تذکره‌ها آمده است. علاوه بر قریحهٔ سرشار آنندرام در شاعری، ذوق نکته یابی و نقادی وی نیز شایستهٔ توجه است (خوشگو، ۳۰۲) و سبک نگارش او در نثر هم به متانت و روانی مشهور بوده است (بهگوان داس، ۱۹۷).

آثـار آنندرام (مخلص) اینهاست: ۱. *کارنامهٔ عشق*، نگاشتهٔ ۱۱۴۴ ق / ۱۷۳۱ م، داستان عاشقانه‌ای است در بارهٔ شاهزادهٔ چینی، «گوهر» و شاهزاده خانم «مملکت» (استوری، I/613)؛ ۲. *پری خانه*، نگاشتهٔ ۱۱۴۴ ق / ۱۷۳۱ م، مقدمه‌ای است بر مجموعه‌ای از آثار خطاطان و نقاشان (استوری، I/612)؛ ۳. *رقّعاتِ مُخلِص*، نگاشتهٔ ۱۱۴۹ ق / ۱۷۳۶

1. Johnson 2. Steingass 3. Sōd'harah 4. Rājah Hirdē Rām K'hatri Lahurī

م، مجموعهٔ نامه‌های اوست (استوری، همانجا؛ ریو، III/997)؛ ۴. *هنگامهٔ عشق*، ۱۱۵۲ ق /۱۷۳۹ م، داستان عاشقانه‌ای است در بارهٔ کنور سندرسین[1] و «رانی چند پربها»[2] (استوری، I/613)؛ ۵. مجموعهٔ یادداشتهای پراکنده، شامل نامه‌های آنندرام به خط خود او، اسناد و اشعار گردآوردهٔ او، نامه‌های پدرش، نامه‌ای از علی حزین خطاب به او، عریضهٔ او به نوّابْ صاحبْ وزیر ممالک، نامه‌های او به عبدالمجید خان و جز آن که اغلب این نوشته‌ها به تاریخ ۱۱۵۵ ق / ۱۷۴۲ م باز می‌گردد (مردیت، 78-77)؛ ۶. *مرآت الاصطلاح*، نگاشتهٔ ۱۱۵۷ ق / ۱۷۴۴م، فرهنگنامه‌ای است از تعبیرات و اصطلاحات شاعرانه و ضرب المثلها، با شواهدی از شعر پارسی. این کتاب شامل نکته‌هایی دربارهٔ اوضاع دربار دهلی و شخصیتهای معروف آن زمان نیز هست (ریو، همانجا؛ استوری، همانجا)؛ ۷. *چمنستان*، نگاشتهٔ ۱۱۵۹ ق / ۱۷۴۶م، مجموعه‌ای است از لطیفه‌ها، کنایات و نکات ظریف، اشاراتی بر احوال بعضی از معاصرین، و توصیفاتی از درختان، گلها و میوه‌ها. این کتاب در ۱۲۹۴ ق / ۱۸۷۷ م در لکهنو به چاپ رسیده است (استوری، همانجا)؛ ۸. *بدایع وقایع*، خاطرات شخصی نویسنده و ذکر وقایع زمان او در شمال هند است. این کتاب در سالهای مختلف نوشته شده و مشتمل بر ۴ بخش است: بخش اول: شرح حملهٔ نادر به هند و جنگ او با محمد شاه که به نام *تذکرهٔ آنندرام* نیز شهرت دارد و قسمتهایی از آن در جلد هشتم «تاریخ هند» الیوت و داوسون[3] به انگلیسی ترجمه شده است (استوری، I/613, 619 پانویس). بخش دوم: *احوال سیزده روزهٔ سفر «گره موکتیسر»*[4]، که در ذیقعدهٔ ۱۱۵۶ ق / نوامبر ۱۷۴۳ م نوشته شده است. بخش سوم: *احوال سفر «بنگره»*[5] که در محرم و جمادی الاولی ۱۱۵۸ ق / ژانویه و مهٔ ۱۷۴۵ م انجام یافته است. این بخش نیز به کوشش دکتر س. اظهر علی در رامپور به سال ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م با عنوان *سفرنامهٔ مخلص* به چاپ رسیده است (رضوی، 113؛ استوری، 1321 - I/1319). بخش چهارم: *نسخهٔ سوانح احوال* که دربارهٔ وقایع پنجاب از جمادی الثانی ۱۱۵۸ ق / ژوئیهٔ ۱۷۴۵ م تا جمادی الثانی ۱۱۶۱ ق / ژوئن ۱۷۴۸ م است. این بخش نیز به کوشش محمد شریف در مجلهٔ دانشکدهٔ شرق شناسی دانشگاه پنجاب (*اورینتل کالج مگزین*) به سال ۱۳۶۰ ق / ۱۹۴۱ م به چاپ رسیده است. بدین ترتیب *بدایع وقایع* در فاصلهٔ سالهای ۱۱۴۵ - ۱۱۶۱ ق / ۱۷۳۲ - ۱۷۴۸ م تألیف یافته و نسخهٔ کاملی از آن در دانشگاه پنجاب (لاهور) و بخشهای جداگانهٔ آن در علیگره[6] و رامپور موجود است (استوری، همانجا).

علاوه برآثار مذکور آنندرام صاحب دیوانی به فارسی (ریو، III/997؛ استوری I/612) و اشعاری به هندی بوده است (ریو، همانجا). استوری به ۳ اثر دیگر او اشاره دارد: *انتخاب تحفهٔ سامی* که گزیده‌ای از تذکرهٔ سام میرزاست؛ (I/613)؛ نامه‌ای بلند به نثر که هنگام تاجگذاری شاه صفوی به فرمان محمدشاه خطاب به وی نوشته شده است (همو I/612)؛ کتاب *راحة الافراس* در نگهداری اسب (همو، I/1319).

مآخذ: آزاد بلگرامی، میرغلام علی، خزانهٔ عامره، کانپور، ۱۸۷۱ م؛ آفتاب رای لکهنوی، *ریاض العارفین*، به کوشش سید حسام الدین راشدی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ایمان، رحیم علیخان، تذکرهٔ *منتخب اللطایف*، به کوشش جلالی نایینی و امیر حسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بهگوان داس هندی، سفینهٔ هندی، به کوشش سید شاه محمد عطاءالرحمن کاکوی، پتنه، ۱۹۵۸ م؛ خوشگو، بندار بن داس، سفینه، به کوشش سید شاه عطاءالله کاکوی، ۱۹۵۹ م؛ شفیق اورنگ آبادی، لچهمی نراین، تذکرهٔ گل رعنا، حیدر آباد دکن؛ کوپاموی، قدرت الله، نتایج الافکار، بمبئی، ۱۳۳۶ ش؛ نقوی، علیرضا، تذکره نویسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نیز:

Ethé, Herman et al., *Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh*, Edinburgh, 1925; Meredith - Owens, G. M., *Handlist of Persian Manuscripts*, London, British Museum, 1968; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966; Rizvi, Athar Abbas and Ahmad, Mokhtaruddin, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, Aligarh Muslim University, 1969, Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1927.

بخش ادبیات

آنی، پایتخت قدیم ارمنستان که خرابه‌های آن مجاور دهکده‌ای به همین نام، در ولایت قارص، در ساحل راست رودخانهٔ آرپاچای (آخوریان) و در فاصلهٔ ۳۲ کیلومتری ملتقای این رودخانه با رود ارس باقی است و با شهر قارص ۴۵ کیلومتر فاصله دارد.

وجه تسمیه: در این باره چنین حدس زده‌اند که پرستشگاه یا معبد اناهیتا[7] یا انائیتیس[8] یکی از ایزدان ایرانی در این شهر قرار داشته است و نام «آنی» از این واژه گرفته شده است (EI^2)، اما منشأ واقعی این نام شناخته نیست. رومیان نیز به آنی پایتخت ارمنستان بزرگ آبْنیکُم می‌گفتند (اعتماد السلطنه، ۴۶).

سابقهٔ تاریخی: شهر آنی قبل از مسیحیت مسکون بوده است. چون در اکتشافاتی که در سالهای اخیر در خرابه‌های این شهر و اطراف آن انجام گرفته، گورستانهایی متعلق به دوران شرک یافت شده است (EI^2). در نیمهٔ اول قرن ۳ م زمانی که اردشیر بابکان ساتراپهای دورهٔ اشکانی را به اطاعت در می‌آورد، یک ساتراپ (والی) به نام اُدا[9] از اطاعت او سرپیچید و در کوه آنی پنهان شد (پیرنیا، ۲۶۰۷/۳). در قرن ۵ م از آنی به عنوان یک قلعه نام برده شده است. این قلعه در مسیر دره‌ای واقع در میان کوه آلاجا و رودخانهٔ آرپاچای و تنگه (بُغاز) تسالکوتزا دزور[10] واقع بوده و از نظر موقعیت جغرافیایی کاملاً برای ساختن قلعه و استحکامات مناسب بوده است (iA). دژ مذکور در زمان پادشاهی تیرداد از شاهان ارمنستان (۲۸۶ م) که معاصر با بهرام دوم و سوم و نرسی و شاپور دوم ساسانی بوده، به خاطر معبد آنجا (آناهیتا) مورد توجه قرار گرفت. در زمان شاهپور دوم سپاه ایران برای تنبیه

1. Kunwar Sundar Sen 2. Rānī Chand Parbhā 3. Elliot and Dawson, *History of India*, VIII/76 - 98. 4. Gar.h Muktēsar 5. Bingar.h 6. Aligarh 7. Anahita 8. Anaitis 9. O'da 10. Tsalkotzadzor

سردار ارمنی (ارشاک) که در قلعهٔ آنی پناهنده شده بود، آنجا را محاصره کرد (مهرین، ۵۶، ۶۲). آنی از قرن ۲ ق/ ۸ م مانند دیگر نقاط ارمنستان زیر سلطهٔ خلفای اسلامی درآمد. اندکی بعد سلسلهٔ بقراطیان قلمرو حکومت خود را توسعه دادند و موفق شدند دولت مستقلِ واحدی تأسیس کنند. در ۲۷۴ ق/ ۸۸۷ م یکی از شاهزادگان ارمنی به نام آشوت از طرف شاهزادگان ارمنستان و گرجستان به عنوان پادشاه ارمنستان انتخاب گردید و خلیفه نیز او را تأیید کرد (EI²). پس از درگذشت آشوت در ۳۰۱ ق/ ۹۱۴ م فرزندش سمبات[1] (سَنْباط) والی ارمنستان شد. داستان گرفتاری و کشته شدن سمبات به دست یوسف بن ابی السّاج (والی آذربایجان) را ابن حوقل در کتاب خود نقل کرده است (ص ۹۷). جانشین سمبات، فرزندش آشوت آهنین، با پشتیبانی بیزانس مجدداً حکومت ارمنستان را به دست آورد و خود را شاهنشاه ارمنستان نامید. بقراطیان در نیمهٔ اول قرن ۳ ق/ ۹ م در زمان آشوت گوشتخوار قلعهٔ آنی را از خانوادهٔ کامساراکان خریداری کردند. سپس در زمان آشوت سوم (۳۵۰ ـ ۳۶۶ ق/ ۹۶۱ ـ ۹۷۷ م) قلعهٔ مذکور به عنوان مرکز حکومتی آنان انتخاب شد (EI²). از این زمان در طولِ چهل پنجاه سال آنی ترقی چشمگیری کرد و به بزرگ‌ترین شهر ارمنستان و یکی از مهم‌ترین مراکز اقتصادی شرق نزدیک تبدیل گردید (خداوردیان، ۲۰۵/۱). حصاری که امروز خرابه‌های آن در اطراف شهر ویران آنی دیده می‌شود، در زمان سمبات دوم (۳۶۶ ـ ۳۷۹ ق/ ۹۷۷ ـ ۹۸۹ م) ایجاد شده است. بقراطیان به منظور تغییر راه تجارتی ایران ـ طرابوزان از شهر دوین[2] به شهر آنی، پلهای متعددی بر روی رودخانهٔ آرپاچای ساختند (همانجا). آنی در زمان پادشاهی گاگیک اول (۳۷۹ ـ ۴۱۱ ق/ ۹۸۹ ـ ۱۰۲۰ م) به علت قرار داشتن بر کنار جاده‌ای که به بیزانس می‌رفت، مهم‌ترین کانون بازرگانی ارمنستان شده بود. شهر در این زمان برج و بارو داشته است. در داخل شهر بازارها و میدانها و مسافرخانه‌های متعدد وجود داشته، مرکز بزرگ صنعتگران بوده و تعداد صنایع آن به ۴۰ رشته می‌رسیده است. سلاح سازی، آهنگری، زرگری، ریسندگی، دباغی، سنگ تراشی، سفالگری و زین‌سازی از توسعه یافته‌ترین حرفه‌ها بوده‌اند (خداوردیان، ۲۰۰/۱ ـ ۲۰۵). در این زمان قالیهای ارمنی و منسوجات ابریشمی و پشمی و زینت‌آلات ساخته شده از طلا و نقره و مسِ آنی از لحاظ مرغوبیت با حاصل کار صنعتگران جهان برابری می‌کرده است (نک: «دائرة المعارف ارمنستان شوروی[3]») در همین زمان آنی مقر جاثلیق ارمنیان گردید و کلیسایی توسط گاگیک اول در ۳۹۱ ق/ ۱۰۰۱ م در آنجا ساخته شد که خرابه‌های آن در حفریات سالهای ۱۹۰۵ و ۱۹۰۶ کشف گردید (EI²). جمعیت شهر آنی را در اوایل قرن ۵ ق/ ۱۱ م حدود ۱۰۰٬۰۰۰ نفر ذکر کرده‌اند. شهر از یک حکومت خودمختار برخوردار بوده که در رأس آن شورایی متشکل از زعمای شهر و نمایندگان اشراف و رؤسای محلات و رئیس مذهبی پایتخت قرار داشت و شهردارِ شهر از طرف پادشاه تعیین می‌شد. در این زمان در آنی دهها کلیسا و معبد وجود داشته است. از مهم‌ترین آنها کلیسای مایر و معبد گاگکاشن و کلیسای هووی دارای معماریی در سطح عالی بوده است. شهر از لوله‌کشی آب و مسافرخانه‌های باشکوه و بناهای زیبا برخوردار بوده است (خداوردیان، ۲۰۴/۱ ـ ۲۰۶). آنی در زمان هوهانس‌ سمبات(سمبات دوم)، جانشین گاگیک، همچنان رونق خود را حفظ کرده بود. نوشته‌اند اکثر بناهایی که در شهر وجود داشت و یا در زمان این پادشاه ساخته شد، زیر نظر تیرداد (معمار ارمنی) بوده است. در همین زمان مکتب نقاشی آنی در ارمنستان به اوج ترقی خود رسیده بود. آنی در قرنهای ۵ و ۶ ق/ ۱۱ و ۱۲م دانشگاهی داشته که در آن زمان به اوج پیشرفت فرهنگی خود نایل شده بود. دانشمند معروف ارمنی هوهانس ساراگاواک(۱۰۴۵ـ ۱۱۲۹م) در این دانشگاه تدریس می‌کرد (همو، ۲۴۸ به بعد). سرانجام پس از درگذشت سمبات دوم در ۴۳۲ ق / ۱۰۴۱م و ضعف حکمرانان بعدی این سلسله، دولت بیزانس در ۴۳۵ ق / ۱۰۴۳م سپاهی برای تصرف ارمنستان و شهر آنی گسیل داشت. امپراتور کنستانتین مُونُوماج به منظور الحاق آنی به قلمرو خود از ابوالسّوار (پادشاه شدّادی) دعوت کرد که بر آنی بتازد. ابوالسّوار شماری چند از قلاع و مناطق آن قلمرو را متصرف شد، امّا رومیان در ۴۳۷ ق / ۱۰۴۵م، آنی را گرفتند. امپراتور نیز نقض عهد کرد و از ابوالسّوار خواست تا سرزمینهای سابق آنی را به امپراتوری بیزانس واگذارد (مادلونگ، ۲۱۰). رومیان در دوران تسلط خود بر آنی بر آبادانی شهر افزودند. در کتیبه‌ای آمده است که یکی از حکمرانان بیزانس به نام آرون[4]، آبراههٔ مهمی برای رساندن آب کوههای آلاجا به شهر ساخته است (İA). تسلط بیزانسیها تا ۴۵۶ ق / ۱۰۶۴م بر آنی ادامه یافت. در این سال سلطان الب‌ارسلان رو به شهر آنی نهاد و به آنجا رسید. شهری دید بسیار مستحکم و استوار و دور از دسترس که سه چهارم آن بر کرانهٔ رود ارس و یک چهارم آن بر کنار رود ژرفی (آرپاچای) با جریان سریع بنا شده. راه شهر از روی خندقی بود که بر آن بارویی از سنگ خارا ساخته بودند. الب‌ارسلان شهر را محاصره کرد و بر آن تنگ گرفت. وی امیدی به فتح آنجا نداشت تا اینکه قسمت بزرگی از حصار شهر فرو ریخت و مسلمانان به شهر وارد شدند و کشتاری فزون از شمار نمودند (ابن اثیر، ۴۰/۱۰ ـ ۴۱). تصرف آنی توسط سلجوقیان باعث ویرانی شهر و انقراض دولت بقراطیان ارمنستان گردید (مشکور، ۵۳)، اما اندکی بعد الب‌ارسلان آنی را به ابوالسّوار پادشاه شدّادی سپرد و او فرزند سیزده سالهٔ خود منوچهر را به حکمرانی آنجا گمارد. منوچهر چون به سنّ رشد رسید، زمام حکومت را به دست گرفت و در آسایش مردم کوشید (کسروی ۳۰۲ـ۳۰۳)، و به گفتهٔ وارطان شهر را به حال نخستین باز آورد و

1. Smbat 2. Dwin 3. *Armianskaia Sovetskaia Entsiklopediia*. 4. Aron

باروی آنجا را تعمیر کرد و بر استواری آن افزود. از بزرگان ارمنی که از شهر پراکنده شده بودند، یکایک دلجویی کرد و آنان را به شهر باز آورد (همو، ۳۰۳، به نقل از *تاریخ وارطان*). منوچهر مسجدی برای مسلمانان در آنی بنا نمود که از پرشکوه‌ترین و زیباترین بناهای آنجا محسوب می‌شد و بر روی بازمانده‌های آن هنوز عبارت «الامیر الاجلّ شجاع‌الدّوله ابوشجاع منوچهربن شاوور» به خطّ کوفی نمایان است (همو، ۳۰۴، به نقل از کتاب *شیراک*). در زمان حکومت منوچهر در آنی، آخرین پادشاه ارمنستان هوهانس پسر گاگیک که در قسطنطنیه زندگی می‌کرد، پسر جوان خود آشوت را پیش ملکشاه سلجوقی فرستاد و شهر آنی را برای او درخواست کرد. سلطان آنی را بدو بخشید، اما وی پیش از آنکه به آنی برسد، به دست یکی از خواجگان مسلمان خودمسموم شد (همو، ۳۰۴، به‌نقل از *تاریخ‌وارطان*). منوچهر همچنان زمام امور آنی را در دست نگاهداشت. تا اینکه سلطان ملکشاه در سفر خود به آران، فضلون برادر او را از گنجه به استراباد تبعید کرد و سپس آهنگ آنی نمود. منوچهر که از سرنوشت فضلون برادر خود پند گرفته بود، شهر را بدو واگذاشت، و این کار بر ملکشاه پسندیده آمد به طوری که او را بر حکمرانی آنی ابقا کرد (همو، ۳۰۴ ـ ۳۰۵، به نقل از چامچیان). منوچهر گذشته از آنکه مادرش ارمنی و دختر آشوت پادشاه ارمنستان بود، خودش نیز زنی به نام قادا، از بقراطیان ارمنستان گرفته بود. او پادشاهی زیرک بود و با زیردستان خود که بیش‌تر آنان ترسایان بودند به حکم خرد رفتار می‌کرد، و در مدت سی‌واند سال فرمانروایی او، مسلمانان و ارمنیان آسوده بودند (همو، ۳۰۴). سال مرگ منوچهر معلوم نیست. فوت او را در سال ۵۰۳ یا ۵۰۴ ق / ۱۱۰۰م دانسته‌اند. جانشین منوچهر فرزندش شاوور دوم (ابوالسّوار) بود. وی، به سبب تعصبی که داشت دستور داد هلال بزرگ و سنگینی را که نشانهٔ اسلام بود از مسجد اخلاط آوردند و آن را بر بالای گنبد کلیسای بزرگ آنی استوار ساختند و بدینسان دشمنی ارمنیان را برانگیخت (همو، ۳۰۷، به نقل از *تاریخ وارطان*). نوشته‌اند که این کلیسا از زمان فتح آنی به دست الب ارسلان مسجد مسلمانان شده بود. شاوور دوم مردی ضعیف و بی‌کفایت بود و چون از دفع ترکان که در اطراف آنی دست به تاراج و آزار مردم زده بودند عاجز ماند، قصد داشت آنی را به فرمانروای قارص که امیری سلجوقی بود، در مقابل ۶۰٬۰۰۰ دینار طلا واگذار نماید. ارمنیان از این خبر برآشفتند و از داویت (داوید) پادشاه گرجستان کمک خواستند (همو، ۳۰۷). آنی در ۵۱۸ ق/ ۱۱۲۴ م به تصرف داویت درآمد (İA).او بدون خونریزی بر شهر دست یافت و ابوالسّوار و کسانش را دستگیر کرد (کسروی، همانجا) و آنی و اطراف آن را به سلطان‌نشین گرجستان ملحق و آنی را به عنوان دلجویی به خاندان سلطنتی زاخاریها واگذار کرد. آنان حصار اطراف شهر را تا ساحل رودخانهٔ آرپاچای گسترش دادند و با مسلمانان شهر به خوشی رفتار کردند (İA). نوشته‌اند وقتی داویت بر آنی مسلط شد، کلیسایی را که مسلمانان به مسجد تبدیل کرده بودند، بار دیگر به صورت اول برگرداند و به جای هلال مسلمانان، خاجی قرار داد (کسروی، همانجا). در دورهٔ تسلط گرجیان بر ارمنستان گه گاه فرمانروایان شدّادی مانند خوشچهر و محمود پسران ابوالسّوار، فخرالدین شدّاد پسر محمود، فضلون چهارم پسر محمود، بر آنی مسلّط شده‌اند (همو، ۳۰۹، ۳۱۰). در حوادث سال ۵۵۶ ق / ۱۱۶۱م نیز آمده است که کشیشان آنی بر فضلون بن منوچهر شدّادی شوریدند. او شهر را رها کرد و به قلعهٔ بکران در نزدیکیهای سرماری پناهنده شد. سپس کشیشان شهر را به گریگور پادشاه گرجستان سپردند. گریگور بازماندگان شدّادیان را اسیر کرد، و سپهسالار خود سعدون را به حکومت آنی گمارد (ابن ازرق، ۳۶۱)، اما زد و خوردهای مجدّدی میان گرجیان و شدّادیان به سرداری شاهنشاه پسرمحمود درگرفت، که بر اثر آن ظاهراً مسلمانان از گریگور پادشاه گرجستان به سختی شکست خوردند، تا اینکه در ۵۵۹ ق / ۱۱۶۴م ایلدگز اتابک آذربایجان مجدداً آنی را از چنگال گرجیان درآورد و به شاهنشاه پسرمحمود سپرد (کسروی، ۳۱۳). مورخین ارمنی این امیر را «امیرشاه» نامیده‌اند. در نوشته‌ای به زبان ارمنی که در خرابه‌های آنی به دست آمده و تاریخ آن ۶۲۲ ارمنی است، او را «امیرسلطان پسر امیرمحمود و نوهٔ منوچهر» خوانده‌اند (همو، ۳۱۴). این امیر تا ۵۷۰ ق / ۱۱۷۴م فرمانروای آنی بود، ولی از آن زمان به بعد، گرجیان آنی را از دست او درآوردند و شهر را تاراج کردند، و حکمرانی از طرف خویش در آنجا گماردند (ابن ازرق، ۳۶۴). از این تاریخ دیگر نامی از فرمانروایان شدّادی نیست. آنی در تاریخ ۵۹۵ق / ۱۱۹۹م زیر سلطهٔ حکومت زاخاریها در آمد و امیر زاخارهٔ دوم (۵۹۵ ـ ۶۰۰ق/۱۱۹۹ ـ ۱۲۰۴م) قسمتهای شمالی ارمنستان را فتح کرد و شهر آنی را مرکز خویش قرار داد، و در شهر کلیساها و خانه‌های مسکونی ساخت و حصار شهر و پلهای آن را مرمّت نمود (نک: «دایرة المعارف ارمنستان شوروی»). آنی در ۶۲۳ ق/۱۲۲۶م توسط سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه محاصره شد و چون حصار شهر مستحکم بود، تسخیر آن مدتی طول کشید. لذا سلطان از گرفتن آن دست برداشت و به تفلیس رفت (اقبال، ۱۲۰ ـ ۱۲۱). به گفتهٔ یاقوت (د ۶۳۰ق/۱۲۳۳م) شهر مذکور در این زمان شهری مهم یا قلعهٔ استواری بوده که میان اخلاط و گنجه قرار داشته است (۷۰/۱). مغولان در ۶۳۶ق/۱۲۳۹م آنی را محاصره کردند (گروسه، ۴۳۱). ساکنین شهر قهرمانانه از خود دفاع کردند، ولی مغولان شهر را متصرّف شدند و قسمت اعظم جمعیت آن را از دم تیغ گذرانیدند (خداوردیان، ۲۲۷/۱؛ ساندرز، ۸۰)، تا آنکه ملکهٔ روسودان حاضر به عقد قراردادی با آنها شد و مجدداً صلح و آرامش به این صفحات بازگشت (اشپولر، ۴۰). آنی براساس روایات تاریخی منقول از ارمنیان در ۷۱۹ق/۱۳۱۹م بر اثر زلزله‌ای ویران گشت (بارتولد، گزیدهٔ مقالات، ۲۸۰)، امّا ظاهراً سوء رفتار مأموران مالیاتی مغولان باعث خرابی شهرهای ارمنستان از جمله آنی شده است. خانیکوف دانشمند روسی معتقد است که همان علل و اسبابی که موجب انحطاط و ویرانی

بیش‌تر نواحی مسخّره توسط مغولان شد، به تدریج آنی را هم از سکنه خالی کرد و ویران ساخت. در دورهٔ تسلّط ایلخانان مغول، در نوشته‌ای مربوط به ۷۲۰ ق/۱۳۲۰م آمده که همسر بیوهٔ یکی از امرای محلّی زاهدیّه، بعضی از ساکنان آنی را از برخی مالیاتها معاف کرده است، و این می‌رساند که شهر در آن زمان هنوز منبع درآمدی برای ایلخانان و امرای محلّی بوده است (همو، ۲۷۹ ـ ۲۸۰، ۲۹۰). بعدها سلطان ابوسعید ایلخان مغول (د ۷۳۶ ق/۱۳۳۵م) به منظور دفاع از مردم در برابر زیاده‌رویها و سوء استفاده‌های مأموران مالیاتی که موجب فقر و بینوایی می‌گردید، فرمانهایی صادر کرد که یکی از این فرامین بر دیوار مسجد شهر آنی در ارمنستان حک شد (پیگولوسکایا، ۳۷۹). حمدالله مستوفی که یک قرن بعد از حملهٔ مغول می‌زیسته دربارهٔ آنی گفته است که از اقلیم پنجم، هوایش سرد و حاصلش غله و اندکی میوه است (ص ۹۳). بعد از قرن ۸ق/۱۴م دیگر نامی از این شهر در کتب جغرافیایی نیست، ولی از سکه‌های مسی که در حکومت ایلخان سلیمان (لین پول، ۱۹۶)، در شهر آنی ضرب شده و در ترکیه به نام «میمون سکّه‌سی» معروف است، برمی‌آید که شهر تا آن تاریخ وجود داشته است. نیز سکه‌هایی از زمان حکومت جلایریان و حکومت آق‌قویونلوها در ارمنستان به دست آمده، که روی آنها نام آنی حک شده است (İA).

خرابه‌های آنی را نخستین بار کارِری در ۱۶۹۳م دیده است (ص ۸). همچنین گیاه‌شناس فرانسوی تورنفور (۱۶۵۶ ـ ۱۷۰۸م)، آثار قدیمی آن را بازدید کرده است (بُن تان، ۵۳). در ۱۸۴۴م از ویرانه‌های آنی نقشه‌برداری شد که در حفّریات جدید از آنها استفاده به عمل آمد (بارتولد، خاورشناسی، ۳۵۶). تاریخ دقیق متروک ماندن شهر مذکور معلوم نیست. کشفیات و بررسیهای انجام شده نشان می‌دهد که پس از ویرانی قصرها و کلیساهای شهر، مردمی فقیر و بی‌خانمان در خرابه‌های مزبور زندگی می‌کرده‌اند که کِرپُرتر آنها را دیده و به اقامتگاههای محقّر آنان که در کوچه‌هایی، غالباً به عرض ۳/۵ تا ۴ متر قرار داشته، اشاره کرده است (İA). در ۱۸۲۷م رودخانهٔ آرپاچای به عنوان خط مرزی بین روسیه و ترکیه تعیین شد و خرابه‌های شهر آنی در محدودهٔ حکومت ترکها قرار گرفت، اما در جنگهای ۱۸۷۷ ـ ۱۸۷۸م به انضمام بخشی از اراضی دیگر ترکها به امپراتوری روسیه ملحق گردید. کاوشهای باستان‌شناسی از ۱۸۹۲م در خرابه‌های آنی شروع گردید، ولی پس از یک سال متوقف شد تا آنکه مجدداً در ۱۹۰۴م با اصول علمی و جدیدتری تحت سرپرستی ن. مار، دانشمند معروف روسی، آغاز شد. در این کاوشها آثاری کشف شد که ابتدا به دوران بقراطیان نسبت داده می‌شد، اما بعدها معلوم شد که مربوط به دورهٔ جدیدتر است. ضمناً بناهایی کشف شد که نشان می‌داد، ارمنیهای مسیحی قبل از آنکه تحت تأثیر کلیسای بیزانس قرار گیرند، تابع کلیسای سریانی (شرق) بوده‌اند. سرانجام نتیجهٔ کاوشها و کشفیّات انجام شده، تأثیر فرهنگ و هنر بیزانس و ایران و عرب را در آثار و سنتهای موجود در آنی به وضوح نشان داد (İA). ویرانه‌های آنی، بعد از آنکه مدتی در دست روسها بود، در ۱۹۲۱م مجدداً به دولت عثمانی بازگردانده شد. اکنون روستایی به نام آنی در ولایت قارص (ترکیه) وجود دارد (EI[2]).

مآخذ: ابن اثیر، علی‌ابن محمد، الکامل، بیروت، ۱۳۹۹ ق؛ ابن ازرق فارقی، حواشی ذیل تاریخ دمشق ابن قلانسی، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، صورة الارض، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ اعتمادالسّلطنه، محمدحسن خان، تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران، به کوشش میرهاشم محدّث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بارتولد، و. و.، خاورشناسی در روسیه و اروپا، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ همو، گزیدهٔ مقالات تحقیقی، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بُن‌تان، اگوست، سفرنامه، ترجمهٔ منصورهٔ اتحادیه (نظام مافی)، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ پیرنیا، مشیرالدوله، ایران باستان، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ پیگولوسکایا، ن. و دیگران، تاریخ ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ جکسن، ابراهام، و. ویلیامز، سفرنامه، ترجمهٔ منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۷۶؛ خداوردیان، ک. س. و دیگران، تاریخ ارمنستان، ترجمهٔ آ. گرمانیک، تهران، ۱۳۶۰ ش، صص ۲۵۳، ۲۵۴؛ دانشنامه؛ رشیدالدین فضل‌الله‌همدانی، تاریخ مبارک غازانی، به کوشش کارل یان، هرتفورد، ۱۹۴۰م، صص ۲۰، ۶۴، ۶۹، ۷۰، ۲۱۶، ۲۵۳ به بعد؛ ساندرز، جرج، تاریخ مغول در ایران، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کارری، جملّی، سفرنامه، ترجمهٔ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، ۱۳۴۸ ش؛ کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ گروسه، رنه، امپراطوری صحرانوردان، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ لین پول، استانلی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مادلونگ، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، به کوشش ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ مشکور، محمد جواد، اخبار سلاجقهٔ روم، تبریز، ۱۳۵۰ ش؛ مهرین، عباس، تاریخ ارمنستان، تهران، صص ۵۶ ـ ۶۲؛ یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ـ۱۸۷۰م؛ نیز:

Armianskaia Sovetskaia Entsiklopediia, Erevan, 1974; EI[2]; İA.

حسین قره چانلو

آوار، قومی مسلمان، ساکن جمهوری شوروی خودمختار داغستان. نام‌آوار را قوم معرولل[1] داغستان بر خود نهاده‌اند و معرولل در زبان محلی به معنای کوه‌نشین است. این قوم که روسها آنان را آوارتسی[2] می‌نامند، در بخش اصلی کوهستانهای جمهوری شوروی خودمختار داغستان و نوار مورّب عریضی که سراسر خاک آن را از شمال خاوری تا غرب در برگرفته سکنی دارند. گروههایی از قوم آوار در دشت بویناک[3] (بویناق)، حساو-یورت[4] و دیگر نواحی سرزمین داغستان به سر می‌برند و گروهی نیز در خارج از محدودهٔ داغستان در اراضی بیلقان، زاکاتالا[5] و جمهوری خودمختار اوستیای شمالی سکنی گزیده‌اند (BSE[3], I/49).

تاریخچه: چنین به نظر می‌رسد که اقوام ساکن داغستان تا مدتی دراز تحت حاکمیت دولتی واحد قرار نداشتند (بارتولد، III/408).

1. Maarulal 2. Avartsy 3. Buynak 4. Hasav-Yurt 5. Zakatala

پلینوس اول مورخ سدهٔ نخست میلادی به نام قبایلی اشاره می‌کند که بعضی آنها را به آوارها منسوب دانسته‌اند. بطلمیوس (سدهٔ ۲م) از «ساویرها» (سابیر) یاد کرده است که به آوارها منسوبند (آکینر، 133). در سدهٔ ۴م دولت ساسانی به منظور جلوگیری از نفوذ اقوام کوچ‌نشین حاکمیت خود را به ویژه در دشتهای داغستان گسترش داد. در نتیجه آیین مزدیسنا تا اندازه‌ای به مناطق زیر فرمان آن دولت رسوخ یافت. بعضی از فرمانروایان محلّی نیز عناوین ایرانی چون تبرسرانشاه و فیلانشاه را برگزیدند. فیلانشاه عنوان فرمانروای مملکت سریر بود (مسعودی، ۱۸۹/۱). در ۱۱۰ ق/ ۷۲۸م، هشام بن عبدالملک بن مروان خلیفه اموی، برادرش مسلمه را به دربند آلان فرستاد. وی بخشهایی از داغستان را به تصرف آورد و حاکمیت اعراب را بر دربند (باب الابواب) مستقر ساخت (طبری، ۴۰۹۲/۹). ابن رسته نام پادشاه ناحیه سریر داغستان را «آوار» نوشته است: «وملکهم یسمی آوار» (ص ۱۴۷). گردیزی نیز مشابه نظر ابن رسته را ارائه کرده و نوشته است: «ملک ایشان را آوار خوانند» (ص ۵۹۴). مینورسکی این نام را با مردم «آوار» داغستان تطبیق داده است. وی سریر را نیز نام اصلی این سرزمین ندانسته، بلکه معتقد است که اعراب این نام را از عنوان «صاحب السریر» گرفته‌اند (ص ۳۱۱). بدین روال مطالب ابن رسته و گردیزی بسیار نزدیکند. بارتولد نام سریر را با آوار یکی دانسته است (VIII/541). ظاهراً اعراب از سدهٔ ۲ ق/ ۸م ضمن لشکرکشی به قفقاز با آوارها تماس یافته‌اند. از آن پس اسلام تا سدهٔ ۵ ق/ ۱۱م میان آوارها ریشه دوانید و «تانُس»[1] بعدها یکی از تختگاههای آوار شده، به صورت یک مرکز تعلیمات اسلامی در آمد. در اوایل سدهٔ ۷ ق/ ۱۳م که مغولان به داغستان یورش بردند، این منطقه بخشی از منطقهٔ «قزل اوردا» (اردوی زرین) شد. تیمور و توقتمش اواخر سدهٔ ۸ ق/ ۱۴م به خاطر تسلط بر داغستان ستیز کردند که حاصل آن گسستن خان‌نشینهای مستقل از اردوی زرین شد. از اواخر سدهٔ ۶ ق/ ۱۲م تا سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹م سرزمین آوارها را خانها اداره می‌کردند. مرکز این خان‌نشین، شهر سریر بود که زمانی تختگاه پادشاهان این ناحیه به شمار می‌رفت. زمانی تانوس و خونزاک[2] نیز از مراکز این سرزمین شمرده می‌شدند. امّه خان (د ۱۰۴۴ ق/ ۱۶۳۴م) فرمانروای سریر بسیاری از دیگر قبایل منطقهٔ داغستان را زیر فرمان خویش آورد و به تنظیم قوانین سنتی آوار پرداخت. از سدهٔ ۱۰ و ۱۱ ق / ۱۶م خان نشین آوار چندین بار با دولت روسیه درگیر شد و گاه و بیگاه به صورت تحت الحمایهٔ آن دولت در می‌آمد. سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م دوران قدرتمندی آوارها بود، زیرا سرزمینهای جار و بیلقان به تابعیت خان آوار در آمدند و فرمانروایان گرجستان و دربند و قوبا خراجگزار وی شدند. ولی از ۱۲۱۸ ق / ۱۸۰۳م دولت امپراتوری روسیه خان نشین آوار را بخشی از قلمرو خود اعلام کرد (همانجا)، امّا پیکار مردم این سرزمین با بیگانگان کاستی نپذیرفت. در جریان مبارزه با بیگانگان، روحانیون مسلمان نقش عمده‌ای ایفا نمودند. سران فرقهٔ نقشبندیّه در میان مردم آوار از احترام و نفوذی وافر برخوردار بودند. نفوذ روحانیون مسلمان سبب شد که در دهه‌های ۳ تا ۶ سدهٔ ۱۹ م (۱۲۳۵ ـ ۱۲۷۶ق) خانهای آوار، عرصه را به پیشوایان مذهبی واگذارند. سرزمین آوارها از خانات به «امامت» تغییر نام داد. پیشوایان مذهبی در ۱۲۴۶ ق / ۱۸۳۰م مردم آوار را به شورش علیه «بیگانگان، شاهزادگان و کافران» تشویق کردند. نخستین پیشوای مذهبی که مقام امامت داشت شخصی به نام قاضی محمد بود که روسها او را «قاضی ملا» می‌نامیدند (بارتولد، III/416). در جمادی‌الاول ۱۲۴۷ ق/ اکتبر ۱۸۳۲ م نیروهای نظامی روسیه شورشیان را محاصره کردند و قاضی محمد در این ماجرا کشته شد. جانشین او حمزه بیگ نیز در ۱۲۵۰ ق / ۱۸۳۴م به قتل رسید. سومین پیشوای شورشیان، شیخ شامل مشهور بود که علیه روسها به پیکارهای خونین دست زد. ماجرای پیکارهای شیخ شامل، شهرتی فراوان یافته که در داستانها آمده است. بعدها همین مبارزه منبع الهام لو تولستوی[3] نویسندهٔ روس در خلق داستان مشهور حاجی مراد گردید. شیخ شامل پس از چند پیکار سرانجام شکست یافت و به دیگر مناطق روسیه تبعید شد. در ذیقعدهٔ ۱۲۸۵ ق / فوریهٔ ۱۸۶۹م از الکساندر دوم امپراتور روسیه اجازه یافت تا برای ادای فریضهٔ حج به مکه برود. شیخ شامل در پایان زندگی معتکف کعبه شد و دو سال بعد در ذیحجهٔ ۱۲۸۷ ق / فوریهٔ ۱۸۷۱ م در شهر مدینه درگذشت (بارتولد، II(1)/ 874). ترکان عثمانی شیخ شامل را «شامل افندی» می‌نامیدند. وی تا ۱۲۷۵ ق / ۱۸۵۹م رهبری پیکار مردم آوار با مهاجمان روسی را بر عهده داشت و پس از شکست، حدود ۱۰ سال از عمر خود را در تبعید گذراند. از آن پس روسها مجدداً حاکمیت خانهای آوار را برای مدتی کوتاه در آن سرزمین برقرار کردند (همو، III/416-417). شاهزادهٔ روسی، باریاتینسکی[4] کوشید تا با تحکیم موقعیت خوانین و شاهزادگان آوار، نفوذ پیشوایان مذهبی وسران فرقهٔ نقشبندیه را در هم شکند، ولی اجرای این سیاست دیری نپایید. چند سال بعد دولت روسیه از ادامهٔ این سیاست منصرف شد و در ۱۲۷۸ ق / ۱۸۶۲ م حاکمیت شاهزادگان آوار را برانداخت (همانجا). در ۱۲۸۰ ق / ۱۸۶۳م خان آوار ابراهیم خان تبعید گردید (آکینر، 134). در ۱۲۸۱ ق / ۱۸۶۴م خان نشین آوار به فرمان امپراتور روسیه ملغی اعلام شد و به صورت یکی از استانهای تابع روسیه در آمد (BSE^3, I / 49). اکنون سرزمین آوار بخشی از جمهوری شوروی خودمختار داغستان است که خود بخشی از جمهوری شوروی فدراتیو روسیه به شمار می‌رود.

جمعیت: طبق سرشماری ۱۹۵۹م شمارهٔ آوارها جمعاً ۲۷۰'۰۰۰ نفر بود که ۲۳۹'۰۰۰ نفر از این تعداد ساکن داغستان بودند، ولی در ۱۹۷۰م شمار آوارها به ۳۹۶'۰۰۰ نفر رسید که افزایشی معادل ٪۴۷

1. Tanus 2. Khunzak 3. Lev Tolstoi 4. Bariatinskii

داشت (بنیگسن، 6). در ۱۹۷۹ م شمار آوارها به ۴۸۲٬۸۴۴ نفر افزایش یافت (آکینر، همانجا). بنیگسن جمعیت آوارها را در این سال ۴۸۳٬۰۰۰ نفر و رشد آن را نسبت به ۱۹۷۰م ۲۲٪ نوشته است (بنیگسن، همانجا). آوارها مسلمان و پیرو مذهب شافعی‌اند و آراء صوفیان نقشبندیه در میان اهالی از احترام فراوان برخوردار است. کار اکثر آوارها کشاورزی، دامپروری و باغداری است. عده‌ای نیز در صنایع فعالیت دارند (BSE³,I/49). از صنایع دستی سنتی رایج در این ناحیه، نقره‌کاری و بافت عباهای معروف قفقازی است.

زبان: زبان آوارها شاخه‌ای از گروه زبانهای شمال شرق قفقاز (ایبری ـ قفقازی) است. زبان آوارها به گویشها و زیرگویشهای متعدد منقسم شده است که عمده‌ترین آنها دو گویش شمالی و جنوبی است. تمایز میان این دو گویش در تفاوتهای آوایی، سازه‌ای[1] و واژگانی است. گویش بولماتس[2] که آن را لهجهٔ مشترک آوارها می‌نامند، اساس زبان ادبی آوارها را تشکیل می‌دهد. این لهجه بیش‌تر با گویش شمالی آوارها نزدیک است، ولی گویش جنوبی نیز در گسترش زبان ادبی آوارها بی‌تأثیر نبوده است. قوم اندودیدو[3] یا اندوتسز[4] ساکن داغستان نیز به زبان آوارها گفت‌وگو می‌کنند. از سدهٔ ۹ ق / ۱۵م کوششهایی صورت گرفت تا زبان آوارها با خط و کتابت عربی ارائه شود، ولی انتشار این رسم‌الخط تنها در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰ م میسر گردید. در ۱۹۲۷م رسم الخط آوارها از عربی به لاتین برگردانده شد، ولی از ۱۹۳۸ م رسم‌الخط روسی جای آن را گرفت. واژگان زبان آوار تحت تأثیر عنصر عربی، فارسی و ترکی است که به تدریج جای خود را به زبان روسی می‌دهند. در دوران حاکمیت شوروی زبان بعضی گروهها به تابعیت آوارها در آمد که از آن جمله می‌توان قوم آندودیدو و آرچین[5] را نام برد. در سرشماری ۱۹۵۹م نیز این گروههای قومی را در زمرهٔ آوارها به شمار آوردند، حال آن که از نظر زبانی و قومی تفاوتهایی میان آنها با آوارها وجود دارد.

مآخذ: ابن رسته، احمدبن عمر، الاعلاق النفیسة، لیدن، ۱۸۹۱م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، تاریخ، به کوشش عبدالحیّ حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۳ ش، ج ۹؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مینورسکی، حواشی و تعلیقات بر حدودالعالم، ترجمهٔ میر حسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ نیز: Akiner, Shirin, *Islamic Peoples of the Soviet Unoin*, London, 1986; Bartold, V. V., Sochineniia, Moskva, 1963, Vol. II, 1965, Vol. III, 1973, Vol. VIII; Benigsen, A. *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; BSE³.

عنایت‌الله رضا

آواز (در هنر موسیقی)، کلام یا اصوات انسانی که با ایجاد تغییراتی در شدت و ارتفاعشان تبدیل به موسیقی گردند (قس: لاروس...[6]).

کلمهٔ آواز در اصل به معنی مطلق صوت و نیز صوت موسیقی به کار رفته است (*لغتنامه فارسی*؛ فخررازی ۱۷۶ ـ ۱۷۹) و آنچه امروز، آواز نامیده می‌شود، سرود و گاه غزل و ترانه (نک: عنصرالمعالی، ۱۴۱، ۱۴۲) و قول (حافظ مراغی، جامع *الالحان*، ۲۴۱) خوانده می‌شده است.

آواز به معنی خاص آن از دیرباز شناخته شده و مورد بحث بوده است (نک: هرودوت، ۷۴؛ افلاطون، ۱۷۰؛ ارسطو، ۳۳۷)، اما با اینکه در کتبی مانند کتاب *الموسیقی الکبیر* (فارابی، ۴۷)، *الکافی فی الموسیقی* (ابن زیله، ۶۳) و *جامع الالحان* (حافظ مراغی، ۱۲۴) و بسیاری از فرهنگها معنی و مفهوم آن ذیل لحن و گاه غنا آمده، یافتن تعریفی جامع و مانع در آنها برای آواز دشوار است، زیرا اغلب تعاریف شامل صدای انسان و صدای سازها می‌شود. بدیهی است که تعاریفی مانند «صدای کشیدهٔ طرب‌انگیز» (ادیب نطنزی، ذیل غنا) یا «هنری که اشعار موزون را آهنگین می‌سازد» (ابن خلدون، ۸۸۴) نیز کاملاً وافی به مقصود نیست.

واژهٔ آواز و جمع عربی آن آوازات در متون کهن موسیقی اعم از فارسی و عربی به یک مفهوم خاص دیگر نیز به کار رفته است (نک: حافظ مراغی، جامع *الالحان*، ۱۲۶ ـ ۱۳۵؛ شروانی ۱۲۷ ـ ۱۲۹) و آن ترکیبی از اصوات موسیقی برحسب نظمی خاص بوده است. این ترکیبات به شمار ماههای سال، در ۱۲ مقام بدین شرح ساخته شده بود: راست، اصفهان، عراق، کوچک، بزرگ، حجاز، بوسلیک، عشاق، حسینی، زنگوله نوا و رهاوی که هر مقام به دو شعبه تقسیم می‌شد و از هر دو مقام صدایی می‌گرفتند و آوازی می‌ساختند. بدین ترتیب آوازها یا آوازات ششگانه ذیل به وجود می‌آمد: گواشت، کردانیا، سلمک، نوروز اصیل، مایه و شهناز (فرصت، ۹ ـ ۱۲؛ هدایت، ۲۲/۲).

تحلیل عناصر تشکیل دهندهٔ آواز: دانشمندان اسلامی به طریق علمی زمان خویش عناصر آواز را مشخص کرده‌اند: کوچک‌ترین و به اعتباری بسیط‌ترین عنصر درهر نوع صدای مرکب، از قبیل سخن گفتن، آواز، صدای حاصل از حرکت اجسام،... صوت است که از برخورد اشیاء با یکدیگر پدید می‌آید و به صورت موج در هوا به هر سو پراکنده می‌شود (رسائل...، ۱۸۸/۱، ۱۸۹)، اما بسیط ترین عنصر آواز نغمه است و فارابی نقش نغمه را در آواز همچون نقش حروف در شعر می‌داند و می‌نویسد که نغمات اصواتی هستند که در حدت و ثقل مختلفند و ممتد به نظر می‌رسند (ص ۸۶؛ قس: خوارزمی، ۲۴۰). ابن سینا نغمه را صوتی می‌داند که زمان محسوسی باقی بماند (ص ۱۳)، اما ارموی (د ۶۹۳ ق/ ۱۲۹۴ م) در *الرسالة الشرفیة* از قول ابن سینا آورده است که: نغمه صوتی است که زمانی در حد معینی از شدت و ثقل بپاید و گفته است که «برخی دلنشین بودن را نیز بر آن افزوده‌اند». آنگاه بـه بحث درباره این تعریف پرداخته، آن را کافی نمی‌داند و می‌نویسد که نغمه صوتی است که درک تفاوت کمیت ثقل وحدتش با

1. Morphological 2. Bolmats 3. Andodido 4. Andotsez 5. Archin 6. *Larousse de la musique*.

صوت دیگر ممکن باشد، به طوری که شخص آشنا به نغمه‌ها بتواند تشخیص دهد که ثقل یا حدت یکی نصف یا ثلث یا ربع دیگری یا برابر آن است (صص ۵ ـ ۶). بدین ترتیب به نظر می‌رسد که نغمه همان نت[1] باشد، اما در این باب هم کسانی همچون فارمر تردید دارند: گاه نغمه را به معنی نت و گاه به معنی پرده، ملودی و مقام به کار برده‌اند (فارمر، ۱۴۵، ۲۷۶).

حنجره انسان که کامل‌ترین وسیلهٔ ایجاد نغمه‌هاست و از این نظر بر همهٔ سازها برتری دارد، با تصرف در جنس و تعداد نغمه‌ها و... موجد آواز می‌شود (ابن زیله، ۱۹، ۷۲). آواز با توجه به کیفیت ترتیب نغمه‌ها و تناسب آنها با اشعار، به انواعی چون غنا، نوحه، مرثیه و... تقسیم می‌شود (فارابی، ۶۸). پیوند میان کلام موزون و آواز، در یونان قدیم نیز موردتوجه بوده است، چنانکه افلاطون می‌گوید آواز مرکب از سه جزء است: کلمات، آهنگ و وزن (ص ۱۷۰). از این رو قدما آواز و به طور کلی موسیقی را برمبنای عروض شعری تقطیع و قواعدی نظیر قواعد شعری برای آن وضع کرده‌اند (*رسائل*...، ۱۹۶/۱ ـ ۱۹۸). حافظ مراغی می‌نویسد که دانستن این قواعد برای خواندن آواز ضروری است. زیرا اگرچه ممکن است خواننده‌ای تنها به واسطهٔ صدای نیکو و دلنشین، آواز بخواند، اما آواز او نزد استادان فن معتبر نیست، زیرا آن نوع خوانندگی جبلی و بی اختیار است و خواننده خود واقف بر مقام یا آواز یا شعبه‌ای که می‌خواند، نیست(*مقاصد الالحان* ۱۱۶ ـ ۱۱۷).

انواع صدا: اگرچه صدا صرفاً شخصی است و دو صدا که از تمام جهات شبیه به هم باشد، یافت نمی‌شود و نمی‌توان آن را به صورت مطلق طبقه‌بندی کرد (لاوینیاک، 82)، با این حال نوعی طبقه‌بندی صدا معمول است که براساس آن، ابتدا صدا به دو نوع تقسیم می‌شود: صدای مرد و صدای زن. در مردان صدای بم باس[2]، صدای بلند تنور[3]، و صدای میانی باریتون[4] نام دارد. در زنان صدای بم آلتو[5]، صدای زیر سوپرانو[6]، وصدای میانی متزوسوپرانو[7] نامیده می‌شود (همانجا). هدایت صدای باس را ثقیل یا بم، تنور را جلی و آلتو را پست و سوپرانو را بلند نامیده است (۶۳/۳). می‌توان صدا را با اعمال فشار کنترل شده بر روی تارهای صوتی، به دو شیوهٔ خاص برآورد. هنگامی که همه تارها مرتعش و صوت به بم مایل شود آن را آواز سینه و چون در حواشی مرتعش شود و صوت جلا پذیرد، آواز حلق می‌نامند (همو، ۶۴/۳).

انواع آواز: آواز را بر مبنای هدفهای مورد نظر به سه گروه تقسیم کرده‌اند: لذتبخش، خیال‌انگیز و انفعالی. آواز از لذت، خیال و انفعال انگیخته می‌شود و نیز باعث برانگیختن این سه در نفس می‌گردد (فارابی، ۶۲، ۶۶ ـ ۶۸). غنا، نوحه‌سرایی، مرثیه‌خوانی، قرائت با آهنگ و حُداء (= آواز مخصوص راندن شتر) را از آوازهای انفعالی ذکر کرده‌اند (ابن زیله، ۶۸). آواز تا قرن نهم به نُه طریق تصنیف و اجرا می‌شده است که مهم‌ترین آنها نوبت مرتب نام داشته است. این نوع تصنیف شامل قول، غزل، ترانه و فروداشت بوده است و رعایت این ترتیب و شرایط خاص هر یک از این قطعات، قید مرتب را توجیه می‌کند. قول با شعر عربی، غزل با شعر فارسی، ترانه با شعر عربی یا فارسی اما حتماً بر وزن رباعی و فروداشت شبیه به قول و با شعر عربی خوانده می‌شده است. حافظ مراغی قطعه پنجمی نیز بر این قطعات افزوده بوده است (*جامع الالحان*، ۲۴۱ ـ ۲۴۳).

اکنون قالب اجرای آواز ایرانی ردیف است، و ردیف عبارت است از قسمت آواز در هر دستگاه. دستگاه اصطلاحی است که جایگزین مقام و دور شده است. دستگاههای موسیقی ایرانی عبارتند از: شور، ماهور، همایون، نوا، سه‌گاه، چهارگاه، راست پنجگاه (هدایت، ۸۱/۳ ـ ۸۲). علاوه بر این هفت دستگاه، پنج آواز نیز از متعلقات آنها به شمار می‌روند که البته به استقلال خوانده می‌شوند و اسامی مشهور آنها عبارت است از: بیات اصفهان (در همایون)، بیات ترک، ابوعطا، افشاری و دشتی (همه در شور) (فرصت، ۲۲ ـ ۲۶). هر دستگاه از پنج قسمت تشکیل می‌شود: پیش درآمد، چهار مضراب، آواز، تصنیف و رنگ. قسمت آواز یعنی ردیف شامل توالی ثابت و مدونی از گوشه‌هاست که تعداد و توالی آنها به مکتب روایت آن بستگی دارد. این گوشه‌ها که هر یک نام ویژه‌ای دارند، برخی متوالی و پیوسته به یکدیگرند و برخی چنانند که خواننده می‌تواند آنها را حذف کند و به گوشهٔ دیگری بپردازد. به علاوه خواننده، بنابر سلیقه و علم خود می‌تواند با رعایت موافقت زمینهٔ آوازها، از دستگاهی بەدستگاه دیگر منتقل شود و بار دیگر بدان بازگردد (همو، ۲۱،۲۷؛ مسعودیه، ۷۰). به روایت برکشلی، معروفی ردیف آواز ایرانی را شامل ۲۵۸ گوشه دانسته است (ص ۳۸، ۵۴).

در استانهای مختلف ایران، آوازهای ویژه‌ای که کاملاً شکل و شیوهٔ مشخص و تثبیت شده‌ای دارند موسوم به آواز محلی، توسط خوانندگان محل، سینه به سینه آموخته و اجرا می‌شوند.

منشأ آواز: در باره منشأ آواز، دانشمندان اسلامی سه عقیده ابراز کرده‌اند: ۱. آواز مانندشعر ناشی از قریحه‌ای فطری در انسان است و همچنانکه حیوانات به طور فطری در برابر حالاتی که بر آنها عارض می‌شود، اصواتی متناسب با آن حالات از خود بروز می‌دهند (ابن زیله، ۶۸؛ فخر رازی، ۱۷۷)، انسان نیز به طور طبیعی احساسات و تأثرات خود را با ادای اصوات نشان می‌دهد و چون احساس و تأثرش بیش‌تر است، آنجا که تأثرش با کلمات بیان نشود، فریاد می‌زند و بالاخره به ترنم می‌افتد... (هدایت، ۱۱/۱). آنچه از این نظریه مستفاد می‌شود این است که آواز بازتابی از فعل و انفعالات روحی و جسمی انسان است، اما نمایش صوتی این فعل و انفعالات معمولاً به صورت فریاد ظاهر می‌شود و در آغاز فاقد

1. *Note* 2. Bass 3. Tenor 4. Baritone 5. Alto 6. Soprano 7. Mezzo–soprano

ویژگی موسیقایی است و اگر آوازی باعث ارضای خاطر شخص گردد، آن آواز در مرحلهٔ تکامل یافته‌ای از موسیقی است نه در حد ابتدایی آن (مسعودیه، ۲۶)؛ ۲. نظریه‌ای هست که مطابق آن «اصول موسیقی و نغمات الحان» از حرکات منظم عالم افلاک و نغمه‌های متناسب هر یک، به وسیلهٔ فیثاغورث که در نتیجهٔ صفای نفس و پاکی دلش نغمه‌های حرکات افلاک و کواکب را می‌شنیده، استخراج شده است و آن مرد حکیم و اخلاف وی می‌خواسته‌اند به این وسیله نفوس غافل را از عالم کون و فساد بیرون آورند و متوجه جهان روحانی سازند (رسائل ۱،۰۰۰/۲۰۸ ـ ۲۱۰؛ قس: ابوسلیمان، ۸۳). بر مبنای این نظر موسیقی را حکمای یونان ابداع کرده و عامهٔ ناس از آنها آموخته و برای اغراض خود به کار برده‌اند (همان، ۱/۱۸۶)؛ ۳. در تأیید و به نحوی دنبالهٔ رأی دوم نظری است که آواز را مختص گروههایی می‌داند که همهٔ نیازهای ضروری و مهم آنان برآورده شده و تنها به عنوان یک عامل تازهٔ لذت و خوشی در پی آن می‌روند. (ابن خلدون، ۴۲۶، ۴۲۸).

علاوه بر سه نظر یاد شده برخی معتقدند که طبیعت و اصوات موجود در آن، موسیقی را به انسان آموخته و انسانهای نخستین برای ساده کردن کارهای سخت یا برای غلبه بر ترس خویش از حوادث طبیعی و پرستش ارباب انواع سرودها و آوازهای جمعی را ساخته بوده‌اند (حسنی، ۷ ـ ۸). نظریهٔ مبتنی بر ساده کردن کارهای سخت با آواز موزون را، تئوری ریتمی نامیده‌اند و از آنجا که همهٔ قبایل بدوی که دارای موسیقی و آوازند، به طور گروهی کار نمی‌کنند، این نظریه را هم به طور مطلق نمی‌توان پذیرفت (مسعودیه، ۲۵ ـ ۲۶). بر طبق نظریه‌ای دیگر، اِعلام و اِخبار از فواصل دور و در جوامع و قبایل ابتدایی منشأ پیدایی آواز بوده است. چنانکه امروز نیز اعلام و اخبار به صورت نوعی آواز نزد بعضی از قبایل معمول است، اما از آنجا که اخبار و اعلام تنها هنگامی می‌تواند حاوی کیفیت موسیقایی باشد که اعلام کننده آگاهانه صدای خود را شکل بدهد، این فرضیه نیز مردود به نظر می‌رسد. گروهی دیگر صوت را در مرحلهٔ ابتدایی تفهیم، دارای کیفیت مشخص و تثبیت شده از لحاظ زیر و بمی نمی‌دانند و معتقدند که در این مرحله اصوات چونان فریاد، شیون و خرناس ظاهر می‌شده‌اند و هم کیفیت موسیقایی و هم زبانی را دارا بوده‌اند. پیروان این نظر در پیدایی موسیقی سه مرحله را ذکر می‌کنند: تفهیم به صورت عدم تمایز بین زبان و موسیقی، تفهیم به صورت تمایز بین زبان و موسیقی و سرانجام تکامل سبکهای موسیقی (مسعودیه، ۲۵ ـ ۲۶).

تاریخ آواز: با توجه به منشأ آواز در انسان، می‌توان به این نتیجه رسید که آواز گرچه در آغاز وسیله‌ای برای بیان احساسات و عواطف انسان بوده است، جز در حوزهٔ جوامع متمدن قابل مطالعه نیست. با تکیه بر برخی شواهد، وجود آواز به صورت مذهبی و غیر مذهبی در تمدن‌های باستانی چین، سومر، مصر و... تأیید می‌شود (حسنی، ۹ ـ ۱۰). در یونان باستان که نخستین بار موسیقی در آنجا به صورت علمی تدوین شد، آواز چنان رسوخ و تأثیری داشت که فلاسفهٔ بزرگی چون افلاطون (ص، ۱۷۰) و ارسطو (۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹) از دیدگاه تعلیم و تربیت به بررسی آن می‌پرداختند.

در بارهٔ آواز در ایران باستان به درستی نمی‌توان اظهار نظر کرد. به گفته هرودوت مراسم مذهبی ایرانیان در زمان هخامنشیان بدون موسیقی برگزار می‌شده، جز آنکه در پایان مراسم قربانی، یکی از مغان سرودی نیایشی در وصف اصل و تبار ایزدان می‌خوانده است (ص ۷۴). شاید با توجه به بی‌علاقگی ایرانیان به ساختن قربانگاهها و معابد (همانجا) که در آن زمان، مکان مناسبی برای اجرای موسیقی بوده است، بی‌توجهی آنان به موسیقی را بتوان توجیه کرد. بنابراین اگر چه گفته شده است که سرودهای مذهبی گاتها به آواز خوانده می‌شدند، اما بی‌اعتنایی مذهب به موسیقی، بدون شک در عقب‌ماندگی این فن در ایران مؤثر بوده است (حسنی، ۱۶).

تأثیر تمدن یونانی پس از حملهٔ اسکندر، در زمان سلوکیان و اشکانیان شاید در موسیقی و آواز ایرانی تحولی ایجاد کرده باشد (همو، ۱۷)، اما از آنجا که از هنر نیرومند و متنوع پارتی جز بقایای ناچیزی در دست نیست (دیاکونوف، ۱۲۶) به دشواری می‌توان صرفاً به استناد تصاویری از مجالس بزم که از سرگرمیهای درباری محسوب می‌شده است (نک: همو، ۱۲۷)، سخنی در باره آواز در آن عهد ابراز داشت. در دورهٔ ساسانیان آواز ایرانی تحولی اساسی یافت و به ویژه در زمان خسرو پرویز جایگاه مهمی پیدا کرد. وجود باربد و نکیسا دو موسیقی‌دان برجسته معاصر خسرو پرویز، مؤید این نظر است. نظامی گنجوی در منظومه خسرو و شیرین (صص ۳۳۹ ـ ۳۴۳) به ذکر نام «سی لحن خوش آواز» پرداخته که باربد از صد دستان برگزیده و اجراء کرده است. همچنین در تصویر مفصلی که از برگزاری یک مجلس استثنایی با شرکت خسرو، شیرین، باربد و نکیسا ارائه کرده است (صص، ۵۸۲ ـ ۶۱۷)، اطلاعات فراوانی راجع به آوازها، به ویژه نهادن نخستین بنای علمی آواز، یعنی تقطیع آن به وسیله نکیسا به دست می‌دهد (ص ۵۸۱). اطلاق نامهایی از قبیل کین ایرج، کین سیاوش و گنج بادآورد بر برخی الحان، بیانگر استفاده از آواز چونان وسیله‌ای برای احیا و ابقای انگیزه‌های محرک احساسات میهنی و ملی و حفظ افتخارات نظامی و نهایتاً تحکیم سلطهٔ پادشاهان ساسانی بوده است. از تحلیل تاریخ سیاسی اجتماعی آن روزگار، می‌توان نیاز به آرامش روانی جامعه را پس از تغییرات وسیع اجتماعی در اثر جنگهای متعدد و مداوم ایران و روم، از جمله دلایل تحول و گسترش آواز و موسیقی به شمار آورد.

در سرزمین عربستان پیش از اسلام به گفتهٔ ابن خلدون چهار نوع آواز ساده وجود داشت و پس از اسلام خوانندگان ایرانی و رومی کیفیت آوازهای عربی را دیگرگون کردند و از آن پس هنر آواز به تدریج پیش رفت تا در دورهٔ عباسیان کامل شد (ص ۴۲۷). همراه با جریان تکامل آواز در آن عهد، فصلی دیگر نیز در تاریخ فرهنگ اسلامی، در باب تحریم آواز و موسیقی گشوده شد (نک: غناء). جزئیات

چگونگی تأثر عرب از آواز ایرانی و عوامل آن، در گزارش‌های متعدد و پراکنده مورخین بیان شده است. از جمله ابن عبدربه (۳۷/۶) از تبدیل وسیع آوازهای عربی به فارسی توسط دو خوانندهٔ زن خبر می‌دهد. همچنین از گزارش ابوالفرج اصفهانی (۱۵۰/۱ ـ ۱۵۱؛ ۸۴/۳ ـ ۸۵) و ابن نباته (ص ۲۳۷) و نویری (۲۴۳/۴ ـ ۲۴۴) چنین بر می‌آید که در نخستین سدهٔ اسلامی در دو شهر مکه و مدینه که در واقع دو مرکز مهم اسلام به شمار می‌رفتند، مراکز آموزش و اجرای آواز به وجود آمد و موسیقی‌دانان بزرگ و با استعدادی چون ابن مِسجَح و شاگردش ابن مُحرز، آوازهای ایرانی را در عربستان رایج ساختند. البته در تفسیر این اخبار اختلافاتی وجود دارد. چنانکه برخی از محققین آواز عرب را یکسره مأخوذ از آواز ایرانی دانسته و گفته‌اند که در میان اعراب پیش از اسلام جز آواز حداءآواز دیگری معمول نبوده است (امام شوشتری، ۵۷ ـ ۶۲). در حالی که برخی دیگر معتقدند که موسیقی در میان اعراب قبل از اسلام وجود داشته، ولی پس از اسلام تحت تأثیر موسیقی ایران و روم تغییراتی یافته است (نک: فارمر، 71 - 69).

گزارش نظامی گنجوی (ص ۵۸۱) که تقطیع آواز را به نکیسا نسبت داده است و ملاحظهٔ اصطلاحات فراوان ایرانی در آواز علمی و مدون پس از اسلام (نک: ارموی، *کتاب الادوار*، ۴۷) نیز آمیختگی آوازهای فارسی و عربی در «نوبت مرتب» که تا نیمهٔ اول قرن ۹ ق / ۱۵م قطعاً رواج داشته، حداقل مبین پیوندی علمی و عملی میان آواز عرب و ایرانی تا آن زمان است (حافظ مراغی، *جامع الالحان*، ۲۴۱).

وضعیت آواز ایرانی در طی قرون ۱۰ و ۱۱ ق / ۱۶ و ۱۷ م چندان مشخص نیست و ممکن است که عدم اقبال سلاطین صفوی (هدایت، ۸۱/۳) از علل مهم و اساسی آن باشد. از اواخر دوران صفویه تا اواسط عهد قاجار که ایران تماماً عرصهٔ ناآرامیها و جنگهای داخلی و خارجی بود، نمی‌توان تصویر روشنی از موسیقی و آواز ترسیم کرد، جز اینکه از دوران آرامش نسبی موقت عهد کریم خان زند اطلاعاتی داریم که نشان می‌دهد که به موسیقی توجهی خاص می‌شده است (نک: ورهرام، ۱۸۸، ۱۸۹). اما موسیقی و آواز، که در نزد هنرمندان دانشمندی چون حافظ مراغی حیثیتی بس ارجمند و معنویتی والا یافته بود و غایت آواز و علم موسیقی را، خدمت به قرائت صحیح *قرآن* می‌دانستند (*جامع الالحان*، ۱۰ ـ ۱۱)، در این دوران ظاهراً آن معنویت را از دست داده بود، به طوری که مؤلف *رستم التواریخ* با کلامی طنزآمیز، از قرار گرفتن این هنر در کف مباشران بی‌صلاحیت و در وضعیتی زننده یاد می‌کند (رستم الحکما، ۳۴۰ ـ ۳۴۲).

پس از دوران صفویه، در زمانی که مشخص نیست، آواز ایرانی هویتی کاملاً جدید یافت و ردیف دستگاههای هفتگانه و ملحقات آنها به وجود آمد. علت آنکه دستگاه جایگزین مقامها و ادوار قدیم گردید، روشن نیست. هدایت (همانجا) نخستین کسی است که این اصطلاح را در ۱۳۱۷ ش در نوشتهٔ خود به کار برده و هم به گفتهٔ او سابقهٔ آن به زمان دوری نمی‌رسد و ردیف فعلی آواز روایت آقاعلی اکبر و آقا مُطلب، نوازندگان زبردست تار دورهٔ ناصری است. این ردیف بعدها به وسیلهٔ موسی معروفی گردآوری شده و به قلم مهدی برکشلی در کتاب ردیف هفت دستگاه *موسیقی ایرانی* منتشر شده است. نام بسیاری از آوازها و مقامهای قدیمی، بر دستگاهها و گوشه‌های آنها دیده می‌شود (فرصت، ۱۸ ـ ۱۹)، اما معلوم نیست که همان کیفیت اجرای قدیم را داشته باشند.

در طول تقریباً سه قرن تاریکی وضعیت آواز، این هنر به وسیلهٔ تعزیه حفظ می‌شده است و گروهی از بهترین خوانندگان در مکتب تعزیه پرورش یافته‌اند (خالقی، صص ۳۳۴، ۳۴۶). تعزیه تئاتری مذهبی و همراه با آواز است و هر تعزیه یکی از وقایع حزن‌آور مذهبی را به نمایش می‌گذارد. گفت و گوهای تعزیه به شعر و آواز است و به هر یک از شخصیتهای معیّن که به وسیلهٔ نقش آفرینان ارائه می‌شود، دستگاه یا گوشهٔ معیّنی تعلق و اختصاص دارد (همو، ۳۳۸). بدینسان مقامها و ادوار موسیقی در شکل دیگری ادامه یافت و رفته رفته نظام دستگاهی پدید آمد.

در اوایل قرن ۳ ق / ۹م علی بن نافع مشهور به زریاب خواننده، که در آغاز از بردگان ابراهیم موصلی (هـ م)، موسیقیدان بزرگ هارون الرشید، و خود از موسیقی آموختگان ابراهیم بود، از بغداد، مرکز خلافت شرقی اسلام، به بلاد غرب اسلامی و اندلس مهاجرت کرد (ابن عبدربه، ۳۴/۶؛ مقری، ۳۴۴/۱). با مهاجرت زریاب آواز و موسیقی پدید آمده از اختلاط ایران و عرب به آن سرزمینها راه یافت. زریاب با ابداعات خود در تکمیل‌سازها و روش‌های خاصی که در تعلیم و آموزش به شاگردان داشت (همو، ۱۲۶/۳ ـ ۱۲۷؛ ۱۲۸ ـ ۱۲۹)، آوازهایی را که پیش از او به اندلس وارد شده بود تحت الشعاع قرار داد و به کلی منسوخ ساخت (همو، ۱۳۰/۳). مکتب زریاب در مغرب، اندلس، اشبیلیه و افریقیه مورد توجه واقع شد و با وجود تغییرات و تحولات متعدد و مختلف تاریخی و سیاسی ـ اجتماعی، به گفته ابن خلدون (ص، ۴۲۸) تا زمان او یعنی قرن ۹ق / ۱۵م نیز همچنان دوام داشته است.

هم اکنون با مقایسهٔ نام گوشه‌های ردیف آواز ایرانی و مقامهای موجود در موسیقی مصر، سوریه، لبنان، عراق، مراکش و تونس، و توجه به محتوا و نحوه اجرای آنها، می‌توان باب تحقیقی را دربارهٔ ریشهٔ مشترک آنها گشود. برخی از محققین برآنند که بیش‌تر مقامهای معمول در کشورهای عربی و ممالک مجاور ایران، از آوازهای ایرانی مأخوذند (برکشلی، ۵۴ ـ ۵۵).

مآخذ: ابن خلدون، مقدمه، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن زیله، حسین بن محمد، *الکافي في الموسیقی* به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن‌سینا، *الشفاء*، الریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به‌کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۰؛ ابن عبد ربّه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن منجم، یحیی بن علی، *رسالة ابن منجم فی الموسیقی*، به کوشش یوسف شوقی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، *سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابو سلیمان سجستانی، *صوان الحکمه و ثلاث رسائل*، به کوشش عبدالرحمن بدوی،

تهران، ۱۹۷۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ادیب نطنزی، حسین بن ابراهیم، *المرقاة*، به کوشش سید جعفر سجادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ارموی، عبدالمؤمن بن یوسف، کتاب *الادوار و الرسالة الشرفیة فی النسب التألیفیة*، عکس نسخهٔ خطی، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق / ۱۸۹۴م؛ افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، هنر موسیقی روزگار اسلامی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ برکشلی، مهدی، ردیف هفت دستگاه موسیقی *ایرانی*، گردآوردهٔ موسی معروفی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ حافظ مراغی، عبدالقادر بن غیبی، جامع الالحان، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، مقاصد الالحان، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ حسنی، سعدی، *تاریخ موسیقی*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ خالقی، روح‌الله، سرگذشت موسیقی *ایران*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ج. فون فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵؛ دیاکونوف، م. م، اشکانیان، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ رستم الحکماء، محمد هاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر، *قابوسنامه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ فارابی، کتاب *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره؛ فارمر، هـ. ج.، تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمه بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فتح‌الله الشروانی، مجلة *فی الموسیقی*، عکس نسخهٔ خطی، *فرانکفورت*، ۱۸۹۶م؛ فخر رازی، محمد بن عمر، *جامع العلوم*، بمبئی، ۱۳۲۳ ق؛ فرصت، محمد نصیر بن جعفر، بحور الالحان، به کوشش محمد قاسم صالح رامسری، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ *لغتنامهٔ فارسی*؛ مسعودیه، محمد تقی، *مبانی اتنوموزیکولوژی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ نظامی گنجوی، *خسرو و شیرین*، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الادب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ ورهرام، غلامرضا، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ هدایت، مهدی قلی، مجمع الادوار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمهٔ غ. وحید مازندرانی، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران؛ نیز:

Larousse de la musique, ed . Norbert, Dufourcq, Paris; Farmer, H. G. *A History of Arabian Music*, London, 1967; Lavignac, Albert, *La musique et les musiciens*, Paris, 1930.

منوچهر پزشک

آوازِ پرِ جِبْرَئیل، رساله‌ای تمثیلی، از رسایل عرفانی شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی معروف به شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷ ق/ ۱۱۵۴ - ۱۱۹۱ م). این رساله با نقل حکایتی از خواجه ابوعلی فارمدی (از مشایخ عارفان سدهٔ ۵ ق/۱۱ م و استاد امام محمد غزالی) به این شرح آغاز می‌شود: «او را پرسیدند که چون است که کبود جامگان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل می‌خوانند؟ گفت: بدان که بیش‌تر چیزها که حواس تو مشاهدهٔ آن می‌کند همه از آواز پر جبرئیل است». نویسنده می‌کوشد که معنی باطنی سخن فارمدی را باز نماید و درستی آن را نشان دهد. پس از مقدمه‌ای کوتاه در توضیح انگیزهٔ تألیف رساله، حکایتی رمزآمیز بیان می‌شود که ضمن آن شخصیت اصلی داستان شبی از «حجرهٔ زنان» (رمز عالم ماده و محسوسات) بیرون می‌آید و قصد «مردان سرای» (رمز عالم معنی و مجرّدات) می‌کند. در این سیر معنوی به ده پیر خوش سیما (رمز عقول دهگانه) برمی‌خورد که جماعتی مجردانند و اهل «ناکجا آباد» (رمز عالم انوار که لامکان و آن سوی شش جهت است). از پیری که در کنار صفّه نشسته است (رمز عقل فعّال یا عقل دهم که آخرینِ عقول و به منزلهٔ فرشتهٔ راهنماست)، دربارهٔ محل آنان و شغلشان پرسشهایی می‌کند و آن پیر می‌گوید: شهر ما «از آن اقلیم است که انگشت سبابه آنجا راه نبرد» و «کار ما خیاطت است» و کم‌کم سخن به ساختمان افلاک می‌کشد و پیر از «رَکْوهٔ یازده توی» (رمز افلاک نه گانه و کرهٔ آتش و هوا که محیط بر یکدیگرند و مجموع عالم را تشکیل می‌دهند) یاد می‌کند.

آنگاه از پیر می‌خواهد تا علم «خیاطت» (رمز نحوهٔ ایجاد حوادث در عالم کَوْن و فَساد یعنی چگونگیِ ترکیب هیولا و صورت) را به او بیاموزد. سپس خواستار تعلیم «کلمات خدای» می‌شود. پیر برای این منظور «هجایی بس عجب» به او می‌آموزد که بدان هجا، اسرار کلام الهی و رموز سوره‌های *قرآن* را درمی‌یابد. سرانجام «علم ابجد» (علم اسرار حروف) را نیز از پیر فرا می‌گیرد. پیر از «کلمات کبرا» (رمز عقول عشره یا انوار قاهره) سخن می‌گوید و می‌افزاید که آخرِ این کلمات «جبرئیل» (رمز عقل دهم یا روح‌القدس) است و «ارواح آدمیان از این کلمهٔ آخر است». سپس پیر «کلمات وسطی» (رمز نفوس فلکی) و «کلمات صغرا» (رمز نفوس انسانی) را تعلیم می‌دهد و آیاتی را که به مراتب هستی اشارتها دارد، تأویل می‌کند. آنگاه از دو پرِ جبرئیل (رمز وجوب و امکان یا دو جنبهٔ لاهوتی و ناسوتی) سخن می‌گوید که یکی بر عالم معنی سایه گسترده است و دیگری بر جهان کَوْن و فَساد: «پس عالم غرور، صدا و ظلّ پرِ جبرئیل است اعنی پرِ چپ؛ و روانهای روشن از پرِ راست اوست».

رساله با سخنی از پیر که «این همه رموز است» به پایان می‌رسد و سالک مسافر از مکاشفه و سیر روحانی بازمی‌آید. جماعت پیران از چشم وی ناپدید می‌شوند و او در حسرت صحبت ایشان «انگشت در دندان» می‌ماند.

آواز پر جبرئیل نخستین بار توسط هانری کُربن و پاول کراوس، همراه با ترجمهٔ فرانسوی و حواشی سودمند، در ۱۹۳۵ م (JA) به چاپ رسید. بار دیگر به وسیلهٔ مهدی بیانی در ۱۳۲۵ ش در تهران منتشر شد. بار سوم در ۱۳۴۸ ش به کوشش سید حسین نصر در مجموعهٔ *آثار فارسی شیخ اشراق* طبع و نشر شد. در سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م فاضلی گمنام و ناشناس جهت گشودن رموز رساله، شرحی به زبان فارسی بر آن نوشته است که کربن و کراوس از آن بهره برده‌اند. این شرح به کوشش مسعود قاسمی در مجلهٔ *معارف* (دورهٔ اوّل، شم ۱) در ۱۳۶۳ ش به طبع رسیده است.

مآخذ: سهروردی، یحیی، «آواز پر جبرئیل»، مجموعهٔ *آثار فارسی شیخ اشراق*، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ «شرح آواز پر جبرئیل» به کوشش مسعود قاسمی، معارف، دورهٔ اول، شم ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۳؛ نیز:

Corbin, H. et P. Kraus, "Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique", JA, Juil - Sept. 1935, PP.1 – 82.

صمد موحد

آوتولوکوس، نک: اطولوقس.

آوه، یا آبه، شهرکی کهن نزدیک ساوه. اکنون روستایی است از دهستان جعفرآباد در جنوب شهرستان ساوه در استان مرکزی ایران. در فرهنگها و منابع تاریخی و جغرافیایی عربی و فارسی، آبه و آوه هر دو آمده، اما اغلب به صورت آبه ضبط شده است. جمعی چون دمشقی، فیروزآبادی و یاقوت حموی «آبه» و گروهی چون ابن‌خلدون، مقدسی، ابن‌بطوطه و نویسندهٔ *حدودالعالم*، «آوه» آورده‌اند. یاقوت می‌گوید: آوه به سبب موازنه با ساوه چنین تلفظ می‌شود و عامهٔ مردم آبه را آوه می‌خوانند. منسوب آن نیز غالباً «آبی» آمده و به ندرت آوی و آوجی هم دیده می‌شود. به گفتهٔ خوانساری این نسبت در مورد فقیهان عموماً «آبی» آمده است به استثنای محمدبن محمد علوی آوی (۳۲۳/۶). ابن‌بطوطه در *سفرنامهٔ* خود (۱۸۷/۱) از دانشمندی به نام نظام‌الدین حسین آوی و نیز از دانشمند دیگری به نام علاءالدین آوجی (۶۵۸/۲) نام برده و همچنین حافظ ابرو از دانشمندی به نام سید تاج‌الدین آوجی یاد کرده است (ص ۱۰۰).

سابقهٔ تاریخی: برخی از جغرافی‌دانان قدیم آوه را شهری نزدیک «ساوه» نوشته‌اند (فیروزآبادی) و برای تمیز آن از آوهٔ همدان، آوهٔ ساوه گفته‌اند (لسترنج، 211). یاقوت آن را بُلَیده (شهرک) خوانده است. نویسندهٔ *حدودالعالم* گوید: ساوه و آوه شهرکهایی‌اند انبوه و آبادان و با نعمت بسیار و خرّم و هوای درست و راه حجّاج خراسان (ص ۱۴۲). حمدالله مستوفی آن را «شهر» و از اقلیم چهارم ذکر کرده است. اعتمادالسلطنه آن را از بناهای اردشیر بابکان می‌داند (ص ۱۳) مستوفی می‌گوید: «طالع بناش سنبله، دورِ باروش قرب ۵٬۰۰۰ گام است. هواش معتدل است و آبش از رودخانهٔ گاوماها... و غله و پنبه در آنجا بسیار نیکو بود، اما نانش سخت نیکو نبود. از میوه‌هاش انجیر نیکو بود. مردم آنجا سفیدچهره و شیعهٔ اثناعشری‌اند و در آن مذهب به غایت متعصب‌اند، و با هم اتّفاق نیکو دارند و حقوق دیوانی آنجا به تمغا (نک: آل تمغا) مقرّر است و ۱۰٬۰۰۰ دینار ضمانی آن باشد و از آنِ ولایتش که ۴۰ پاره ده است، ۷٬۰۰۰ دینار است و شهر و ولایتش داخل بلوک ساوه است» (ص ۶۰). قزوینی به نقل از ابونصر میمندی گوید: میان آوه و ساوه رود بزرگی است و اتابک شیرگیر (امیر سلجوقی مق‍ ۵۲۵ق / ۱۱۳۱م) پلی عجیب و بی‌مانند با ۷۰ طاق بر آن ساخت؛ و نیز جاده‌ای سنگ‌فرش به طول دو فرسخ از پل تا ساوه بنیاد نهاد تا رهگذران در رنج نیفتند (صص ۲۸۳-۲۸۴). مستوفی این رود را شاخه‌ای از گاوماها رود می‌داند و می‌نویسد: این رود «چون نزدیک ساوه و آوه رسد، در پسِ سدّی که صاحب سعید خواجه شمس‌الدّین محمّد صاحب دیوان طاب ثراه در مابین برو ساخته بُحیره شود و فضل آب بهاریش از هفتاد پولان [پل هفتاد طاق] مابین ساوه و آوه... گذشته، در مفازه منتهی می‌شود و بنیاد آب تابستانی ولایت آوه و ساوه بر آن سدّ است. طول این رود ۴۰ فرسنگ باشد. این رود در ولایت ساوه مانند زاینده رود است» (ص ۲۲۱). اشپولر می‌نویسد: مسکوکاتی به دست آمده که به نام محمدبن یول قتلغ، یکی از امرای ایلخانی در سالهای ۷۳۷ و ۷۳۸ق / ۱۳۳۷ و ۱۳۳۸م در چندین شهر از جمله اوه ضرب شده است (ص ۱۳۵، حاشیه). اگر این اوه همان آوهٔ ساوه باشد معلوم می‌شود که پس از تاراج مغول دوباره رونق یافته بوده است. قاضی ابونصر میمندی در شعری آوه را ستوده و مردم آنجا را شاعر و نویسنده خوانده است (یاقوت). از این شهر بزرگان و دانشمندان بسیاری برخاسته‌اند. از جملهٔ آنان وزیرْ ابوسعد منصوربن حسین آبی (ه م)، ابومنصور محمد آبی (یاقوت)، صاعدبن محمد بن صاعد بریدی آبی و عزّالدّین حسن بن ابی‌طالب یوسفی آبی (ه م) (خوانساری، ۱۱۶/۴، ۱۱۷) را می‌توان نام برد.

وضع کنونی: روستای آوه در حدود ۲۰ کیلومتری باختر قم بر کنار رود گاوماها (گاوماسا) قرار دارد. ویرانه‌های شهرک قدیمی در اطراف آن دیده می‌شود. عرض جغرافیایی آن °۳۴ و ۴۵َ شمالی و طول جغرافیایی آن °۵۰ و ۲۰َ شرقی است. محصول آن غلات، بنشن، پنبه، انار و انجیر؛ و پیشهٔ مردم آن کشاورزی و گله‌داری است. آوه در منطقه‌ای جلگه‌ای است. راه شوسه دارد و دارای ۳۴۱ خانُوار با جمعیت ۱۷۱۹ نفر است (سرشماری ۱۳۵۵ش). گورهای باستانی بسیار در حوالی آوه دیده می‌شود.

مآخذ: ابن‌بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۳ش، ۱۹۷/۱؛ ابن‌حوقل، *صورةالارض*، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران ۱۳۴۵ش، ص ۱۰۲؛ ابن‌خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۸م، ۸۰۴/۴؛ ابوالفداء، *تقویم‌البلدان*، به کوشش بارون دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م، صص ۴۱۸-۴۱۹؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، *مرآت‌البلدان*، به کوشش محمدعلی سپانلو و پرتو نوری علاء، تهران، ۱۳۶۴ش، ص ۱۳؛ حافظ ابرو، *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران ۱۳۵۰ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۳۱؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات‌الجنات*، بیروت، ۱۳۹۱ق، دمشقی، نخبة‌الدهر، ترجمهٔ سیدحمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ ش، ص ۳۱۳؛ رازی، عبدالجلیل، *کتاب‌النقض (بعض مثالب‌النواصب)*، به کوشش محدّث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش، شیروانی، زین‌العابدین، بستان‌السیاحة، ۱۳۱۵ق، ص ۵۹؛ فقیهی، علی‌اصغر، آل بویه و *اوضاع زمان ایشان*، تهران، ۱۳۵۷ش، ص ۴۵۱؛ فیروزآبادی، *قاموس*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبارالعباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة‌الادب، تبریز، ۱۳۴۶ش، ۳۸/۱-۳۹؛ مرکز آمار ایران، *فرهنگ آبادیهای کشور*، ۵۷/۲۲؛ مستوفی، حمدالله، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ.لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق، صص ۷۳، ۲۰۰؛ مقدسی، احمدبن محمد، *احسن‌التقاسیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش، ۳۶/۱، ۷۳؛ یاقوت، معجم‌البلدان؛ نیز:

Lestrange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Frankfurt, 1966.

جعفر شعار

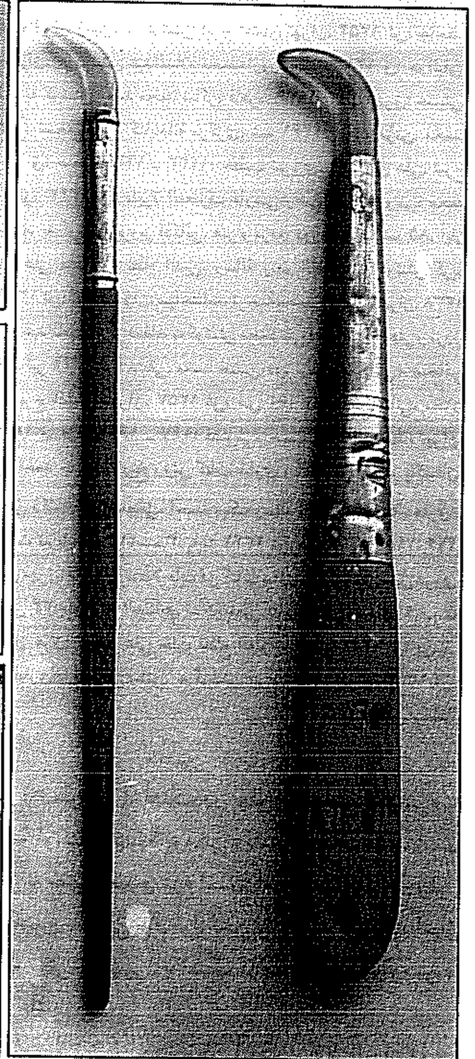
آهارْ مُهْره، اصطلاحی در فن کاغذسازی و بافندگی. در سده‌های گذشته که هنوز کاغذ با دست ساخته می‌شد، برای آنکه کاغذ نازک، تنک و کم دوام نباشد و به هنگام نوشتن پُرز ندهد و از پخش شدن مرکب برآن جلوگیری شود، آن را آهار می‌دادند و مهره می‌کشیدند. نتیجهٔ این کار آن بود که کاغذ استوار، شفاف و نرم می‌شد و کار خوشنویسی و نگارگری برآن آسان می‌گردید. آهار و مهره کردن پارچه و نوشتن برآن از روزگار ساسانیان در ایران رواج داشت و نامه‌های پادشاهان را براین گونه پارچه‌ها می‌نوشتند (اصفهانی، ۳۸).

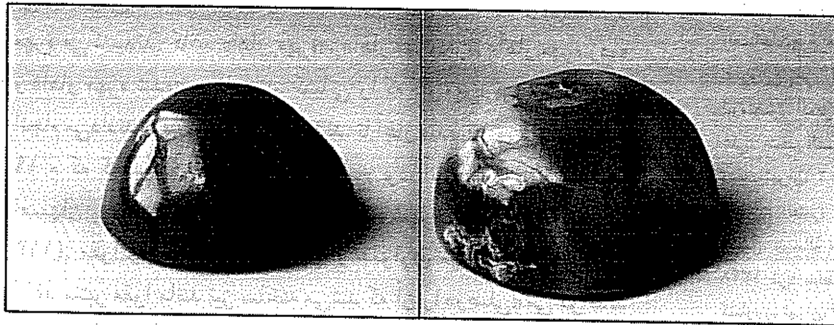
این گونه پارچه‌ها را بیش‌تر از حریرِ سپیدِ صمغ‌آلودِ مهره کشیده فراهم می‌آوردند. برخی از فرهنگ نویسان «مهرق» را معرب «مهره» دانسته‌اند (جوالیقی؛ ابن‌منظور؛ معلوف).

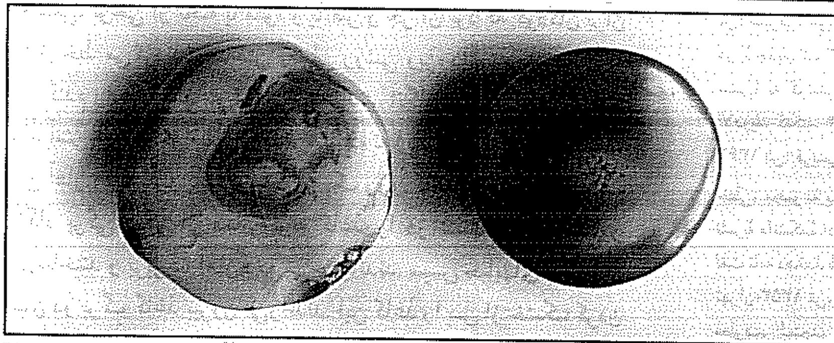
آهار و چگونگی تهیهٔ آن: آهار لعابی است فراهم شده از نشاسته برنج، صمغ، کتیرا، سریشم، شیرهٔ انگور و جز آن (تفلیسی، ۳۵۴/۵؛ صیرفی، ۲۲۵؛ رضی‌الدین، ۵۳، ۵۴). آهار را به جای چسب برای چسباندن برگهای کاغذ نازک و لطیف به یکدیگر و ساختن کاغذ کلفتِ دو لایه نیز به کار می‌بردند و این گونه کاغذ پس از به هم پیوستن، برای نوشتن بسیار مناسب می‌شد (رضی‌الدین، ۵۳). کاربرد دیگر آهار در مقواسازی بود، زیرا در گذشته مقوای موردنیاز برای ساختن آثار هنری، چون جلدهای روغنی، قلمدان و جز آن، از به هم پیوستن برگهای کاغذ ساخته می‌شد. رایج‌ترین آهار، آهار نشاسته بود، بدین‌سان که نشاستهٔ بسیار سپید(گُل) را با آب پاکیزه می‌آمیختند، سپس آن را در ظرفی تازه قلع اندود و پاکیزه که چرب نباشد، می‌جوشاندند و با چوبی ستبر به هم می‌زدند تا قوام آید. نشانهٔ قوام آمدنِ آهار چنین بود که اگر اندکی از آن را برکف دست می‌چکاندند و دو کف را بر هم می‌مالیدند، به هم می‌چسبید. نشانهٔ دیگر آن بود که چون آهار شکری رنگ می‌گشت، اگر قطره‌ای از آن را در ظرف آبی می‌افکندند، بالا آمدن آن قوام آهار را می‌رساند. آهارِ قوام آمده را از پارچهٔ پاکیزهٔ ستبری می‌گذراندند و می‌پالودند. برخی از کاغذ گران، آهارِ قوام آمده را در کاسهٔ سفالین آب ندیده می‌ریختند و یک شب نگاه می‌داشتند تا آب بازمانده در آن به خورد کاسه رود و آنگاه آن را به کار می‌بردند (فضایلی، ۳۶۸ ـ ۳۶۹). سلطان علی مشهدی افزودن لعاب سریش را به آهار نشاسته سفارش کرده است (ص ۳۱). از نشاستهٔ روانِ نپخته نیز آهار می‌ساختند. از برنج نیز گونه‌ای آهار می‌ساختند، بدین‌سان که نخست برنج سفید بسیار خوب را با نمک می‌آمیختند و مالش می‌دادند و سپس آن را با آب پاک می‌شستند تا نمک آن زدوده شود. آنگاه برنج را به مدت یک شبانه روز در آب می‌خیساندند چنانکه با مالش انگشت نرم می‌شد. سپس برنج را با آب در هاون می‌ساییدند و پس از پالایش همچون آهار نشاسته به آرامی می‌جوشاندند تا قوام آید و آنگاه به کار می‌بردند (تفلیسی، ۳۵۴/۵؛ *مجموعة الصنایع*، ۶۲). از سریشمِ ماهی نیز آهار ساخته می‌شد. شیوهٔ آن چنین بود که سریشم ماهی سفید را سه شبانه روز در آب پاکیزه می‌خیساندند تا به صورت لعاب در می‌آمد. آنگاه لعاب را بر آتش می‌نهادند و حرارت می‌دادند تا نرم و روان شود. پس از پالودن، آن را به کار می‌بردند (صیرفی، ۳۸؛ رضی‌الدین، ۵۳). از لعاب نیک پالوده و روانِ ژَد (صمغ)، کتیرا، اسپرزه (بذر قطونا)، تخم خیار (سبز و چنبر)، گل ختمی، آب انگور بی‌دانه، آب خربزهٔ شیرین و دستنبو نیز برای آهار دادن کاغذ بهره می‌گرفتند (صیرفی، ۳۸؛ رضی‌الدین، ۵۴). گونهٔ دیگری از آهار عبارت بود از ۲ جزء صمغ عربی، ۶ جزء نشاسته و یک جزء زاج یمانی که جداگانه در آب گرم حل می‌کردند، سپس در هم می‌آمیختند و از آن محلولی به صورت شیر گرم به دست می‌آمد که آن را بر کاغذ می‌مالیدند و پس از خشک کردن کاغذ لکه‌های به جامانده را می‌زدودند (حسینی، ۲۸). برای ساختن مقوا، آهار ویژه‌ای به کار می‌رفت که آمیزه‌ای شربت گونه بود از پالودهٔ یک سیر صمغ، ۵ سیر ماشِ پوست کندهٔ پخته، ۷/۵ مثقال صبر ساییده و مقداری نشاستهٔ پخته. وصّالی کاغذ نیز آهاری ویژهٔ خود داشت که از آمیختن محلول نشاسته و آب لیمو فراهم می‌گردید و به شیوهٔ آهار نشاسته پخته می‌شد (یوسف حسین، ۱۱۱ ـ ۱۱۲).

تخته مهره (تخته صیقل): تخته‌ای بود بسیار هموار و پرداخته و بی‌گره که کاغذ را برای آهار دادن و مهره زدن برآن می‌نهادند. بهترین گونهٔ آن را از چوب امرود می‌ساختند، زیرا کاغذ برآن بی‌حرکت می‌ماند. تختهٔ کارکرده هموار برتختهٔ نو برتری داشت (فضایلی، ۳۶۷). تخته برای مهره زدنِ کاغذِ رنگ آمیزی شده، آهار داده، افشانگری شده و مقوا به کار می‌رفت. شیوهٔ آهار دادن کاغذ بدین سان بود که نخست کاغذ را برتخته که گاهی آن را با نمد یا کرباس می‌پوشاندند، می‌نهادند (صیرفی، ۳۸) و آنگاه آهار نشاسته یا برنج را با دست (باباشاه، ۶۹) یا با کیسه‌ای از متقال سفید که دست را داخل آن می‌کردند و یا با پنبه و پارچهٔ پاکیزه (*مجموعة الصنایع*، ۶۳) بر کاغذ می‌مالیدند تا به خورد کاغذ رود. سپس با کشیدن پنبهٔ تر بر کاغذ، آهار را در همهٔ سطح کاغذ صاف و یکدست می‌ساختند. شیوه‌ای دیگر برای آهار دادن کاغذ با گونه‌های دیگر آهار که به صورت روان ساخته می‌شد این بود که کاغذ را در محلول آهار فرو می‌بردند و پس از مدتی کوتاه بیرون می‌آوردند. سپس کاغذ را برروی کرباسی که برطناب افکنده بودند، می‌آمیختند و یا برزمین می‌گستردند و در سایه خشک می‌کردند (رضی‌الدین، ۵۲). کاغذ آهار داده را همواره موش و موریانه تهدید می‌کرد. برای دفع این آفت، آب برگِ حنا، زاج سفید، آب پیه شرنگ (شحم حنظل) و مواد سمی به آهار می‌افزودند (تفلیسی، ۳۵۴/۵؛ قریشی، ۳۰). گاهی نیز برای رنگ‌آمیزی کاغذ، مواد رنگی به آهار می‌افزودند و در این حال آهار دادن و رنگ‌آمیزی کاغذ همزمان انجام می‌گرفت.

مهره: ابزاری بود در کاغذگری، نگارگری، تذهیب، صحافی و بافندگی که به تناسب کاربرد به شکلها و از جنسهای گوناگون ساخته می‌شد. مهره برای جلا دادن و هموار ساختنِ کاغذ آهار داده، افشان شده، رنگین و نیز برای جلادادن آب زرو سیم در نگارگری و تذهیب و همچنین در صحافی به کار می‌رفت. مهرهٔ کاغذگری از سنگهای سخت چون: چخماق، یشم،جَزع، عقیق، باباغوری، یا از شیشه، بلور و عاج ساخته می‌شد (یوسف حسین، ۱۳۱) (تصویر ۱ و ۲). بخشی از مهره که برکاغذ کشیده می‌شد، صورت گُردهٔ ماهی داشت، تا حرکت آن برکاغذ آسان باشد. در صحافی بیش‌تر از گونه‌ای صدف به همان صورت طبیعی به جای مهره استفاده می‌گردید. مهرهٔ ویژهٔ وصّالیِ کاغذ را از چوب می‌ساختند (یوسف حسین، ۱۱۲). تذهیب و نقاشی مهرهٔ









ویژهٔ خود را داشت. این مهره دارای دو بخش بود با دسته‌ای از چوب و فلز و سری نوک کج از یشم یا عقیق (نک: تصویر ۳). مهره‌هایی که برای جلا دادن کاغذ زرافشان و یا در تذهیب و نقاشی به کار می‌رفت، بایست از جنسی می‌بود که «حل» را سیاه نسازد.

مهره‌زدن یا مهره‌کشیدن: کاغذِ آهار داده را برای پرداخت کردن وجلا دادن بر تخته مهره می‌نهادند. تخته را بایست پیش از آغازِ کارِ مهره زدن، پاکیزه می‌کردند و برای جلوگیری از لغزشِ کاغذ، گاهی لازم بود که پارچهٔ نم دار یا پارچه‌ای که قدری خاکستر در آن کرده بودند، بر تخته بمالند و سپس آن را پاک سازند (فضایلی، ۳۶۸). اگر تخته نو و کار نکرده بود، باید نخست خود تخته را مهره می‌زدند. مهره‌کش برای انجام کار خود باید دو زانو برزمین می‌نشست و کاغذ را بر تخته می‌نهاد و مهره را به طور یک نواخت و یکدست و با فشاری معتدل، بدون آنکه از کاغذ جدا شود، برآن می‌کشید. برای پیش‌گیری از سوختگی کاغذ براثر گرمی مهره، لازم بود که کاغذ کمی نم‌زده شود (بابا شاه، ۶۹). کاغذگران ایرانی پیش از مهره زدن، بر کاغذ صابون می‌مالیدند (شاردن، ۷۶/۵). این کار هر چند کار مهره‌کشی را آسان، کاغذ را شفاف و هموار، مرکب را روان و حرکت قلم را آسان می‌ساخت، ولی به هنگام نوشتن (به ویژه نوشتن با قلم درشت) مرکب را بُره‌بُره می‌ساخت و از زیبایی خط می‌کاست. بدین سبب ضیاءالدین محمد یوسف سفارش کرده است که نباید به کاغذ صابون زد (فضایلی، ۳۶۸).

مهره‌کشان نه تنها کاغذهای ساخت ایران، بلکه کاغذهای ساخت اروپا را هم که در سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م به ایران وارد می‌شد، بدین روش مهره می‌زدند (شاردن، ۷۷/۵). کاغذی که خوب مهره خورده بود، کاملاً براق می‌گردید. مهره در مراحلی از نقاشی و خوشنویسی نیز به کار می‌رفت. بر خطوط جدول و کمند در کتابها یا قطعات خط و نقاشی و نیز بر آن بخش از نگاره‌ها و مینیاتورها که با آب زر و سیم نگاشته شده بود، همچنین بر کاغذ افشان مهره می‌کشیدند تا زروسیم نیک بر کاغذ نشیند و درخشان و برّاق گردد. این گونه زروسیم را «بخته» می‌نامیدند و در برابر، زروسیم مهره نخورده «خام» خوانده

می‌شد (بیانی، ۲۴). کاغذی را که به شیوه‌های یاد شده آهار می‌دادند و مهره می‌کشیدند، کاغذ «آهار مهره»، «آهار مهره‌دار»، «آهار مهره زده» و «آهار مهره شده» می‌نامیدند. کسانی را که کار مهره کشیدن کاغذ را انجام می‌دادند «مهره‌کش» می‌خواندند. تا آغاز سدهٔ ۱۴ ق / اواخر سدهٔ ۱۹ م که کاغذگری هنوز در ایران رایج بود، آنان دارای رسته‌ای در اصفهان بودند که به «جماعت مهره‌کش» شهرت داشتند (تحویلدار، ۱۱۳). مقوا را نیز برای استواری و همواری مهره می‌زدند. نوعی کاغذ ستبر مقوا مانند نیز ساخته می‌شد که آن را «وصلی» می‌خواندند (وصلی، لوحی از تخته یا مقوا و یا فلز و جز آن بود که کودکان بر آن مشق خط می‌کردند). ساختن وصلی روشی ویژه داشت، بدین‌سان که آرد گندم را یک شب در آب می‌خیساندند، آنگاه شیرهٔ آن را می‌گرفتند و بر آتش آرام به قوام می‌آوردند، چنانکه نه زیاد روان و نه سفت باشد. این آهار را به طور یک نواخت بر یک روی کاغذی ستبر می‌مالیدند. آنگاه برگی دیگر از همان گونه کاغذ را در تشت پر آب شناور می‌ساختند و بر برگ آهار داده می‌چسباندند. سپس حبابهای هوا را از میان دو برگِ کاغذ بیرون می‌راندند. این کاغذ را پس از خشک کردن در سایه، مهره میزدند. کار آهار دادن هفت بار پی‌درپی انجام می‌شد. سپس برای بار هشتم آن را مهره می‌زدند و بر آن می‌نوشتند. «وصلی» را پس از سیاه شدن از مشق، اگر با آب گرم می‌شستند، به سبب هفت بار آهار دادن، سیاهی مرکب از آن زدوده می‌شد و دیگر بار با آهار دادن و مهره زدن، آن را به کار می‌بردند (واجد علی، ۳۳۱ - ۳۳۲).

نوشتن بر کاغذِ آهار مهره یا «مهره کرد» در سده‌های نخستین اسلامی ویژهٔ نوشته‌های دینی، پیمان نامه‌ها، زنهار نامه‌ها و قرار دادها بود و در زبان عربی اصطلاح «مهارق» به ویژه برای این گونه نوشته‌ها به کار می‌رفت (جاحظ، ۷۰). هم از این رو، آنها را بر حریر مهره کرد می‌نوشتند که زمانی دراز بر جای بماند (جوالیقی؛ خطیب تبریزی، ۲۵۵). به تدریج که برآرایهٔ کتابها و دست نوشته‌ها افزوده گردید، کار آهار مهره رواج بیش‌تری یافت و نوشتن براین گونه کاغذ از موارد یاد شده گذشت و گسترده‌تر گردید و برای نوشتن همه گونه کتاب و نوشته به کار رفت، هر چند که برخی از نویسندگان کاربرد کاغذ سپید ساده را، در نوشته‌هایی که از سوی پادشاهان و بزرگان برای دیگران فرستاده می‌شد، برتر می‌دانستند (رضی‌الدین، ۵۴). اکنون که کاغذ با ماشین تهیه می‌شود، برای پدیدآوردن استواری و چاپ پذیری بدان گِل چینی یا نشاسته همراه با چسبهای ویژه می‌افزایند، یا رویهٔ آن را از این دو ماده می‌پوشانند و برای پیشگیری از پخش شدن مرکّب، صمغ راتیانج (صنوبر) به خمیر کاغذ می‌افزایند (*دایرة المعارف فارسی*، ذیل کاغذ).

مآخذ: ابن منظور، *لسان العرب*، ذیل هرق؛ اصفهانی، حمزة بن حسن، *تاریخ سنی الملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ ق؛ امام شوشتری، محمد علی، *فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، تهران، ۱۳۴۷ ش، ذیل مهرق؛ باباشاه اصفهانی، «آداب المشق»، *اورینتل کالج میگزین*، لاهور، شم ۱۰۱، ۱۹۵۰ م؛ بیانی، مهدی، *کتابشناسی کتابهای خطی*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ تحویلدار، حسین بن محمد ابراهیم، *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ تفلیسی، حبیش بن ابراهیم، «بیان الصناعات»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، مصر، ۱۳۸۴ ق؛ جوالیقی، ابومنصور، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۳۶ م، ذیل مهرق؛ حسینی، علی، *کشف الصنایع*، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ مرکزی، شم ۲۲۶۱؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، تهران، ۱۴۰۲ ق، صص ۱۲۳۱ - ۱۲۳۳؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، *شرح القصائد العشر*، مصر، ۱۳۴۳ ق؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رضی‌الدین قزوینی، محمد حسین، «رسالهٔ خط»، به کوشش پرویز اذکائی، *هنر و مردم*، دورهٔ جدید، شم ۸۵، آبان ۱۳۴۸ ش؛ سلطان علی مشهدی، نظام الدین، *رسالهٔ رسم الخط*، به کوشش کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شاردن، ژان، *سیاحتنامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ صیرفی، خواجه عبدالله، «گلزار صفا»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، *هنر و مردم*، دورهٔ جدید، شم ۹۳، تیر ۱۳۴۹ ش؛ عتیقی، محمد حسین، «ابزارهای صحافی»، *صحافی سنتی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش، ص ۶۰؛ عقیلی خراسانی، *مخزن الادویة*، کلکته، ۱۸۴۴ م، صص ۱۶۶ - ۱۶۷؛ فضایلی، حبیب‌الله، *تعلیم خط*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قریشی، احمد حسین، *تاریخ روش کتاب سازی و کتاب نویسی در پاکستان*، خطی، مجموعهٔ یحیی ذکاء؛ گلچین معانی، احمد، «یک رسالهٔ نفیس و کهنسال هنری»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، س ۱۴، شم ۳، پاییز ۱۳۴۱ ش، صص ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۶؛ *لغت نامه دهخدا*، ذیل مهرق؛ *لغات و اصطلاحات فن کتاب سازی*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۵۳ ش، ص ۳۴؛ *مجموعة الصنایع*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، شم ۹۷۸/ف، ۵؛ معلوف، *المنجد*، ذیل هرق؛ واجد علی خان، *مطلع العلوم*، لکهنو، ۱۲۶۲ ق؛ یوسف حسین، «رسالهٔ جلدسازی»، *صحافی سنتی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش.

محمد حسن سمسار

آهَنگ، لحن (= ملودی[1]). آهنگ در پهلوی به معنی «کشش» به کار رفته که از ریشهٔ اوستایی Sang به معنی «کشیدن» گرفته شده است و در فارسی بیش‌تر به معنی قصد و عزم است، اما به معنی طرز، روش، قاعده و قانون، همچنین به معنی نوا، آوا، لحن و آواز به کار رفته است و به نظر می‌رسد که معنی لحن برای آهنگ از معنی «طرز و روش و قاعده» گرفته شده باشد.

قدما در زبان عربی و نیز غالباً در زبان فارسی، لفظ ألحان (جمع لَحْن) را به جای آهنگ به کار برده‌اند. فارابی در تعریف لحن می‌گوید: «لفظ موسیقی، به معنای آهنگ (الحان) است و نام لحن، گاه بر نغمه‌ها [نتها]یی گوناگون که به ترتیبی معین تنظیم شده‌اند، اطلاق می‌شود» (فارابی، ۴۷). پژوهشگران اروپایی لحن را ملودی ترجمه کرده‌اند، چنانکه فارمر، «تألیف الألحان» را که عنوان مبحث هشتم رسالهٔ موسیقی مندرج در *النجاة* ابن سیناست، On the composition of melodies ترجمه کرده است (ص 8).

در تعریف ملودی (آهنگ) نیز گفته‌اند: «ملودی عبارت است از گروهی اصوات متوالی، با زیرو بمی متنوع، که گوش صاحبان ذوق واحساس را خوش آید» (لاروس...[2]).

در موسیقی از ترکیب چند صوت، میزان، و از تألیف چند میزان، جملهٔ موسیقی یا آهنگ ساخته می‌شود. بنابراین آهنگ، یک جملهٔ موسیقی، و یا به معنایی وسیع‌تر مؤالفت چند جملهٔ موسیقی است.

---

1. Melody, Mélodie
2. *Larousse de la musique*.

از آنجا که هر آهنگ به مناسبتی یا به نیتی ساخته می‌شود، و این مناسبتها و نیات متنوع است، آهنگها را از نظر قالب و محتوی به سه گروه بخش کرده‌اند: مذهبی، رزمی و بزمی.

مراد از آهنگ مذهبی آهنگی است که برای جلب رأفت ارباب انواع، نیایش خدای یگانه و ستایش پیامبران و معصومان و تعزیت آنها آفریده شده است. بنابراین، همهٔ سرودهای مذهبی، از جمله *گاثه‌ها* (گاهان) و یسنا، پاره‌ای از آهنگهای محلی که مضمون شعر آنها مذهبی است و نیز آهنگهای اذان، نوحه، بخش آهنگین در روضه‌خوانی، مرثیه، مناجات، مدح و منقبت و تعزیه همه در این بخش قرار می‌گیرد.

آهنگ رزمی شامل همهٔ سرودهای رزمی و میهنی، نواهای ویژهٔ یورش، هزیمت، پیروزی، ضربه‌ها یا وزنهای بشارت طبلها و کوسها، لحنهای خبری بوقها و شیپورهاست.

آهنگهای بزمی خود بر دو گونه است: الف ـ آهنگهای عامیانه یا روستایی، فهلویات و نوروزخوانی؛ ب ـ آهنگهای خواص، مانند نواها و ترانه‌های توصیفی، ستایشی، عشقی، پندآمیز، عرفانی، میهنی، شکوایی، انتقادی و هزل گونه.

در عرف اهل موسیقی، آهنگ معانی گوناگون دارد، از آن جمله: نوا، آواز، آوا، لحن، صوت، مقام، پرده، راه، دستگاه، گوشه، شعبه، نغمه، ترانه، بانگ...

مآخذ: فارابی، محمدبن محمد، کتاب *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ نیز:
Farmer, H.G. *The Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library*, London, 1925; *Larousse de la musique*, ed. Norbert Dufourcq, Paris.

حسینعلی ملاح

آهُوان، دهستانی از استان سمنان که مرکز آن روستای آهوان است و برفراز کوهی در ۷ فرسنگی خاورِ سمنان و بین این شهر و دامغان قرار دارد. جمعیت این دهستان ۱۶۵ نفر است (سرشماری ...، ۱۳۵۵ ش).

وجه تسمیه: در دشت آهوان از قدیم آهوی فراوان وجود داشته است. خواندمیر می‌نویسد که در ۶۷۸ ق / ۱۲۷۹ م که اباقاخان برای دفع شر لشکر ایل قراوناس که از جنگجوترین اقوام مغول بودند، عازم خراسان بود، در میان سمنان و دامغان طرح شکار انداخت و در آن صیدگاه، غازان نوادهٔ وی و هفتمین ایلخان مغول که در آن هنگام کودکی ۸ ساله بود و تحت تربیت نیای خود به سر می‌برد، آهویی شکار کرد (۱۲۱/۳).مردم سمنان داستان ضمانت آهو توسط حضرت رضا(ع) را مربوط به این روستا می‌دانند و علت نامگذاری آن را به آهوان، همین داستان ذکر می‌کنند (حقیقت، *تاریخ سمنان*، ۳۷۰) که کرزن نیز آن را به تفصیل نقل کرده است (۳۸۵/۱).

سابقهٔ تاریخی: آهوان از زمانهای قدیم منزلگاه مسافران و کاروانهایی بوده که از ری به خراسان یا برعکس می‌رفته‌اند. ابن رُسته (د ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م) از راهی که از رباط آهوان می‌گذشته و پس از عبور از «آخرین» و «دایه» به دامغان می‌رسیده نام برده است. او این رباط را «آب آهوان» خوانده است (ص ۱۷۰). حمدالله مستوفی نیز از رباط آهوان که ۷ فرسنگ تا سمنان فاصله داشته یاد کرده است (ص ۱۷۳). اما کلاویخو که در ۸۰۶ ق/ ۱۴۰۳ م به ایران آمده، آهوان را دهکدهٔ بزرگی که بر کنار رودی ساخته شده و دارای دو دژ بوده وصف کرده است (ص ۱۸۱). در تواریخ دورهٔ افشاریه نیز به مناسبت عبور نادرشاه از آنجا ذکر آن آمده است (استرابادی، ۹۹؛ مروی، ۴۶۳/۲ ـ ۴۶۵). در متون دورهٔ قاجار نیز نام آهوان آمده است (حکیم الممالک، ۵۷ ـ ۵۸؛ سیف الدوله، ۲۸۶ ـ ۲۸۷؛ *سفرنامهٔ استراباد*، ۲۲؛ اعتمادالسلطنه، ۳۰۹ ـ ۳۱۱).

بناهای تاریخی: در آهوان چند رباط و کاروانسرا که در زمانهای مختلف ساخته شده برجای مانده است. یکی از آنها رباط انوشیروانی است. ساختمان این رباط از سنگ و گچ و احتمالاً از بناهای بازمانده از دوران ساسانی است. اعتمادالسلطنه می‌گوید که در راه خراسان به تهران رباطی از این قدیمی‌تر وجود ندارد (ص ۳۱۰). سیّاحی که در دورهٔ قاجار از این کاروانسرا بازدید کرده احتمالاً آن را از آثار مأمون خلیفهٔ عباسی دانسته است (*سه سفرنامه*، ۱۵۶). در حال حاضر از ساختمان این رباط فقط دیوارهای اطراف و قسمتی از دالان ورودی بزرگ جلو آن برجای مانده و بقیهٔ آن به صورت تلی از سنگهای بزرگ و کوچک درآمده است (حقیقت، همان، ۴۶۵)، اما در زمان اعتماد السلطنه، چهار ایوان بلند دراز در چهار سوی آن و ۲۲ اتاق محکم از آجر در چهار طرف آن وجود داشته است. عمارت دیگر بر جای مانده، کاروانسرایی است که در زمان شاه سلیمان صفوی به دست شخصی به نام نجفقلی بیگ ناظر بیوتات در ۱۰۹۷ ق/ ۱۶۸۶ م ساخته شده و شاعری به نام میرزا محسن تأثیر تبریزی قطعه‌ای در مادهٔ تاریخ ساختمان آن سروده است.

مآخذ: ابن رسته، احمد بن عمر، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱ م، ص ۱۶۹؛ استرابادی، میرزا مهدی خان، *جهانگشای نادری*، به کوشش سید عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش، ص ۵۸۰؛ *اطلس راههای ایران*، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۶۰ ش، صص ۱۵، ۵۳؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۱ ق، ص ۳۱۲؛ افضل الملک، غلامحسین خان، *سفرنامهٔ خراسان و کرمان*، به کوشش قدرت الله روشنی، تهران، صص ۲۰ ـ ۲۴؛ حقیقت، عبدالرفیع، *تاریخ سمنان*، سمنان، ۱۳۵۲ ش، صص ۱۵۸، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۱، ۴۲۵ ـ ۴۲۶، ۴۶۶ ـ ۴۶۸؛ همو، *تاریخ قومس*، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۹۰؛ حکیم الممالک، علینقی، *روزنامهٔ سفر خراسان* (نخستین سفر ناصرالدین شاه به مشهد)، تهران، ۱۲۸۶ ق، صص ۵۹ ـ ۶۱؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۱۴۱/۳؛ سدید السلطنه، محمدعلی خان، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۱۹۰، ۲۵۲؛ سرشماری نفوس و مسکن، آبان ۱۳۵۵، شـ ۱۵۰ (شهرستان سمنان)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ *سفرنامهٔ استراباد و مازندران، و گیلان و ...*، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ ش، ص ۲۳؛ *سه سفرنامهٔ هرات و مرو و مشهد*، به کوشش قدرت الله روشنی، تهران، ۱۳۴۷ ش، صص ۸،۱۳،۱۴،۶۹،۱۵۷؛ سیف الدّوله، سلطان محمد میرزا،*سفرنامه*، به کوشش علی اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (استان سمنان)، بر اساس سرشماری سال ۱۳۴۵ ش، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۳۴۴/۱،

۳۸۶؛ کلاویخو، روی، سفرنامه، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۴۴ ش، ص ۳۵۵؛ گابریل، آلفونس، *تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۴۸ ش، صص ۷۱، ۱۷۷؛ لسترنج، گ.سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۳۹۱ ـ ۳۹۲؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۳۳۳ ق؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۳۲/۲ ـ ۴۳؛ نخجوانی، حاج حسین، *مواد التواریخ*، تهران، ۱۳۴۳ ش، صص ۶۶۷ ـ ۶۶۸؛ هدین، سون، *کویرهای ایران*، ترجمهٔ پرویز رجبی، تهران، ۱۳۵۵ ش، ص ۳۶۲.

سیّدعلی آل داود

آهی، حَسَن بَنْلی (د ۹۲۳ق / ۱۵۱۷م)، شاعر و ادیب ترک، در دوران سلطنت سلطان سلیم اول. زادگاه او ترستنیک[1] (در نزدیکی نیکوپولیس) بود و پدرش، سیدی خواجه، در آن شهر به بازرگانی اشتغال داشت. آهی پس از مرگ پدر، به استانبول آمد و به کارهای ادبی و نویسندگی مشغول شد و یک چند در مدرسهٔ بایزید پاشا در بروسه مدرس بود، ولی از این کار کناره گرفت و به مدرسی در مدرسهٔ قره فریّه منصوب شد و در همان‌جا در گذشت. وی دو منظومه به زبان ترکی سروده است: یکی منظومه‌ای به نام شیرین و پرویز، به تقلید خسرو و شیرین شیخی که ناتمام است؛ دیگری مثنویی آمیخته به نثر، به نام *حُسن و دل* که به تقلید *حسن و دل* فتاحی نیشابوری ساخته شده است (حاجی خلیفه آن را ترجمهٔ منظومهٔ فتاحی می‌داند). این کتاب او نیز ناتمام است و در ۱۲۷۷ق / ۱۸۶۰م در استانبول به چاپ رسیده از او علاوه بر این دو منظومه، اشعار و غزلیاتی نیز به جای مانده است.

مآخذ: حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م، ۶۶۶/۱؛ *قاموس‌الاعلام*؛ نیز: Gibb, E.J.W., *A History of Ottoman Poetry*, II, 286 ff.

فتح‌الله مجتبایی

آهیِ تُرْشیزی، یا جُغَتایی، سلطانقلی بیک متخلص به آهی (د ۹۲۷ق / ۱۵۲۱م)، شاعرِ غزلسرای سدهٔ ۱۰ق / ۱۶م. وی از امیران الوس جُغَتا، و از نزدیکان و ندیمان غریب میرزا، فرزند سلطان حسین بایقرا به شمار می‌رفته، وگفته‌اندکه‌مردی «عاشق‌پیشه و خوش‌مشرب» بوده است. آهی در تبریز درگذشت (سام میرزا، ۳۴۰؛ آذر، ۴۷/۱؛ گوپاموی، ۳۷؛ هدایت، ۱/۴).

وی در آغاز «نرگسی» تخلص می‌کرده، و چون در هرات توطن داشته است نسبت «هروی» نیز به او داده‌اند. به گفتهٔ نوایی، آهی معانی و مضامین خوب را از اشعار دیگران برداشته در نظم خود وارد می‌کرد (صص، ۶۵، ۲۳۸). دیوان اشعار او در دست نیست، ولی قطعات، ابیات پراکنده و چند غزل و رباعی از او در تذکره‌ها نقل کرده‌اند. آهی در غزل‌سرایی شیوه‌ای ساده و بی‌تکلف دارد و مضامین اشعارش عاشقانه است. در بعضی از تذکره‌ها و تألیفات متأخر ذکر احوال او با ملا نرگسی (د ۹۳۸ق / ۱۵۳۲م) (سام میرزا، ۲۰۵) و آهی مشهدی خلط شده است.

مآخذ: آذر، لطف علی بیک، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۷ـ۱۳۴۲ش؛ سام میرزا، *تحفهٔ سامی*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ گوپاموی، محمد قدرت‌الله، *نتایج‌الافکار*، به کوشش اردشیر خاضع، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ نوایی، امیر علیشیر، *مجالس‌النفایس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هدایت، رضا قلی‌خان، *مجمع‌الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

فتح‌الله مجتبایی

آیاتُ‌الْأَحْکام، عنوانِ مشهور و اصطلاحیِ تعدادی از کتب فقهی استدلالی که بر پایهٔ آیات فقهی قرآن مجید نوشته شده است. برخی از این کتابها نامهای خاص دارند، و برخی دیگر به آیات‌الاحکام موسوم‌اند. در شمار کتابهایی که با نام *آیات‌الاحکام* تألیف شده‌اند، این کتابها را می‌توان یاد کرد:

۱. تألیف محمدبن علی بن ابراهیم استرابادی (د ۱۰۲۸ق / ۱۶۱۹م)، فقیه، محدّث و عالم رجال. وی در همهٔ ابواب فقهی از طهارت تا قضا و شهادت بحث کرده است. نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانه‌های آستان قدس (آستان، ۴۰۳/۴) و ملّی تهران (ملی، ۲۸۵/۹) موجود است.

۲. تألیف محمد باقربن محمد حسن قاینی بیرجندی از دانشمندان سدهٔ ۱۳ق / ۱۹م، که در ماه شوال ۱۲۹۹ق از نگارش آن فراغت یافته است. نسخهٔ خطی این اثر در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی در قم نگهداری می‌شود (مرعشی، ۱۹۷/۹).

۳. تألیف ملک علی تونی که به نام شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷ـ۱۱۰۵ق / ۱۶۶۶ـ۱۶۹۳م) تألیف کرده است. نسخهٔ خطی مورخ ۱۰۹۸ق این کتاب در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است (آقابزرگ، ۴۴/۱).

برخی از کتبی که در آیات‌الاحکام، تحت نامهای خاص تألیف شده‌اند، عبارتند از: *احکام‌القرآن*؛ *ایناس سلطان‌المؤمنین*؛ *بدایع‌الکلام*؛ *تحصیل‌الاطمینان*؛ *تفسیر شاهی*؛ *تفسیر قطب شاهی*؛ *تقریب‌الافهام*؛ *الجامع لاحکام القرآن*؛ *دررالایتام*؛ *دلائل‌المرام*؛ *روایع‌البیان*؛ *زبدةالبیان*؛ *فقه‌القرآن* معروف به فقه راوندی؛ *قلائدالدّرر*؛ *کنزالعرفان*؛ *لبّ‌الالباب*؛ *مسالک‌الافهام*؛ *معارج‌السّؤول*؛ *مفاتیح‌الاحکام*؛ *منهاج‌الهدایة*؛ *نثرالدّررالایتام*؛ *النّهایة* (آقابزرگ، ۴۰/۱ به بعد). شماری از این کتابها در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذّریعة*؛ مرعشی، خطی؛ ملی، خطی.

بخش معارف اسلامی

اَلْآیاتُ الْبَیِّنات، عنوانی برای کتابهایی چند در موضوعات گوناگون که دانشوران مسلمان تألیف کرده‌اند. برخی از محققان که زیر این عنوان کتاب نوشته‌اند بدین شرحند: ۱. آل کاشف الغطاء، شیخ

1. Trstenik

محمد حسین بن شیخ علی نجفی (۱۲۹۵ ـ ۱۳۷۳ ق / ۱۸۷۸ ـ ۱۹۵۴م). نام کامل کتاب او *الآیات البینات فی قمع البدع و الضلالات* و در چهار باب است: المواکب الحسینیة، نقض فتاوی الوهابیة، رد الطبیعیة، خرافات البابیة. این کتاب در ۱۳۴۵ ق / ۱۹۲۶م در نجف به چاپ رسیده است؛ ۲. آلوسی، ابوالبرکات نعمان خیرالدین (۱۲۵۲ ـ ۱۳۱۷ ق / ۱۸۳۶ ـ ۱۸۹۹م). نام کامل کتاب او *الآیات البینات فی عدم سماع الاموات عند الحنفیة والسادات* است که در لیدن به چاپ رسیده است؛ ۳. استرابادی، عبدالوحید بن نعمت الله بن یحیی جیلانی؛ ۴. انصاری، محمد. کتاب او در قاهره چاپ شده است؛ ۵. حسینی، سید شجاع بن علی. کتاب او در زمینهٔ دانش کلام اسلامی است و *الآیات البینات المبینة للعقائد الصحیحة* نام دارد و به *الهدی الی طریق الصواب* نیز مشهور است؛ ۶. حسینی، شیخ ابوبکر بن محمد بن علی ابن خلف معروف به «حداد». او کتاب خود را به سال ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۴م در رد کتاب *هدایة القراء والمقرئین* نوشتهٔ شیخ خلیل جنایتی نگاشته است؛ ۷. حورانی، ابراهیم. کتابش *الآیات البینات فی غرائب الارض والسموات* نام دارد و در بیروت در ۱۳۰۰ق/ ۱۸۸۳م به چاپ رسیده است. این کتاب را شیخ محمد بن ملا آقای قزوینی به فارسی برگردانده و نام *غرایب زمین و آسمان* بر آن نهاده است. ذکاء الملک فروغی نیز مطالبی بر ترجمهٔ فارسی آن افزوده است. نسخهٔ خطی این ترجمه در مجموعهٔ الهیات کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود؛ ۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۵۴۳ ـ ۶۰۶ ق / ۱۱۴۸ ـ ۱۲۰۹م)؛ ۹. زنجی، سید محمد محسن بن محمد حسین (د ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷م)؛ ۱۰. صالحی، عبدالله محمد بن یوسف بن نورالدین علی دمشقی مصری (د۹۴۲ ق / ۱۵۳۵م). یک نسخهٔ خطی از کتاب او در دارالکتب مصر موجود است؛ ۱۱. عبادی، شهاب‌الدین احمد بن قاسم صباغ (د ۹۹۲ ق / ۱۵۸۴م). اثر او *الآیات البینات علی اندفاع اوفساد ما وقفت علیه مما اورد علی جمع الجوامع و شرحه للامام المحلی من الاعتراضات* نام دارد و در دفاع از *جمع الجوامع* تاج الدین سبکی در فن اصول است. این کتاب به سال ۱۲۸۹ ق / ۱۸۷۲م در بولاق چاپ شده است. نسخه‌های خطی آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی و دارالکتب و ازهریهٔ مصر موجود است؛ ۱۲. فوزی الحکیم، محمود. نام کامل کتابش *الآیات البینات فی مشابهة النباتات بالحیوانات* است ودر ۱۳۰۵ ق / ۱۸۸۸م در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۱۳. محمد بن عمر بن دحیه، مجدالدین ابوالخطاب عمر بن حسین بن علی ظاهری (د ۶۳۳ ق / ۱۲۳۶م)؛ ۱۴. مذاق هندی، نواب احمد حسین. او از دانشوران شیعی معاصر است و کتابش در ۱۳۳۹ ق/ ۱۹۲۱م به چاپ رسیده؛ ۱۵. مرعشی شهرستانی، حاج محمد حسین ابن امیر محمد علی حسینی (۱۲۵۵ ـ ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۳۹ ـ ۱۸۹۷م). کتاب او به فارسی‌و در اثبات پروردگار و رد بر نظریه‌های طبیعت‌گرایان است. این کتاب یک مقدمه، پنج باب و یک خاتمه دارد ودر ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م در ایران و یک بار نیز در لاهوربه چاپ رسیده است. یک نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است؛ ۱۶. نجفی، یوسف بن احمد بن یوسف گیلانی. کتاب او به نام *الآیات البینات* او *بیان الآیات بالزبروالبینات* و به پارسی است. این کتاب مشتمل بر استخراج اسامی چهارده معصوم (ع) از شصت آیهٔ قرآن کریم است و در ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳م در رشت به چاپ رسیده است؛ ۱۷. ندی احمد بک (د ۱۲۹۴ ق / ۱۸۷۷م). کتاب او *الآیات البینات فی علم النباتات* نام دارد و در دانش گیاه‌شناسی است و در ۱۲۸۳ ق / ۱۸۶۶م در بولاق چاپ شده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۴۶/۱ ـ ۴۷، ۱۷/۲۶؛ ازهریه، *فهرست*، ۱۳۶۵ق، ۵۴/۱، ۱/۲ ـ ۲، ۵۲؛ الهیات تهران، خطی، ۹۷/۱؛ تیموریه، *فهرست*، ۱۵۴/۱، ۲۷۲، ۳/۴، ۱۴۷؛ حاج خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م، ۲۰۴/۱؛ دارالکتب المصریة، خطی، ۸۱/۶؛ سرکیس، *معجم المطبوعات*، ۱۳۴۶ ق، ۲۰۸/۱، ۴۰۳، ۸۰۳؛ فندیک، ادوارد، *اکتفاءالقنوع*، مصر، ۱۸۹۶م، صص ۴۴۷، ۴۵۰ ـ ۴۵۱؛ مشار، چاپی عربی، ص ۶؛ همو، چاپی فارسی، ص ۱۲۹؛ مشهد ۲، خطی، ۵۷۱/۲؛ منزوی، خطی، ۱۳۴۹ ش، ۸۶۹/۲؛ نیز: GAL, S, II/105, 441, 452, 545, 771, 781, 802, 923, 961.

سید علی آل داود

آیاتُ الْوِلایَة، کتابی در تفسیر هزار و یک آیهٔ قرآن مجید به زبان فارسی که به عقیدهٔ مؤلف در حقّ ائمهٔ اطهار (ع) نازل شده، نوشتهٔ میرزا ابوالقاسم بن عبدالنبی حسینی شریفی شیرازی معروف به میرزا بابا و متخلص به «راز» (د ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م) و از ارکان فرقهٔ صوفیّهٔ ذهبیّه. مؤلفِ عارف کتاب را با مقدمه‌ای همراه با قصیده‌ای بلند آغاز کرده (صص ۳ ـ ۴)، سپس در متن کتاب، آیاتی را که در باب ولایت امام علی (ع) و خاندان وی نازل گشته یک یک برشمرده و درهر مورد نظر مفسرانی چون طبری، بیضاوی، قمی، گازر و دیگران را آورده و سپس احادیثی را که به مناسبت آن موضوع روایت شده، نقل کرده است. آنگاه موضوع ولایت را با مضامین آیات و احادیث منطبق ساخته است. در پایان کتاب، پس از ذکر چگونگی جمع آوری قرآن، به گردآوری منابعی پرداخته که در آنها به وجود دو سورهٔ «النّورین» و«الولایة» درقرآن ـ (مصحف علی (ع)) ـ اشاره شده ومتن آن دو سوره آمده است (۴۴۴/۲ ـ ۴۵۳). مؤلّف به نقل از تفسیر امام حسن عسکری (ع) می‌نویسد که امام آیاتی را که در قریب دو جزو از سورهٔ بقره در شأن علّی مرتضی و اهل بیت عصمت و شیعیان و اعادی ایشان نازل شده، تفسیر و تأویل کرده است،و چون من بر بیش از این دو جزو دست نیافتم «داعیهٔ شوق در قلب فقیر به هیجان آمد که تمامی آیاتی که در طریقهٔ عامّه و خاصّه مجمعٌ علیه در ولایت است و آیاتی که به طریقهٔ خاصهٔ امامیّه اختصاص به آن حضرت و اهل عصمت (ع) دارد، جمع کنم» (۴/۱). مؤلّف با این انگیزه ۱۰۰۱ آیه گردآورده که از میان آنها «۳۰۰ آیه مجمعٌ عَلَیه و مابقی به طریقهٔ روایات خاصّه مؤوّل در شأن ایشان است» (همانجا).

این کتاب که بنابر مادهٔ تاریخ آن (بَلَغَ العُلیٰ بکماله) در ۱۲۷۱ ق (۱۸۵۵م) تألیف یافته (۴۵۳/۲)، در دو جلد به قطع رحلی (جلد اوّل

۴۵۷ و جلد دوم ۴۶۴ صفحه) در ۱۳۲۳ ق/۱۹۰۵م چاپ سنگی شده است. جلد اوّل مشتمل بر مقدمه و تفسیر و تأویل آیاتی برگرفته از آغاز تا اواخر سورهٔ انبیاء و جلد دوم از اواخر انبیاء تا سورهٔ اخلاص است و سپس متن سورة النّورین و سورة الولایة آمده است. ظاهراً از سدهٔ ۱۰ ق/۱۶م تـألیف ایـن گـونـه کتابهـا انـدک رواجـی داشتـه است: در همین سده علیّ بن حسن زواری، *ترجمة الخواص* را در همین باب نوشته که نسخه‌ای خطی از آن در آستان قدس رضوی، به شمارهٔ ۱۴۶۰ موجود است. در اواخر سدهٔ بعد، *مصابیح الظّلام* تألیف شده است (مشکوة، ۷۳۱/۲ ـ ۷۳۲)، ولی از زمان میرزا ابوالقاسم به بعد بود که تألیف کتابهایی از نوع *آیات الولایة* عمومیت یافت و مؤلفان شیعی به بازیافتن ادلّهٔ امامت در آیات قرآن کریم پرداختند، از آن میان: محمدبن محمد رفعت شیرازی، نویسندهٔ *آیات الولایة فی اثبات خلافة علی*، بمبئی، ۱۳۱۶ق / ۱۸۹۸م؛ سید عبدالحسین بن عبدالله دزفولی، نویسندهٔ *آیات النازلة فی شأن علی*، شیراز ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م. نیز کتابهایی در همین زمینه که به *آیات الائمة* شهرت یافته است: *آیات الأئمّة*، نوشتهٔ کوثر علیشاه (حاج محمدرضا، د ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م)، چاپ تهران، بی‌تاریخ (مشار)؛ *آیات الأئمّة*، نوشتهٔ حاج میرزا علی نقی (فرزند کوثر علیشاه)، که در ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م تألیف یافته (شورا، ۲/۵، ۳)؛ *آیات الأئمّة*، نوشتهٔ میرمحمد علی بن مهدی، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۶ ق/۱۸۹۸م (مشار).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۰/۱، ۴۹؛ استوری، ج. آ.، *ادبیات فارسی*، ترجمهٔ کریم کشاورز و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۱۹۴/۱، ۱۹۵؛ حسینی شریفی، ابوالقاسم، *آیات الولایة*، چاپ سنگی، ۱۳۲۳ق؛ خاوری، اسدالله، *ذهبیه*، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۵۸۹؛ رکن زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۷ ش، ۵۵۹/۲؛ سرکیس، *معجم المطبوعات* ۱۱۷۳/۲؛ شورا، *خطی*؛ مشار، *چاپی فارسی*؛ مشکوة، *خطی*، ۷۳۰/۲؛ معصوم علیشاه، محمد، *طرایق‌الحقایق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۵ ش، ۴۵۶/۳؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، به کوشش مهر علی گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ ش، صص ۴۲۶، ۴۲۷.

آذرتاش آذرنوش

آیاس، قصبه‌ای کوچک در غرب خلیج اسکندرون در بخش یومورتالیک از استان آدانا (ترکیه) و مرکز اداری بخش. امروز آن را یومورتالیک می‌نامند. جمعیت آن برابر سرشماری ۱۹۸۰م، ۲،۴۴۴ نفر است (TA, IV/357; YA, I/17). در روزگار باستان آیگای[1]، آیگایای[2]، آیگه آی[3]، نام داشته و از شهرهای یونانی کرانهٔ دریای مدیترانه به شمار می‌رفته است (پاولی، I/945). بازرگانان و دریانوردان ایتالیایی (ونیزیها و جنواییها) آن را لاگاتسو[4] و آجاتسو می‌خواندند (TA، همانجا؛ ML, I/936; İA, II/42). دمشقی نام اصلی آن را آیاذ نوشته است (ص ۳۶۳).

اراضی این منطقه از رسوبات رودخانهٔ جیحان و تپه‌هایی که ارتفـاع آن ۱۵۰ ـ ۲۵۰ متـر مـی‌باشد تشکیل یـافته است (TA, XXXIII/459). آب و هوای آن مدیترانه‌ای، حداکثر درجهٔ حرارت سالانه °۳۷/۸ و حداقل آن °۳/۱ـ سانتی گراد و باران متوسط سالانه ۸۳۵ میلی متر است (TA; YA, I/14، همانجا) که بیش‌تر در زمستان و بهار می‌بارد. در قرون وسطی، این شهر جزئی از ایالت کیلیکیه در ساحل دریای مدیترانه و بر سر راههای کاروان رو قرار داشت (خداوردیان، ۲۳۶/۱) و فرمانروایان ارمنی بر آن تسلط داشتند (همو، ۲۳۲/۱). زمانی که حکومت شاهزاده نشینهای کرانهٔ دریای مدیترانه که به وسیلهٔ مسیحیان تأسیس یافته بود، رو به انحطاط نهاد (سدهٔ ۷ ـ ۸ ق/۱۳ـ۱۴م)، دوران شکوفایی آیاس آغاز گردید (همانجا؛ TA, IV/357). کالاهایی که از مشرق به اروپا می‌رفت، پس از انبار شدن در بغداد و تبریز به آیاس حمل و از آنجا به مقصد کشورهای اروپایی صادر می‌شد (همانجاها). همچنین پس از آنکه بنادر طرابلس و عکّا به دست مسلمانان افتاد، بازرگانان مسیحی به آیاس روی آوردند و آنجا را محلّ تجمّع خود قرار دادند (ابوالفداء، *تقویم البلدان*، ۲۴۹). قرار گرفتن آیاس بر سر راههای ارتباطی عراق ـ سوریه ـ آناتولی و نزدیکی به رودخانهٔ جیحان از یک سو و محافظت آن به وسیلهٔ برج و باروهایی چند (TA، همانجا) از دیگر سو، از علل مهم گسترش این شهر بوده است. همچنین باروی کار آمدن سلجوقیان آسیای صغیر، به ویژه در زمان علاءالدین کیقباد در آناتولی و ممالیک مصر، بنادر شرق دریای مدیترانه اهمیت خود را از دست داد و بنادر جدید جنوب آناتولی و در رأس آنها آیاس رونق گرفت (TA، همانجا). در زمان ایلخانان نیز از آنجا که آنان بازرگانان خود را به تجارت از راه آیاس تشویق می‌کردند (رانسیمان، ۴۳۰) و این شهر را به عنوان عمده‌ترین راه تجارت خود به جهان خارج می‌دانستند، براهمیت و اعتبار آن افزوده شد (همو، ۴۳۲). بازرگانان مسیحی به رغم آنکه پاپ داد و ستد با مسلمانان را ممنوع ساخته بود، بر سر تجارت با مسلمین آنچنان رقابت می‌کردند (همو، ۴۳۱) که گاه به درگیریهایی خونین منجر می‌گردید (İA، همانجا). بازرگانان عراقی، سوری، مغولی، ونیزی، و جنوایی در این بندر به خرید و فروش کالاهایی نظیر ادویه، نیل، پارچه‌های ابریشمی، پوست، پنبه و نظایر آن می‌پرداختند (همانجا؛ TA، همانجا). در ۷۲۲ ق / ۱۳۲۲ م عساکر بلاد مصر و شام و سواحل به فرماندهی آلتون بوغا (الطن بغا) نایب شهر حلب، آیاس را محاصره کردند و پس از درهم کوبیدن آن از دریا و خشکی آن را گشودند و تا آنجا که می‌توانستند ویران ساختند (ابوالفداء، *المختصر فی‌اخبار البشر*، ۹۱/۴). در ۷۲۳ ق/ ۱۳۲۳ م مصالحه‌ای میان ممالیک و مردم شهر صورت گرفت، اما وقتی پاپ دستور داد بارو و قلعهٔ ویران شده را تعمیر کنند، ممالیک این امر را مقدمه‌ای برای شروع جنگ صلیبی جدیدی شمردند و بار دیگر در ۷۳۷ ق/ ۱۳۳۷ م آن را ویران ساختند و سرانجام در ۷۴۸ ق / ۱۳۴۷ م حاکمیت قطعی خود را بر این شهر اعمال کردند (همان ۱۱۹/۴، ۱۴۷؛ İA, 43). بعد از آنکه در اوایل سدهٔ

1. Aegae 2. Aegaeae 3. Aegeae 4. Lagazzo

۱۰ ق/ ۱۶ م سلطان سلیم عثمانی (۸۷۲ـ ۹۲۶ ق/ ۱۴۶۷ ـ ۱۵۲۰ م) مصر را تصرف و متصرفات ممالیک را ضمیمهٔ خاک عثمانی کرد، آیاس نیز جزئی از ایالت آدانا گردید. با افول تجارت شرق از راه دریای مدیترانه، آیاس نیز از رونق افتاد تا آنجا که در آغاز قرن ۱۹ م به صورت روستایی کوچک درآمد.

پس از آنکه لولهٔ انتقال نفت عراق به ترکیه در ۱۹۷۷ م به منطقهٔ یومورتالیک که نقطهٔ پایان آن بود رسید، اقدامات و تأسیسات عمرانی در این ناحیه آغاز شد. این خط لوله که طول آن ۹۸۱ کم است، در روستای گول او اسی[1] در فاصلهٔ ۲۰ کیلومتری آیاس به دریا می‌رسد که جادهٔ اسفالته‌ای آن دو را به هم مربوط می‌کند. وجود اسکلهٔ بزرگ بارگیری نفت و انبارهایی به ظرفیت یک میلیون تن و تأسیسات جانبی آن در ناحیه، آیندهٔ درخشانی را برای این قصبهٔ کوچک نوید می‌دهد (TA,XXXIII/459). بقایای شهر باستانی در نزدیکی این قصبهٔ کوچک هنوز باقی است که کانالهای انتقال آب، برج و باروی نزدیک ساحل دریا و برجی که به دستور سلطان سلیمان قانونی در ۹۴۳ ق / ۱۵۳۶ م ساخته شده است، از آن جمله‌اند (قاموس الاعلام، YA,I/154).

مآخذ: ابوالفداء، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ همو، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ خداوردیان، ک س.، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ گرمانیک، تهران ۱۳۶۰ ش؛ دمشقی، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ سید حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ *قاموس الاعلام*؛ نیز: İA ; ML, *Pauly*; TA;YA.

علی اکبر دیانت

آیاسْ پاشا (ح ۸۸۶ ـ ۹۴۶ ق/ ۱۴۸۱ ـ ۱۵۳۹ م)، صدراعظم دولت عثمانی در زمان سلطان سلیمان قانونی. وی از مردم آلبانی بود که در ناحیهٔ سیمرا[2] یا هیمارا در نزدیکی والونا (آولونیه) متولد گردید. به گزارش پیرو براگادینو[3]، که بالیوز (یا نمایندهٔ) ونیز در استانبول بود، آیاس پاشا در ۱۵۲۶ م (۹۳۲ ق) ۴۴ ساله می‌نمود و بنا براین تولد او به تقریب در ۱۴۸۲ م (۸۸۷ ق) تواند بود. بر سنگ قبر او در استانبول نام او را «ایاس بن محمّد» نوشته‌اند. آیاس پاشا در زمان سلطنت بایزید دوم (۸۸۶ ـ ۹۱۸ ق / ۱۴۸۱ ـ ۱۵۱۲ م) به عنوان «دوشیرمه» (خردسالانی که برای خدمت در سپاه ینی‌چری جلب می‌شدند)، به سرای سلطانی درآمد و پس از آنکه در اندرون تربیت یافت، به رتبهٔ «آغایی» ینی چریان رسید. از *سلیم نامهٔ* شکری برمی‌آید که «آیاس آغا» به عنوان آغای ینی چریان در جنگ چالدران در سپاه سلطان سلیم شرکت جسته بود و به گفتهٔ اولیا چلبی، آیاس آغای ینی چریان در جنگ صدراعظم سنان پاشا با علاءالدّولهٔ ذوالقدر (جنگ گوکسون) که به شکست علاءالدوله منتهی گردید، حضور داشت (İA، ج II). آیاس آغا در حملهٔ سلطان سلیم به مصر (۹۲۲ ق / ۱۵۱۶ م) نیز شرکت داشت. فرمانده کل در این حمله وزیرسنان پاشا بود و به آیاس آغا امر شده بود که همراه ینی‌چریان حرکت کند. آیاس پاشا کلیدهای شهر لاذقیّه را تسلیم سلطان سلیم کرد. وی در شکست قطعی و اسارت طومان بای آخرین سلطان از ممالیک مصر سهم عمده‌ای داشت.

پس از جلوس سلطان سلیمان قانونی بر تخت سلطنت عثمانی (شوال ۹۲۶ ق / سپتامبر ۱۵۲۰ م) آیاس پاشا ظاهراً بیگلربیگ آناتولی شد. چون در ۹۲۷ ق / ۱۵۲۱ م قیام جان‌بردی غَزالی نایب شام با خشونت تمام در هم شکسته شد، آیاس پاشا به جای او «نایب شام» گردید (ابن ایاس، ۳۹۱/۵)، امّا در محرم ۹۲۸ ق / دسامبر ۱۵۲۱ م «امیر فرهات عثمانی» (فرهاد)نایب طرابلس به نیابت شام نیز منصوب شد و آیاس روانهٔ استانبول گردید. وی به عنوان بیگلربیگ روملی در محاصره رودِس شرکت داشت، امّا به گفتهٔ فریدون بیک (۵۳۳/۱) در ۵ ذیقعدهٔ ۹۲۸ ق / ۲۶ سپتامبر ۱۵۲۲ م در اثر محاکمه« مغضوب و محبوس» گردید و باز در ۶ همان ماه محاکمه تجدید شد و او آزادی را باز یافت و بیگلربیگی او دوباره مقرر گشت. آیاس پاشا پس از آن به مقام وزیر سوم و بعد به مقام وزیر دوم رسید و گویا با این سمت در جنگهای مجارستان (جنگ معروف مُهاج[4] در ۹۳۲ ق / ۱۵۲۶ م) و محاصرهٔ مشهور شهر وین در ۹۳۵ ق / ۱۵۲۹ م و جنگ گونس[5] در اتریش (۹۳۹ ق / ۱۵۳۲ م) و سفر بغداد شرکت داشت. پس از آنکه ابراهیم پاشا صدراعظم در رمضان ۹۴۲ ق / فوریهٔ ۱۵۳۶ م به امر سلطان سلیمان قانونی اعدام شد، آیاس پاشا به جای او به مقام صدارت عظمی نایل گردید و تا هنگام وفات این سمت را حفظ کرد. حوادث مهم دوران صدارت عظمای او جنگ با ونیز (۹۴۴ـ۹۴۷ ق/۱۵۳۷ ـ ۱۵۴۰ م)، حملهٔ اتریشیها به اِسِک[6] (۹۴۴ ق/۱۵۳۷ م) جنگ مولداوی (۹۴۵ ق / ۱۵۳۸ م) و سفر دریایی سلیمان پاشا فرمانروای مصر به «دیو»[7] واقع در هند (برای جنگ با پرتقالیها) بود. آیاس پاشا در حمله به جزیرهٔ کرفو که متعلق به ونیزیان بود، شرکت داشت، ولی نیروهای عثمانی به علت دفاع سخت ونیزیان، از تصرف آن بازماندند.

آیاس پاشا را مردی عامی و عاری از موهبت عالی سیاسی دانسته‌اند. غزّی رفتار او را هنگام فرمانروایی بر دمشق ستوده و گفته است که با دانشمندان و نیکان دوستی و رفت و آمد داشت (۱۲۵/۲). عثمان‌زاده (ص ۲۶) او را از «عیبِ حرص و آز بری و از ارتکاب مظالم عاری» می‌داند و از میل مفرط او به زنان و معاشرت زیاد با ایشان سخن می‌گوید (این عیب را مورخان دیگر نیز برای او گرفته‌اند) وی به هنگام مرگ بیش از ۲۰ فرزند دختر و پسر داشت (قاموس الاعلام).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۹۸۴م؛ زامباور، *معجم‌الانساب*، ترجمهٔ زکی محمدحسن، بیروت،

1. Gölovasi 2. Cimera 3. Piero Bragadino 4. Mohacs 5. Güns 6. Eszek 7. Diu

۱۴۰۰ ق، صص ۲۴۰ ـ ۲۴۱؛ شاه طهماسب صفوی، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۰ ش، صص ۱۴۲، ۲۰۶، ۲۴۵؛ عثمان زاده، تایب احمد، *حدیقة الوزراء*، استانبول، ۱۹۶۹م، ص ۲۷؛ غزّی، نجم‌الدین، *الکواکب السّائرة*، بیروت، ۱۹۴۹م، ۳/۲، ۵، ۹۶، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۵۰؛ فریدون بیک،*منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق، ۵۳۲/۱، ۵۳۵، ۵۴۷، ۵۷۷، ۵۹۳؛ قاموس الاعلام؛ قمی، احمدبن شرف‌الدین، *خلاصة التّواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش، ۴۰۳/۱؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، ۱۳۸۹ق، ۲۰۵/۱؛ نیز: EI²;İA.

عباس زریاب

آیاسُلوک، نکـ: ایاسلوق.

آیاصوفیه، نکـ: ایاصوفیه.

آیبَک، یا آیبگ، اَیْبَک عزالـدین ابومنصور معظّمی (د ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸م)، از ممالیک الملک المعظم شرف‌الدین عیسی ایوبی سلطان شام که از همین رو لقب معظمی یافت. او را «صاحب صرخد» نیز خوانده‌اند. شرف‌الدین عیسی در سال ۶۰۷ ق/ ۱۲۱۰م آیبک را وارد دربار خویش ساخت. وی به سرعت مدارج ترقی را پیمود و در نزد سلطان پایگاهی بلند یافت؛ چنانکه گفته‌اند سلطان او را بر فرزندانش برتری می‌نهاد و سرانجام او را استاذ الدار (= ناظر کاخ) خود کرد (صفدی، ۴۸۰/۹). در سال ۶۱۱ ق/ ۱۲۱۴م از سوی سلطان، صرخد و توابع آن را به تیول گرفت (ابن خلکان، ۴۹۴/۳). پس از مرگ الملک المعظم (۶۲۴ ق/ ۱۲۲۷م) آیبک به خدمت پسر و جانشین او الملک الناصر داوود پیوست و گفته‌اند که از جانب او به عنوان نایب‌السلطنه، حکومت دمشق و ادارهٔ امور سیاسی قلمرو او را در دست گرفت (کردعلی، ۸۷/۱؛ زامباور، ۴۷؛ EI²). آیبک در ۶۲۶ ق/ ۱۲۲۹م با پیشنهادالملک الکامل والملک الاشرف، عموهای الملک الناصر که می‌کوشیدند دمشق را بگیرند و در برابر، شهرهای دیگری را در شام به برادرزادهٔ خود دهند (ابن واصل، ۲۳۸/۴؛ ابن عدیم، ۲۰۶/۳)، سخت مخالفت کرد و چون به او خبر رسید که آن دو عزم کرده‌اند الملک الناصر را در بند کنند، به سرعت با مخدوم خود در داخل دمشق موضع گرفت (ابن اثیر، ۴۸۴/۱۲). مقریزی در وقایع ۶۲۵ ق/۱۲۲۸م می‌نویسد که آیبک به هنگام یورش الاشرف و الکامل، در صرخد بوده و از آنجا برای دفاع از داوود به دمشق رفته است (۲۲۶/۱). الکامل والاشرف شهر را به محاصره گرفتند و آیبک در آغاز از الملک الناصر خواست که با عموهایش مدارا کند (ابن تغری بردی، ۲۷۱/۶)؛ با اینهمه خود به دفاع برخاست، اما سرانجام کار بر آنها تنگ شد و الملک الناصر صلح خواست (ابن اثیر، همانجا). در مذاکرات صلح، آیبک توانست با هوشمندی پیمانی ببندد مبنی بر آنکه شهرها و اموالی را که ملک ناصر می‌خواهد به وی دهند و خود او نیز صرخد و توابع آن و نیز املاکش را در دمشق همچنان حفظ کند و از دادن مالیات بر آنچه می‌فروشد یا می‌خرد معاف باشد (صفدی، همانجا؛ ابـن‌واصـل، ۲۵۶/۴). وی پس از آن نیز رشتهٔ دوستی خود را با الملک الناصر نگسست و یک بار پس از مرگ الکامل (۶۳۵ ق/ ۱۲۳۸م) کوشید تا مخدوم خود را به حکومت دمشق بنشاند، اما با مخالفت امیران دیگر روبه‌رو شد (ابن تغری بردی، ۳۰۳/۶ ـ ۳۰۴؛ ذهبی، ۳۴۴). از این پس آگاهی چندانی از رابطهٔ آن دو در دست نیست جز آنکه گفته‌اند در سال ۶۳۹ ق/ ۱۲۴۱م میان الناصر داوود و آیبک خلاف افتاد و سپاه داوود، آیبک را که در الفوار بود گریزاند و غنایمی به چنگ آورد (مقریزی، ۳۰۹/۱). آیبک در سراسر روزگار الاشرف و الکامل والصالح عمادی تا سال ۶۴۴ ق/ ۱۲۴۶م تیول خود را حفظ کرد (صفدی، همانجا). در این سال ملک صالح ایوب به او ظن خیانت برد (نعیمی، ۵۵۱/۱؛ قس: صفدی، همانجا) و به صرخد رفت و او را عزل کرد (ابوشامه، ۱۷۹) و با خود به قاهره برد و در دارالصواب به زندان افکند (ابن خلکان، همانجا). مدتی بعد پسر او ابراهیم، سلطان را از اموالی که پدرش در نزد کسانی به امانت نهاده بود، باخبر ساخت. آیبک با شنیدن این خبر سخت بی‌تاب شد و از سخن گفتن فروماند (مقریزی، ۳۲۹/۱؛ صفدی، ۳۳۰/۵، ۴۸۰/۹) تا آنکه به گفتهٔ ابن خلکان که خود بر جنازهٔ او نماز گزارده است، در ۶۴۶ ق/۱۲۴۸م درگذشت (۴۹۶/۳؛ قس: ذهبی، ۳۵۳؛ نعیمی، ۵۵۱/۱). پیکر آیبک را نخست در باب‌النصر قاهره به خاک سپردند و سپس به مدرسه‌ای که خود در دمشق بنا کرده بود منتقل ساختند (ابن خلکان، همانجا؛ قس: ابن دواداری، ۲۶۷/۹). عزالدین آیبک، مردی دلیر، محتشم، خردمند، پرهمت و اهل آبادانی بود و در قلمرو خود بناهایی بر جای نهاد. از جملهٔ این بناها می‌توان از: مدارسی در دمشق چون عزّیهٔ جوانیه و عزّیهٔ برانیه (ابن کثیر، ۱۷۴/۳) و عزّیهٔ حنفیه (نعیمی، ۵۵۷/۱) برای حنفیان، مدرسه‌ای در کجک (صفدی، ۴۸۱/۹)، دو کاروانسرا در صرخد و زرعه، مناره‌ای و چند طاق در مسجد صرخد، مسجدی در عاین، قلعة الازرق (EI²) نام برد. عبدالمحسن تنوخی (د ۶۴۳ ق/ ۱۲۴۵م) مدتی کاتب و وزیر آیبک بود (محمد راغب، ۴۰۹).ابن ابی اصیبعه که به صرخد رفت و مورد استقبال شایان ایبک قرار گرفت و همانجا به سمت پزشک او اقامت گزید، ظاهراً به دعوت همان وزیر به آنجا رفته بوده است (ابن ابی اصیبعه، ۴/۱ مقدمه؛ قس: خلیلی، ۵۲/۱). ابوبکر بن عبدالله، معروف به ابن آیبک دواداری از مورخان معروف سدهٔ ۸ ق/ ۱۳ م و صاحب کتاب عظیم *کنزالدرر و جامع الغرر* احتمالاً نبیرهٔ عزالدین آیبک است (منجد، ۹/۶).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م، ۴۸۴/۱۲؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۲۷۱/۶، ۳۰۲، ۳۰۴؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۴۹۴/۳، ۴۹۶؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر*، به کوشش روبر رُمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *زبدة الحلب من تاریخ الحلب*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۹۶۸م، ۲۰۶/۳؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، مصر، ۱۳۵۱ ق، ۱۷۴/۳؛ ابن واصل، محمدبن سالم، *مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب*، مصر، ۱۹۷۲م، ۲۲۴/۴، ۲۳۸، ۲۵۶؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *ذیل الروضتین*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۹۴۷م، صص ۹۷، ۱۷۹؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۲۷۱/۶، ۳۰۳، ۳۰۴؛ خلیلی، محمد، *معجم ادباء الاطبّاء*، نجف، ۱۹۴۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، بیروت ۱۹۸۵م، صص

۳۴۴، ۳۴۵؛ زامباور، نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۴۷؛ صفدی، خلیل بن آیبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف‌فان اس.، ویسبادن، ۱۹۷۳م، ۴۸۰/۹، ۴۸۱؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، ۱۹۶۹م، ۷۸/۲؛ محمدراغب حلبی، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۳ ق، ص ۴۰۹؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۲۲۵/۱، ۳۰۹، ۳۲۹؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمهٔ کنزالدرر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ نعیمی دمشقی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق ۱۹۴۸م، ۵۵۱/۱، ۵۵۵، ۵۵۷؛ نیز: EI².

صادق سجادی

آیْبَک، یا آیْبَگ، آیبک، عزالدین بن عبدالله الصالحی النجمی، ملقب به الملک المعز (مق ۶۵۵ ق / ۱۲۵۷ م)، بنیادگذار دولت ممالیک بحری و نخستین سلطان مملوک و ترک نژاد مصر. وی از جملهٔ غلامان ملک صالح نجم‌الدین ایوب بود و از همین روی چون دیگر ممالیکِ او به «صالحی» نامبردار شد. شهرت «نجمی» را نیز از همو گرفت. آیبک در دستگاه ملک صالح تربیت شد و ملازمت او یافت و «چاشنی گیر» او شد (چاشنی گیر کسی بود که طعام و شراب را پیش از سلطان می‌چشید). پس از درگذشت ملک صالح (۶۴۷ ق / ۱۲۴۹م)، شجرة الدّر بیوهٔ او که ترک و به قولی ارمنی نژاد بود، با توطئه‌ای که با ممالیک بحری درچید، الملک المعظم تورانشاه، پسر و جانشین ملک صالح را کشت و از سوی امیران مصر در آن مُلک بی مَلِک به حکومت نشست. وی نخستین فرمانروای مملوک مصر بود (مقریزی، *السلوک*، ۳۶۲/۱). عزالدین آیبک که گفته‌اند در قتل تورانشاه دست داشت (ابن کثیر، ۱۷۷/۱۳، ۱۷۸) و از قراین تاریخی این معنی را می‌توان استنباط کرد، به فرماندهی ارتش منصوب شد (مقریزی، همانجا)، اما به سبب مخالفتهایی که با حکومت شجرة الدر ابراز شد و خلیفهٔ عباسی المستعصم بالله از آن به شدت اظهار ناخشنودی کرد (همان، ۳۶۸/۱)، امیران و ممالیک بحری، عزالدین آیبک را با لقب الملک المعز به حکومت برداشتند (ابن تغری بردی، ۴/۷). به قولی شجرة الدر که اینک به‌ازدواج آیبک در آمده بود، خود به نفع شوی از حکومت کناره‌گیری کرد (مقریزی، *السلوک*، ۳۶۷/۱). در علت گزینش آیبک به حکومت مصر گفته‌اند که چون مردی کریم و پاک نهاد و پرهیزکار بود و از امیران میانه حال و بی‌شوکت به شمار می‌رفت، امیران مصر بدان امید او را بر تخت نشاندند (آخر ربیع الاول ۶۴۸ ق / ۲ ژوئیهٔ ۱۲۵۰ م) که هر گاه بخواهند بتوانند او را برکنار کنند (ابن تغری بردی، همانجا). اما چنین می‌نماید که وجود شجرة الدر در این انتصاب بیش‌تر دخالت داشته است، به ویژه از آن رو که احتمال کناره‌گیری شجرة الدر هم، به گفتهٔ مقریزی، این نظر را قوت می‌بخشد. با اینهمه، آشکار است که امیران ایوبی با حکومت آیبک موافق نبودند و اختلالاتی که بلافاصله پس از به قدرت رسیدن او در دولت مصر پدید آمد، موجب شد که ۵ روز بعد امیران و ممالیک بحری بر آن شوند که یکی از ایوبیان را به حکومت برنشانند تا امیران ایوبی به اطاعت او گردن نهند. بنابراین، مظفرالدین موسی ایوبی ۶ ساله (ابن تغری بردی، ۵/۷: ۱۰ ساله)، پسر الملک الناصر یوسف را با لقب ملک اشرف به حکومت منصوب کردند و آیبک به عنوان اتابک سلطان خردسال، رشتهٔ کارها را در دست گرفت (ابوالفداء، ۱۸۳/۳) و خطبه و سکه به نام هر دو شد (مقریزی، ۳۶۹/۱، ۳۷۰؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ گفتهٔ ابن ایاس، ۲۸۹/۱ در این باب اندکی تفاوت دارد). در همان سال ملک ناصر صلاح الدین یوسف امیر حلب که دمشق را تصرف کرده بود، عزم تسخیر مصر کرد و در آغاز سپاه آیبک را چنان در هم شکست که بلافاصله در مصر خطبه به نام او خواندند، اما آیبک به راهنمایی و یاری ممالیک عزیزیه ــ منسوب به الملک العزیز پدر ملک ناصر ــ بازگشت و بر اردوی سلطان زد و دوباره بر مصر چیره شد. سپس در قتل و غارت مصریان که از شکست وی اظهار خشنودی کرده بودند چنان پای فشرد که «مسلمان نکند صد یک آن با کافر» (مقریزی، *السلوک*، ۳۸۰/۱؛ ابن تغری بردی، ۹/۷). در این میان لویی پادشاه فرانسه و سرکردهٔ صلیبیان که در شام به سر می‌برد، فرصت را مغتنم شمرد و آیبک را تهدید کرد که اگر اسیران صلیبی زندانی در مصر را آزاد نکند، بر ضد او با ملک ناصر همداستان خواهد شد. آیبک چند هزار تن از آن اسیران و از جمله فرمانده «فرقهٔ مهمان نوازان» (شهسواران مهمان نواز) را در برابر ۳۰۰ اسیرمسلمان آزاد کرد و بقیه را نیز با این شرط که لویی، با او برضد ملک ناصر معاهده‌ای امضا کند، رها ساخت و پذیرفت که پس از استیلا بر شام، بیت‌المقدس را به فرنگان باز نهد (رانسیمان، ۳۳۰/۳)؛ اما این قرار، با مخالفت «فرقهٔ سواران معبد»، و وساطت خلیفهٔ عباسی میان آیبک و ملک ناصر، به انجام نرسید. خلیفه مستعصم که میل داشت میان آن دو صلح برقرار سازد، شیخ نجم الدین بادرایی را در میانه برانگیخت تا صلح شد و مقرر گشت که مصر و قدس از آن آیبک باشد و ملک ناصر بر بقیهٔ شام فرمان راند (مقریزی، *السلوک*، ۳۹۷/۱). در پی این معاهده، آیبک امیران و یاران ملک ناصر را که در اسارت داشت آزاد ساخت و به شام روانه کرد (ابن تغری بردی، ۱۰/۷).

آیبک پس از آسوده دلی از مرزهای قلمرو خود، به براندازی مخالفان و گردنکشان داخلی پرداخت. نخست فارس الدین أقطای جامه‌دار از ممالیک برجستهٔ صالحی را که کارش سخت بالا گرفته و ممالیک بحری به او اقبال تمام داشتند و به پشتیبانی او از غارت و آزار مردم فرو گذار نمی‌کردند (ابن کثیر، ۱۸۵/۱۳)، گرفتار کرد و بکشت (ابن ایاس، ۲۹۱/۱) و یاران او از مصر به شام گریختند (ابن تغری بردی، ۱۲/۷). سپس بسیاری از ممالیک بحری را کشت یا به زندان افکند و اموال همه را مصادره کرد (مقریزی، *السلوک*، ۳۹۲/۱). نیز در همان سال الملک الاشرف موسی را از سلطنت خلع و تبعید کرد و استقلال تام یافت، اما برای دفاع از موقعیت خود ناچار شد ممالیک عزیزی را که قصد سرنگونی حکومت او را داشتند، به شدت سرکوب کند (ابن تغری بردی، ۱۲/۷) و شورش عزالدین آیبک افرم صالحی را در صعید فرو خواباند (۶۵۳ ق / ۱۲۵۵م). در همان روزگار، ملک

ناصر به تحریک و یاری ممالیک بحری که از برابر آیبک گریخته بودند، دوباره قصد تسخیر مصر کرد، اما این بار نیز با میانجیگری همان نجم الدین بادرایی کار به صلح انجامید (۶۵۴ ق / ۱۲۵۶م) و قلمرو هر یک تثبیت شد (مقریزی، *السلوک*، ۳۹۶/۱، ۳۹۷). در همان سال، خواستگاری آیبک از دختر بدرالدین لؤلؤ امیر موصل، و نیز اختلافی که به سبب منّت نهادن شجرة الدّر بر آیبک و ادعای او مبنی بر آنکه وی شوی خودرا به سلطنت رسانده، میان آن دو پدید آمده بود (ابن ایاس، ۲۹۳/۱)، مایهٔ انگیخته شدن حس کینه‌توزی شجرة الدر شد. تردید نیست که ممالیک بحری در این تحریک دستی قوی داشته‌اند، زیرا پاره‌ای از همانها عهده‌دار قتل آیبک شدند و سرانجام او را در حمام غافلگیر کردند و کشتند. وی ۷ سال و اندی فرمان راند و هنگام مرگ ۶۰ سال داشت.

نظر مورخان در باب سیرت الملک المعز آیبک ، متناقض است. ابن تغری بردی با آنکه از ستم سخت او بر مصریان یاد می‌کند، سرانجام با مبالغه‌ای آشکار، او را امیری پاکدامن و رئوف و سخاوتمند می‌شمارد، اما یادآور می‌شود که مصریان را از او خوش نمی‌آمد و سخنان تند در برابرش بر زبان می‌راندند (۱۳/۷). در مقابل، مقریزی (۴۰۴/۱) او را سلطانی خونریز و ستمکار می‌داند که بسیاری را کشت و مالها مصادره کرد. وزیرش شرف الدین هبة الله بن صاعد فایزی، شاید نخستین وزیر قبطی در مصر اسلامی نیز (مقریزی، *المواعظ*، ۸۸/۲) سخت ستمکاربود. تنها اثر عمرانی که از آیبک یاد شده، مدرسه‌ای است به نام «معزیه» در مصر که اوقاف بسیاری برای آن مقرر شده است (ابن عماد، ۲۶۸/۵).

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزّهورفی وقایع الدهور*، قاهره، ۱۴۰۲ ق؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، وزارة الثقافة والارشادالقومی، ۳/۷، ۱۱؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ق؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۳۸ ق؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک*، قاهره ۱۹۵۷م؛ همو، *المواعظ والاعتبار*، به کوشش گاستن ویت، قاهره، ۱۹۱۳م.

صادق سجادی

آیْبَکْ، یا آیبگ، اَیبک، قطب الدین (د ۶۰۷ق / ۱۲۱۰م)، بنیان‌گذار سلسلهٔ سلاطین مملوک دهلی. اصلاً از ترکستان بود. در کودکی او را به غلامی به نیشابور بردند. در آنجا قاضی القضات فخرالدین عبدالعزیز کوفی (مقـ ۵۸۲ ق / ۱۱۸۶م) او را «بخرید و تربیت کرد» (قزوینی، ۳۹۹/۱). آیبک همراه فرزندان قاضی به تحصیل علم و آموزش فنون سواری و تیراندازی پرداخت (منهاج، ۴۱۶/۱) تا پس از درگذشت خداوندگارش، تاجری او را خرید و به غزنین نزد سلطان معزّالدّین (شهاب الدین) محمد سام غوری برد و به بهای گزاف بفروخت (هندوشاه، ۶۰/۱). آیبک در خدمت سلطان چندان مبالغت کرد که در اندک زمان ملازم خاص او شد و سپس به مقام «میرآخوری» ممتاز گشت و به سبب همین نزدیکی به سلطان معزالدین، لقب «معزّی» یافت (قزوینی، ۳۹۶/۱).

چندی بعد که سلاطین غور در تدارک جنگ با سلطان شاه خوارزمی بودند، آیبک غافلگیرانه در دام سپاه سلطان شاه افتاد و «جلادت بسیار نمود»، اما چون یارانش اندک بودند دستگیر شد. سپس که غوریان بر سلطان شاه چیره شدند و آیبک رهایی یافت، سلطان محمد سام در اعزاز و اکرام او بیفزود و کُهرام را به اقطاع او داد (منهاج، ۴۱۶/۱ ـ ۴۱۷). در ۵۸۸ ق / ۱۱۹۲م که سلطان بر هند حمله برد، آیبک را در رکاب خود داشت. پس از شکست دادن فرمانروای دهلی، راجه پریتوی[1] (حکمت، ۴۶؛ نهرو، ۴۲۲/۱) و گریزاندن راجه گاندی (میرغلام محمد، ۱۳۳)، هانسی و اَجْمیر و چند شهر دیگر را تصرف کرد و هنگام بازگشت به غزنین، آیبک را به سپهسالاری لشکر خود در هندوستان برگزید (لاهوری، ۱۳۱/۱) و بلادی را که تصرف کرده بود، از جمله اجمیر (ابن اثیر، ۹۳/۱۲) و سمانه (هندوشاه، ۶۱/۱) را به اقطاع او داد. آیبک پس از آن به توسعهٔ قلمرو خود پرداخت. نخست میرت و سپس دهلی را گشود (منهاج، ۴۱۷/۱). سپس به گُجْرات تاخت و غنایمی به چنگ آورد، ولی به دهلی بازگشت و خطبه و سکّه به نام سلطان کرد و از همین تاریخ دهلی مرکز دولتهای اسلامی هند شد (لاهوری، ۱۳۱/۱). در ۵۹۰ ق / ۱۱۹۴م دژ کول را تسخیر کرد و سپس در پیشاپیش سپاه سلطان شهاب‌الدّین محمد، که به تسخیر قنّوج و بنارس آمده بود، سپاه راجهٔ بنارس را در هم شکست و از سوی سلطان «فرمان فرزندی» یافت (هندوشاه، ۶۱/۱). آیبک پس از این فتح، بختیار خلجی امیر سپاه خود را به تسخیر بهار و لکهنوتی فرستاد و او آن دو شهر را تصرف کرد (سلیم، ۶۰، ۶۴). آیبک در ۵۹۱ ق / ۱۱۹۵م بر تهنکر چیره شد وبه نهرواله در گجرات تاخت و غنایم بسیار به چنگ آورد (هندوشاه، ۶۲/۱)، اما ظاهراً به فتح آن دیـار توفیق نیافت، زیرا برخی ۵۹۳ ق / ۱۱۹۷م (منهاج، ۴۱۷/۱) و بعضی ۵۹۸ ق / ۱۲۰۲م (ابن اثیر، ۱۶۹/۱۲) را تاریخ فتح نهرواله دانسته‌اند. دور نیست که دوبار آن دیار را گشوده باشد، چنانکه اجمیر را نیز دوبار گشود (هندوشاه، ۶۲/۱). در ۵۹۹ ق / ۱۲۰۳م کالنجر را فتح کرد (همو، ۶۳/۱) و در ۶۰۲ ق / ۱۲۰۵م کمی پیش از مرگ سلطان شهاب‌الدین برای سرکوبی کوکریها، یا دهقانان شورشی (میرغلام محمد، ۱۳۳) که در کوههای مابین لاهور و مولتان سکنی داشتند، لشکر به آن سامان برد و آنان را به سختی سرکوب کرد (ابن اثیر، ۲۰۹/۱۲، ۲۱۰).

پس از مـرگ سلطـان غوری (۶۰۲ق /۱۲۰۶م)، جـانشین و برادرزادهٔ او سلطان غیاث‌الدین، «چتر و امارت پادشاهی و خطاب سلطانی و خطّ آزادی» (هندوشاه، ۶۳/۱) به هندوستان به نزد آیبک فرستاد و در حقیقت حکومت مستقل او را به رسمیّت شناخت. پذیرش

1. Prithvi

چتر که نشانۀ سلطنت به شمار می‌رفت (همانجا) یا عدم پذیرش آن (ابن اثیر، ۲۴۸/۱۲) از سوی آیبک، در اصل مطلب که تأسیس دولت سلاطین مستقل دهلی باشد تأثیری ندارد، زیرا اشارت رفته که وی پس از مرگ سلطان شهاب‌الدین، خطبه و سکه را به نام خود گردانید (لاهوری، ۱۳۲/۱). فرمان و خلعت سلطان غیاث‌الدّین در حقیقت تأیید این عمل او بوده است، با این تفاوت که منهاج و هندوشاه می‌گویند: آیبک پس از گرفتن خلعت و فرمان، به لاهور رفت و بر تخت پادشاهی نشست و سپس به دهلی، تختگاه خود بازگشت.

آخرین جنگ وی در ۶۰۳ق/۱۲۰۷م با تاج‌الدّوله یلدوز از ممالیک سلطان شهاب‌الدّین که در غزنین خود را شاه خوانده و طمع در لاهور بسته بود روی داد. قطب‌الدّین آیبک، او را درهم شکست و به غزنین رفت و ۴۰ روز به عشرت نشست. تاج الدّوله که نخست از برابر او گریخته بود، فرصت را غنیمت شمرد و ظاهراً به دعوت مردم غزنین بازگشت و به ناگاه بر او تاخت. قطب‌الدین که یارای پایداری نمی‌دید، غزنین را رها ساخت و به لاهور رفت و در همان جا روزگار می‌گذرانید تا در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م در بازی چوگان از اسب به زیر افتاد و درگذشت (هندوشاه، ۶۳/۱). آیبک از فتح دهلی به بعد، حدود ۲۰ سال بزیست و ۴ سال و کسری از آن را در پادشاهی گذراند. قطب‌الدین آیبک، گذشته از جنگاوری، به عدل و داد نیز شهره بود و «لَکها انعام فرمودی و به مستحقان زیاده عطا نمودی» و به همین سبب به «لَک بخش» ملقب گردید («لک» در زبان هندی به معنی صدهزار است). با اینهمه، از ستم او هم یاد شده، چنانکه منهاج سراج تصریح می‌کند که «بخشش او لک لک بود، کشتن او نیز همه لک لک بود» (۴۱۵/۱). وانگهی از آثار او برمی‌آید که به عمران و آبادی هم علاقه‌ای داشته است. بنای مسجد قبة الاسلام در دهلی که در ۵۹۲ ق/۱۱۹۶م به پایان رسید و پس از وی توسط ایلتتمش و علاءالدّین خلجی توسعه یافت و نیز «منار قطب» در همان مسجد که از آثار تاریخی پر ارزش هندوستان و معماری آن است، از آثار اوست.

تاج‌الدین محمدنظامی نیز تاریخ معروف خود موسوم به *تاج المآثر* را که در ۶۰۲ق/۱۲۰۶م پرداخته، به نام شهاب‌الدین محمد سام و سردار او قطب‌الدین آیبک مصدّر ساخته است.

مآخذ: ابن اثیر، عزّالدین، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ حکمت، علی اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ ش، صص ۴۷، ۹۶؛ سلیم، غلامحسین، *ریاض السلاطین*، به کوشش مولوی عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ سلیمان، احمدسعید، *تاریخ الدّول الاسلامیّة*، قاهره، ۵۹۷/۱، ۵۹۸؛ قزوینی، محمّد، *تعلیقات بر لباب الالباب عوفی*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ لاهوری، مفتی علی‌الدّین، *عبرت نامه*، به کوشش محمدجهانگیرخان صاحب، لاهور، ۱۸۵۳م؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحیّ حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۴۱۳/۱، ۴۱۴؛ میرغلام محمد (غبار)، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ ش؛ نهرو، جواهر لعل، *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمۀ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ ش، ۴۲۳/۱؛ هندوشاه، ملامحمدقاسم، *تاریخ فرشته*، هند؛ نیز:
EI[2]; Elliat, Edawson, *History of India*, Studies in Indu–Muslim, A Critical Commentary, Lahore, 2nd ed. pp. 204–205.

صادق سجادی

آیبه سُلطان، یا ایبه سلطان بایندر، ابراهیم بیک، (مق ۹۰۴ق/۱۴۹۹م)، از امیران آق قویونلو که در اواخر حکومت این سلسله می‌زیست و در رقابتهایی که میان جانشینان یعقوب بیک پسر اوزون حسن بر سر حکمرانی درگرفت، نقش مهمی داشت. پس از استقرار بایسنقر بر تخت و قتل مسیح، عموی بایسنقر، مدعی دیگر حکومت، آیبه سلطان که در قراباغ اران می‌زیست (خواندمیر، ۴۳۸/۴) به مخالفت برخاست و با فریفتن قرق سیدی علی، کوتوالِ دژ النجق (قس: *عالم آرای صفوی*، ۳۳)، رستم میرزا پسر مقصودبیک و نوادۀ اوزون حسن را که در آنجا زندانی بود آزاد ساخت (*جهانگشای خاقان*، ۴۹، ۵۰) و او را شاه خواند (۸۹۷ق/۱۴۹۲م). پس از آنکه بایسنقر به شیروان گریخت، آیبه سلطان وارد تبریز شد و رستم را بر تخت نشاند. در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م آیبه سلطان به فرمان رستم میرزا با لشکر قاجار به گیلان تاخت و امیر عبدالملک حسنی را که امیرالامرای کارکیا میرزاعلی بود، گریزاند و سراسر رودبار را به تاراج داد (روملو، ۶۳۸) و به تبریز بازگشت. در نخستین جنگی که میان آیبه سلطان و بایسنقر که برای تصرف تاج و تخت به آذربایجان تاخته بود در گرفت، هیچ یک به پیروزی نرسیدند، ولی در دومین جنگ بایسنقر کشته شد و رستم بلامنازع به حکومت نشست. هنگامی که رستم خواست صفویان را قتل عام کند و سلطانعلی شاه با برادرانش اسماعیل و ابراهیم صفوی به سوی اردبیل گریخت، آیبه سلطان سردر پی آنها نهاد (اواخر ۸۹۸ق/۱۴۹۳م). در جنگی که نزدیک آن شهر درگرفت، نخست آیبه سلطان شکست خورد و سلطانعلی که در صدد تعقیب او برآمده بود در رود افتاد و کشته شد (*جهانگشای خاقان*، ۵۷، ۵۸؛ قس: روایت بی‌پایۀ *عالم آرای صفوی*، ص ۳۸، که می‌گوید آیبه سلطان در این جنگ کشته شد). آیبه سلطان بازگشت و به اردبیل وارد شد و در جستجوی شاهزادگان صفوی، دست به قتل و غارت گشود، اما سرانجام به آنها دست نیافت و به تبریز بازگشت.

در این میان برخی از امرای تبریز که از رستم ناخشنود بودند، احمدبیک پسر اغورلو محمد و نوادۀ اوزون حسن را به تبریز فراخواندند. رستم برای مقابله از شهر خارج شد و در کنار ارس اردو زد (۹۰۲ق/۱۴۹۷م). در اثنای جنگ آیبه سلطان از یاری رستم تن زد و به احمدبیک پیوست؛ رستم در جنگ کشته شد (قس: خواندمیر، ۴۴۲/۴) و احمدبیک که در تبریز به حکومت نشست، آیبه سلطان را ولایت کرمان داد، اما قتل حسین بیک علیخانی به فرمان احمدبیک، همۀ خائنین به رستم میرزا را سخت ترسانید و آنان تصمیم به مخالفت گرفتند. پیش از همه آیبه سلطان که به نظر می‌رسد خود داعیۀ حکومت داشت، علم مخالفت برافراشت و با قاسم بیک پرناک امیر شیراز بر ضدّ احمدبیک همداستان شد و تصمیم گرفتند سلطان مراد پسر یعقوب را که در شیروان بود به شاهی فراخوانند (*جهانگشای خاقان*، ۷۷). در نبردی که میان آیبه سلطان و احمدبیک درگرفت، آیبه پیروز شد و به قم

رفت و خطبه و سکه به نام مراد کرد، اما چون شنید که مراد با او سرِ دوستی ندارد و امرای ترکمان در قراجه داغ به او پیوسته‌اند (قزوینی، ۳۷۴) لشکر آراست و بر او تاخت. آیبه سلطان در این نبرد پیروز شد و مراد را دربند کرد و مادر او را به زنی گرفت. سپس الوند میرزا پسر یوسف بیک را از دیار بکر طلب کرد و در تبریز بر تخت نشاند. آنگاه برای مقابله با محمدی پادشاه آق قویونلو که به عراق ایران تاخته بود به ری رفت. چون محمدی پادشاه گریخت، آیبه سلطان برادر خود گوزل احمد را با بسیاری از ترکمانان در ورامین نشاند و خود جهت اقامت زمستانی به قم رفت، اما اندکی بعد که شنید محمدی پادشاه برادر او را در ورامین به سختی سرکوب کرده است عزم تبریز کرد تا برای مقابله با مدعی جدید تاج و تخت آماده شود. محمدی پادشاه در راه بر او تاخت، در این جنگ محمّدی پادشاه پیروز شد و آیبه سلطان به قتل رسید (همو، ۳۷۵؛ *جهانگشای خاقان*، ۷۹ ـ ۸۱). روایت خواندمیر (۴۴۴/۴) در باب سالهای پایانی عمر آیبه سلطان با روایت پیشین متناقض است. خواندمیر از جنگ میان مراد و آیبه سلطان و برتخت نشستن الوند میرزا سخنی به میان نمی‌آورد و بر آن است که آیبه سلطان به همراهی مراد بر محمدی پادشاه تاخت و به قم رفت (نکـ: آق قویونلو).

مآخذ: اسکندربیک ترکمان، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش، ۲۱/۱ ـ ۲۴؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد، ۱۳۶۴ ش، فهرست؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السّیر*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، *لبّ التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قمی، قاضی احمد، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش، ۴۱/۱ ـ ۴۲؛ نیز نکـ: مآخذ «آق قویونلو». صادق سجادی

آیَتُ‌الله، یا آیةالله (= نشانهٔ خداوند)، عنوانی عام برای فقها و مراجع طراز اول و دوم شیعه از اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م. در ادوار پیشین تاریخ اسلامی، برای فقها در کنار القاب و عناوین خاص مانند مفید، صدوق و شیخ الطائفه، یک سلسله القاب عام نیز مانند شیخ الاسلام، ملاّ و آخوند به کار رفته است. برخی القاب مانند ثقة الاسلام، حجة الاسلام، محقق، علامه و نیز آیت‌الله نخست به قصد تعظیم در موارد خاص به کار رفته و بعدها لقبی برای فردی معیّن شده و سپس بیش و کم به صورت عنوانی عام گردیده است. در سدهٔ ۴ق/۱۰م عنوان ثقة الاسلام برای محمدبن یعقوب کلینی (هـ م)، در سدهٔ ۵ ق/۱۱م عنوان حجة الاسلام برای امام محمد غزّالی (هـ م)، در سدهٔ ۷ ق/۱۳م عنوان محقق برای جعفربن حسن حلی (هـ م)، و در سده ۸ق/۱۴م عناوین علامه و آیةالله برای حسن بن یوسف حلی (هـ م) به کار رفت؛ و همهٔ آنها تا قرنها پس از کاربرد نخستین، مختص به صاحبان اولیه آنها باقی ماند.

در سدهٔ ۱۴ق/۲۰م کاربرد برخی از این عنوانها برای گروهی از فقها تکرار شد و رفته رفته گسترش بیش‌تری یافت. اکنون عناوین ثقة الاسلام، حجة الاسلام و آیةالله کاربرد گسترده‌ای یافته و هر یک نشان دهندهٔ سطح معینی از دانش فقهی است.

چنانکه گفته شد، نخستین کس که عنوان آیت‌الله یافت، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، معروف به علاّمه حلّی بود. ابن حجرعسقلانی (د ۸۵۲ ق/ ۱۴۴۸ م) او را آیة فی الذکاء خوانده است (۳۱۷/۲) و شاید به همین مناسبت، و نیز به علت دانش عمیق و تقوای کم مانندش، لقب آیت‌الله به او داده شده باشد. شرف‌الدین شولستانی، شیخ بهاءالدین عاملی و ملامحمد باقر مجلسی، در اجازه نامه‌هایی که برای شاگردان خود نوشته‌اند، از علاّمه حلی به عنوان آیت‌الله فی العالمین یاد کرده‌اند (مجلسی، ۲۰۴/۱ ـ ۸۱/۱۰۷). ملا محمد باقر مجلسی در ذکر مشایخ روایت خویش، همین عنوان را برای شمس‌الدین محمد بن مکّی نیز به کار برده است. پس از این تا سدهٔ ۱۴ ق/۲۰ م عنوان آیت‌الله بر هیچیک از فقها اطلاق نشد. در اوایل این سده، نخست حاج میرزا حسین نوری (۱۲۵۴ ـ ۱۳۲۰ ق/۱۸۳۸ ـ ۱۹۰۲ م) این عنوان را برای سید محمد مهدی بحرالعلوم، و چند دهه دیرتر شیخ عباس قمی همان را برای شیخ مرتضی انصاری، شیخ حسین نجف و سید محمد حسن شیرازی (۳۹۷/۲، ۲۲۲/۳) و رفته رفته مورخین عصر مشروطه برای آخوند ملاکاظم خراسانی، حاج میرزا حسین میرزا خلیل، شیخ عبدالله مازندرانی و دیگران به کار بردند (نراقی، ۴۶ ـ ۴۷؛ ناظم الاسلام، ۸۸؛ کسروی، ۳۷۱/۲). پیش از آن، همهٔ آن مراجع در مراسلات و مخاطبات، حجت‌الاسلام خوانده می‌شدند. پس از تشکیل حوزهٔ علمیهٔ قم توسط مرحوم شیخ عبدالکریم حائری و مرکزیت یافتن آن (۱۳۴۰ ق/۱۹۲۲ م) شماری از فقهای بزرگ که در آن گرد آمدند، آیت‌الله لقب یافتند و به تدریج، معدودی از برجسته‌ترین فقهایی که در مقام مرجعیت قرار می‌گرفتند، آیت‌الله العظمی نامیده شدند.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۴۴۴/۲، ۱۳۳/۱۳؛ همو، *هدیة الرازی الی الامام المجدد الشیرازی*، تهران، ۱۴۰۳ ق، جم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق، ۳۵۹/۱؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۳۹۶/۵؛ تیموری، ابراهیم، *تحریم تنباکو*، تهران، ۱۳۶۱ ش، صص ۵۳، ۱۰۳؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *لغت نامه دهخدا*؛ متینی، جلال، «بحثی دربارهٔ سابقهٔ تاریخی القاب و عناوین علما در مذهب شیعه» *ایران نامه*، س ۱، ش ۴، تابستان ۱۳۶۲ ش، جم؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۲۵/۱، ۵۸، ۳۴۳/۵۱؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نراقی، حسن، *کاشان در جنبش مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسایل*، تهران، ۱۳۸۲ ق. محمدعلی مولوی

آیَتی، عبدالحسین بافقی یزدی (۱۲۸۸ ـ ۱۳۷۲ ق/ ۱۸۷۱ ـ ۱۹۵۳ م)، ادیب و شاعر و نویسندهٔ ایرانی. در تفت از توابع یزد در خانواده‌ای روحانی زاده شد. پدرش، شیخ محمد، معروف به حاج آخوند تفتی از ائمهٔ جماعت و واعظان فاضل یزد و در زادگاه خویش

مرجع امور مذهبی بود. عبدالحسین در نوجوانی به لباس روحانیت درآمد و به آموزش ادبیات و علوم اسلامی پرداخت. در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶ م به یزد رفت و در مدرسهٔ خان بزرگ به تحصیل مقدمات ادامه داد. در ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ به عتبات سفر کرد و به فراگیری فقه و اصول پرداخت. یک سال بعد پدرش درگذشت و او به زادگاه خویش بازگشت و در ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۴ م به جای پدر نشست و به امامت جماعت و وعظ پرداخت. وی در ادب فارسی صاحب قریحه بود و از سالهای نوجوانی شعر می‌سرود و «ضیایی» تخلص می‌کرد.

در ۱۳۲۰ ق/ ۱۹۰۳ م بر اثر تطمیع و اغوای بهاییان به آنان پیوست. آنگاه از جامعهٔ مسلمانان رانده شد و تقریباً ۱۸ سال به سیاحت و تبلیغ بهاییگری پرداخت. در اوایل همین دوران، *کواکب الدُّرّیّة فی مآثر البهائیة* را دربارهٔ تاریخ پیدایش این مذهب نوشت. در طی این سالها همچنان شعر نیز می‌سرود، و به دستور عبدالبهاء، رهبر بهاییان، تخلص خود را به «آواره» تغییر داد. در سالهای آخر زندگی عبدالبهاء مدت ۳ ماه در حیفا مهمان وی بود و با آنکه در این مدت، به اعتراف خودش بطلان دعوی بهاییان را دریافته بود (آیتی، «شرح احوالی...»، ۲۱۳ ـ ۲۱۶)، از ترک این مذهب خودداری کرد. پس از مرگ عبدالبهاء (۱۳۴۰ ق/ ۱۹۲۲ م)، آیتی سفری به اروپا کرد و در آنجا به بطلان ادعای سران بهائیت، دایر بر اینکه بسیاری از مردم اروپا به این مذهب گرویده‌اند، پی برد. آنگاه مانند جمعی دیگر از فریب خوردگان، این مذهب را ترک گفت، و تألیف *کشف الحیل* را دربارهٔ فریبکاریهای سران بهائیت آغاز کرد. وی در ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۲۹ م در تهران مقیم شد و به خدمت وزارت معارف درآمد و به تدریس در دورهٔ متوسطه پرداخت. در این احوال به تحقیقات ادبی روی آورد و در ۱۳۰۸ ش نشریه‌ای ادبی ـ انتقادی به نام *نمکدان* تأسیس کرد که تا چند سال به طور نامنظم منتشر می‌شد. در این دوران با تخلص جدید «آیتی» همچنان شعر می‌سرود. در ۱۳۵۸ ق/۱۹۳۹ م به یزد منتقل و به تدریس در دبیرستانها مشغول شد و سرانجام در همان شهر درگذشت.

آثار زیر از او برجای مانده است: *آتشکدهٔ یزدان* (تاریخ یزد)، یزد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ *اشعهٔ حیات* (شعر)، یزد، ۱۳۲۸ ش؛ *انشاء عالی*، تبریز، ۱۳۱۱ ش؛ *تاریخ فلاسفه*، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ تکمیل کتاب *کشف الحیل* و *بیان الحق*، تهران؛ *چکامهٔ شمشیر* (شعر)؛ *خردنامه* (شعر)، استانبول؛ *روش نگارش یا موضوع نویسی*، تهران؛ *سه عروسی* (داستان)، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ *سه فراری* (داستان)، تهران، ۱۳۰۶ ش؛ *سه گمشده* (داستان)، تهران، ۱۳۰۶ ش (۳ کتاب اخیر ترجمهٔ *سیاحت نامهٔ* دکتر ژاک آمریکایی است)؛ ضمیمهٔ *کشف الحیل* (پاسخ به مقالهٔ عبدالله رازی)، تهران، ۱۳۰۷ ش؛ *فرهنگ آیتی*، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ *قصیدهٔ قرآنیه یا ترانهٔ روحی* (شعر)، تهران؛ *کتاب نُبی* (ترجمهٔ فارسی قرآن در ۳ جلد)، یزد، ۱۳۲۴ ـ ۱۳۲۶ ش؛ *کشف الحیل* (در افشای فرقه‌های بهاییان، در ۳ جلد)، تهران، ۱۳۰۷ ش (این کتاب بعدها مکرر به چاپ رسیده است)؛ *کواکب الدریة فی مآثر البهائیة* (در تاریخ بهائیت)، قاهره، ۱۳۴۲ ق/۱۹۲۴ م؛ *گفتار آیتی*، تهران، ۱۳۴۷ق/ ۱۹۲۹ م؛ *ملکهٔ عقل و عفریت جهل*، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ *نغمهٔ دل* (شعر)، تهران؛ *هوگوی ایرانی (نخستین پرواز بشر)*، یزد، ۱۳۲۱ ش.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۹ (۱)/۱۳، ۱۱۸/۱۵، ۱۹۱/۱۶، ۱۷۹،۳۳/۱۸؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۴، مشهد، ۱۴۰۴ ق، ۱ (۳)/۱۰۷۶ ـ ۱۰۷۷؛ آیتی، عبدالحسین، *کشف الحیل*، تهران، ۱۳۲۶ ش، ۱۲/۱، ۱۷۹/۳ ـ ۱۸۶؛ همو، «شرح احوالی...»، یغما، س ۲۰، شم ۴، ۱۳۴۶ ش؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۳ ش، ۱۴۰/۵ ـ ۱۴۱؛ برقعی، محمد باقر، *سخنوران نامی معاصر*، تهران، ۱۳۳۶ ش، صص ۴۰ ـ ۴۱؛ خلخالی، عبدالحمید، *تذکرهٔ شعرای معاصر ایران*، تهران، ۱۳۳۷ ش، ۲/۲ ـ ۶؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان ۱۳۳۲ ش، صص ۳۰۹ ـ ۳۱۱؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۵۵۹/۲ ـ ۵۶۲؛ منزوی، خطی، ص ۴۵۲۳.

کاظم موسوی بجنوردی

آی تیمور، مُحَمَّد (۷۴۵ ـ ۷۴۷ ق/۱۳۴۴ ـ ۱۳۴۶ م)، سومین فرمانروا از سلسلهٔ شیعی مذهب سربداران. نام او را به صورتهای آقا محمّد تیمور، امیرمحمد آتیمور، محمد آتیمور و آقا محمد آی تیمور نیز نوشته‌اند. پاره‌ای از مآخذ او را از غلامان خواجه وجیه الدّین مسعود به شمار آورده‌اند (دولتشاه، ۲۱۱). خواندمیر او را از غلامان فضل‌الله باشتینی پدر وجیه الدین دانسته است (۳۶۲/۳). به روایت میر خواند، در زمان امیر عبدالرّزاق باشتینی، بنیان‌گذار سربداران، آی تیمور از سوی وی مأموریت یافت که با ۲۰۰ سپاهی به جنگ امیر عبدالله مولای حاکم قهستان برود. آی تیمور در این جنگ به سبب افزونی سپاهیان امیر عبدالله، شکست خورد، اما به زودی وجیه‌الدین مسعود با ۳۰۰ سپاهی به یاری وی شتافت. آن دو به پشتیبانی هم، لشکر امیر عبدالله را درهم شکستند و غنیمت بسیار گرفتند (۶۰۲/۵ ـ ۶۰۳). پس از آنکه وجیه‌الدین مسعود به فرمانروایی رسید، آی تیمور از لطف او برخوردار گردید و به مأموریتهای مهم گماشته شد. از جمله هنگامی که وجیه‌الدین به هزات حمله کرد، آی تیمور را به جانشینی خود در سبزوار برگماشت و نیز در اواخر دوران فرمانروایی خود، چون روانهٔ مازندران شد تا ناحیهٔ رستمدار را تسخیر کند، دیگر بار آی تیمور را به نیابت خود برگماشت. وجیه‌الدین مسعود سرانجام در جنگی که با لشکریان رستمدار کرد، در اواخر ربیع‌الاول ۷۴۵ ق/ اوایل اوت ۱۳۴۴ م کشته شد و پس از آن آی تیمور به طور طبیعی به فرمانروایی رسید.

آی تیمور دو سال و چند ماه بر منطقه‌ای که شامل سبزوار، نیشابور و اطراف آن تا باشتین می‌شد، فرمان راند. وی پس از رسیدن به قدرت، برای تثبیت موقعیت خود مال بسیار از خزانهٔ دولتی در میان سربداران پخش کرد. پس از آن برخی از قلعه‌هایی را که ازدست رفته بود، فتح کرد و بدین ترتیب بر اهمیت خود افزود، اما چون از عهدهٔ طغای تیمور برنمی‌آمد، با او به مدارا رفتار می‌کرد. چون آی تیمور برای تقویت بیش‌تر خود بر تودهٔ مردم اتکا می‌داشت، شیخیان با وی مبارزه آغاز کردند. خواجه شمس‌الدین علی از بزرگان سربداری، که خود داعیهٔ فرمانروایی داشت، نیز آنان را تحریک می‌کرد. سرانجام

روزی وی با گروهی از درویشان به خانهٔ آی تیمور هجوم بردند و آنجا را در تصرف گرفتند و پس از اینکه مدتی با او بحث کردند، از کار برکنارش ساختند. آی تیمور هرچند شجاع و دلاور و بی‌باک بود، چون در آن هنگام سلاحی با خود نداشت، به ناچار این پیشنهاد را پذیرفت. مخالفان او را در خانه‌ای زندانی کردند، اما خواجه شمس‌الدین فرمان داد تا او را بکشند. قتل او به دست مولانا حسن آهی به همراهی گروهی از درویشان صورت گرفت (جمادی الاول ۷۴۷ ق/ اوت ۱۳۴۶ م). فصیح خوافی قتل او را در اول جمادی الثانی ۷۴۸ ق (۸ سپتامبر ۱۳۴۷ م) ضبط کرده است (صص ۷۳ ـ ۷۴) که با آنچه در سایر منابع آمده است مغایرت دارد.

مدت حکومت آی تیمور را دولتشاه دو سال و دو ماه نوشته (ص ۲۸۱) و قزوینی نیز نوشتهٔ او را تکرار کرده است (ص ۲۹۶)، اما فصیح خوافی آن را دو سال و ۸ ماه دانسته است (ص ۷۴). پس از کشته شدن آی تیمور پیروان خواجه شمس‌الدین که قدرت را در دست گرفته بودند، او را برای حکومت پیشنهاد کردند، اما شمس‌الدین که موقعیت را در آن هنگام برای فرمانروایی خود مناسب نمی‌دید، از این کار سرباز زد. به سفارش او کُلو اسفندیار را به فرمانروایی برداشتند (میرخواند، ۶۱۴/۵ ـ ۶۱۶؛ خواندمیر، ۳۶۲/۳ ـ ۳۶۳).

مآخذ: پتروشفسکی، ای. پ.، *نهضت سربداران خراسان*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ ش، صص ۶۹ ـ ۷۱، ۱۱۴؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۸۱؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین ومجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش، صص ۲۰۵ ـ ۲۰۶، ۲۲۳؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش، ص ۲۲۰؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرّخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش، صص ۶۹ ـ ۷۰؛ قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، *لبّ التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمد بن خاوند شاه، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل داود

آیْدین، شهری در جنوب غربی ترکیه، مرکز ایلی (ایل = ولایت) به همین نام، در دامنهٔ کوههای آیدین (در قدیم: مسوگیس[1])، برکرانهٔ رودخانهٔ تاباک‌چای از شاخه‌های بیوک مندرس[2]، واقع در ۳۷° و ۵۰´ عرض شمالی و ۲۷° و ۴۸´ طول شرقی که ۶۰ تا ۸۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد. بخش شمالی شهر در دامنه‌های سرسبز و دره‌های زیبای کوههای آیدین و بخش جنوبی آن در جلگهٔ بیوک مندرس (مِئاندِر باستان) کشیده شده است. دورادور شهر را باغها و مزارع خرم فراگرفته است. آب وهوایی معتدل و مایل به مرطوب دارد. این سرسبزی و آب و هوای ملایم تا اندازهٔ زیادی به برکت رودهای بیوک مندرس و تاباک‌چای و خاک حاصلخیز جلگهٔ مندرس است.

سابقهٔ تاریخی: آیدین در نزدیکی یا به جای شهر باستانی ترالیس[3]، که گفته می‌شود توسط اهالی شهر آرگوس[4] یونان بنا شده، قرار دارد. ترالیس در روزگاران گذشته جزءِ پادشاهی لیدیا[5] و بخشی از دریای مدیترانه و غرب آسیای صغیر (ایونیا) بوده است. راههای ارتباطی مهمی آن را با شهرهای میلت[6] و افسوس[7] متصل می‌کرده است. چون یکی از آبادترین شهرهای منطقهٔ اژه بوده، در آن روزگار به نام ترالیس پرگُل و آباد خوانده می‌شد (IA)، ولی از این ترالیسِ آباد اکنون چیزی جز یک ورزشگاه (مربوط به سدهٔ ۴ ق م)، ستونی مرمرین و یک تالار نمایش به جای نمانده است (بریتانیکا،ج I).

ترالیس نخستین بار در پی پیروزی الب ارسلان سلجوقی (حک ۴۵۵ ـ ۴۶۵ ق /۱۰۶۳ ـ ۱۰۷۳ م)، در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م، برامپراتور بازیل رمانوس دیوژن[8] در ملازگرد (ترکیهٔ امروزی) و اسیر شدن این امپراتور (رانسیمان، ۸۴/۱ ـ ۸۵)، به دست ترکان سلجوقی افتاد، لیکن پس از شکست قلج ارسلان اول در دریلئوم[9] یا درولیه (نقطه‌ای در شمال غربی ترکیهٔ امروزی) به دست صلیبیان (۴۹۱ق/۱۰۹۸م)، تسلیم بیزانسیها و متحدان عیسوی آنان شد (همو، ۲۴۸/۱ ـ ۲۴۹). با وجود این، ترکان سلجوقی هر چند یک بار به ترالیس تاخت و تاز می‌کردند. در ۵۴۳ق/۱۱۴۸م در دومین جنگ صلیبی، جنگاوران عیسوی به فرماندهی امپراتور آلمان کُنراد سوم و لوئی هفتم لوژون[10] پادشاه فرانسه و با حمایت مانوئل اول کومننوس[11] (حک ۱۱۴۳ ـ ۱۱۸۰م) امپراتور روم، در بخشی از عملیات جنگی خود، به ترالیس حمله بردند، اما در برابر اقدام متقابل مسعود اول (حک ۵۱۰ ـ ۵۵۱ق/۱۱۱۶ ـ ۱۱۵۶م) سلطان سلجوقی، تاب نیاورده به شکست سختی تن دردادند (همو، ۳۱۲/۲ ـ ۳۱۸؛ IA). در ۵۷۲ق/۱۱۷۶م به دنبال پیروزی عزّالدّین قلج ارسلان دوم (حک ۵۵۱ ـ ۵۸۴ق/۱۱۵۶ ـ ۱۱۸۸م) برمانوئل کومننوس در میریوسفالن[12]، در کوههای فریگیا[13] (فریجیه) (آمریکانا، ذیل مانوئل[14]) هم آیدین هم درهٔ مِئانـدر به تصرف ترکها درآمد، اما دیری نپایید که امپراتور نواحی از دست رفته را بازپس گرفت. در زمان جانشینان قلج ارسلان دوم، ترالیس و نواحی اطراف آن آماج هجوم مکرر سربازان ترک قرار گرفت، تا اینکه سرانجام در ۶۷۹ق/۱۲۸۰م، در دوران سلطنت غیاث‌الدین کیخسرو سوم (حک ۶۶۶ ـ ۶۸۲ق/۱۲۶۷ ـ ۱۲۸۳م)، امیر مَنْتَشا ملقب به ساحل بای (ساحل بیگی) پس از محاصره‌ای طولانی ترالیس را گشود و از این تاریخ به بعد شهر یاد شده گوزل حصار (دژ زیبا) نامیده شد. داماد امیر منتشا به نام ساسابیک که حوزهٔ مِئاندر را زیر نفوذ خود داشت، به هنگام تسخیر شهرهای بیرگی[15] و ایاسلوق[16] از همکاری امیرزادهٔ ترک دیگری به نام محمدبیک بن آیدین برخوردار گردید، لیکن به دست او

---

1. Messogis 2. Büyükmenderes 3. Tralles, Tralleis 4. Argos 5. Lydia 6. Miletus 7. Ephesus 8. Basileus Romanus Digenes 9. Dorylaeum 10. Louis Vıı Le Jeune 11. Manuel I Comnenus 12. Myriocephalon 13. Phrygia 14. Manuel 15. Birgi (pyrgion) 16. Ayasoluq

کشته شدو گوزل حصار به تصرف محمد بیک درآمد(۷۰۸ق/۱۳۰۸م). از آن پس نام پدر فاتح جدید به گوزل حصار افزوده شد و شهر به آیدین گوزل حصار شهرت یافت. چندی بعد رفته رفته این نام به صورت آیدین کوتاه گردید. گرچه محمدبیک نام پدر خود را بر گوزل حصار نهاد، ولی مرکز حکمرانی آیدینیان عموماً شهر دیگری در قلمرو آنان، به نام برگی (بیرگی) بود. ولایت آیدین در زمان این امیر و جانشینش عمر اول از قدرت و اعتباری برخوردار بود، به طوری که اورخان دومین سلطان عثمانی (د ۷۲۴ق/۱۳۲۴م)، نتوانست بدان دست یابد (گیبونز، 65) و این مهم تا عهد بایزید اول (ایلدرم بایزید) به تأخیر افتاد. شهر آیدین یک* چند دستخوش ویرانیهای ناشی از جنگهای امیران محلّی و شورش مریدان شیخ بدرالدّین صماونوی (قاموس الاعلام) بود که سرانجام گرفتار تجاوز ایلدرم بایزید (حک ۷۹۲ ـ ۸۰۵ق/۱۳۹۰ ـ ۱۴۰۲م) شد. سلطان عثمانی در دومین سال سلطنت خود، زمانی که عیسی بیک برحاکم‌نشین آیدین فرمان می‌راند، بدان جا حمله برد. این نخستین گام بایزید در راه اجرای سیاست گسترش جویانهٔ خود بود، ولی با اینکه خاندان حاکم برآیدین توسط بایزید سرکوب شدند (گیبونز، 185-184) وبه ناگزیر مرکز حکومت خود را به تیره[1] منتقل کردند، تصرف قطعی آیدین و الحاق آن به قلمرو عثمانی، در زمان سلطان مراد دوم (حک ۸۲۴ ـ ۸۵۵ق/۱۴۲۱ ـ ۱۴۵۱م) رخ داد. زیرا بایزید پیش از استقرار کامل در آیدین به دست تیمور شکست یافت و این شهر از قلمرو او بیرون آمد.

در پاره‌ای از گزارشهای مربوط به جهانگشاییهای امیرتیمور نامی از آیدین برده شده است. در این گزارشهای تاریخی به نامهایی چون ولایت آیدین (یزدی، ۷۴۵؛ میرخواند، ۴۶۱)، اُلوس آیدین، ایل آیدین قلعهٔ آیدین، قلعهٔ بایزید، حصار بایزید (یزدی، ۳۹۰، ۳۸۹، ۵۳۹، ۵۴۷، ۸۵۵)، حصار آیدین (قمی، ۳۷۱؛ خواندمیر، ۴۴۰/۳)، حصار قلعهٔ آیدین (شامی، ۱۰۳) برمی‌خوریم. از قراین چنین برمی‌آید که در آن روزگار نقطهٔ توجه و مهم‌ترین مرکز فعالیّتهای اداری ـ نظامی ولایت آیدین در قلعهٔ استواری بوده که به نامهای یاد شده خوانده می‌شده است و به گفتهٔ قمی قلعه‌ای بوده در «کمال شأن و ارتفاع و محافظان آن از ناوران بودند» (ص ۳۷۱). دست انداختن براین دژ با امکانات آن روز کار ساده‌ای نبوده، چنانکه وقتی تیمور سردار خود شیخ‌علی بهادر را به تسخیر آن گمارد، دوتن دیگر از امیران لشکر خود را به یاری او فرستاد. اینان «بعد از جنگهای سخت حصار را گرفته ویران گردانیدند و حاکم قلعه را بسته به حضرت آوردند» (شامی، ۱۰۳). گویا کارِ گرفتن این قلعه در جنگ یاد شده کاملاً پایان نیافت، زیرا اندکی بعد تیمور خود با لشکری به حصار آیدین تاخت «و آنچه از الوس آیدین در آن نواحی مانده بود غارت کردند» (یزدی، ۳۸۹ ـ ۳۹۰). شرف‌الدین علی یزدی جایی دیگر در تاریخ خود از محاصرهٔ قلعهٔ آیدین سخن گفته است و آن پس از گزارش مراسم سوگواری عمر شیخ، پسر امیر تیمور، است که شاه ترکان «متوجه قلعهٔ آیدین شد و چون آنجا رسید اهالی قلعه اطاعت و انقیاد نموده، هرچه داشتند از نقود و چارپایان... فرستادند و به تضرّع و زاری امان خواستند. مرحمت حضرت صاحبقران ایشان را معاف داشته...» (یزدی، ۵۳۹ ـ ۵۴۰). درست روشن نیست که آیا این رویداد با محاصرهٔ پیشین قلعهٔ آیدین (قلعهٔ بایزید)، تفاوت دارد یا اینکه گفتهٔ یزدی دو گزارش از واقعه‌ای واحد است. البته با توجه به اینکه عنصرهای اصلی دو گزارش یکی است، اندکی بعید می‌نماید که تیمور به واقع دوبار قلعهٔ آیدین را در محاصره آورده باشد. گزارش خواندمیر تصویر این رویداد را باز مبهم‌تر می‌کند. وی در گزارش جنگهای تیمور در آسیای صغیر می‌گوید: «صاحبقران جمجاه کمند همت فتح برقلعهٔ بایزید انداخته و بعد از فراغ از آن مهم روی به دفع شر قرامحمد ترکمان آورد و ایل والوس او را تاخته و حصار آیدین را مسخر ساخته به ارزن الروم رسید...» (۴۴۰/۳). از سخن خواندمیر چنین برمی‌آید که حصار آیدین و قلعهٔ بایزید دوجای جداگانه بوده و بنابراین شاید یکی از دو یورش تیمور متوجه حصار آیدین و دیگری به سوی قلعهٔ بایزید بوده است. لیکن عبارت روشن یزدی که می‌گوید: «حصار بایزید که آن را قلعهٔ آیدین نیز می‌گویند» (ص ۳۸۹)، ابهام گفتهٔ خواندمیر را برطرف می‌کند. افزون براین، خواندمیر خود جای دیگری می‌گوید: «امیر بایزید حاکم قلعهٔ آیدین به خدمت خسرو روی زمین رسید و آن حضرت... ولایت آیدین را به وی بخشید» (۴۶۱/۳). می‌توان نتیجه گرفت که قلعهٔ بایزید همان حصار آیدین بوده که احتمالاً به نام حاکم آن، بایزید نیز شهرت یافته است. نتیجهٔ شکست ایلدرم بایزید و گشوده شدن آیدین، این شد که این ایالت استقلال و موقعیت پیشین خود را بازیابد، زیرا امیر تاتار آن را از قلمرو عثمانی بیرون آورد و به آیدینیان سپرد، لیکن زمان درازی نگذشت که، پیش از مرگ تیمور و در اولین سال سلطنت محمد اول (حک ۸۰۵ ـ ۸۲۴ق/۱۴۰۲ ـ ۱۴۲۱م)، ولایت و شهر آیدین برای همیشه جزء قلمرو عثمانیان شد وبر روی هم سَنْجَق یا بخش مستقلی از ایالتِ آناتولی را تشکیل داد و مرکز اداری آن شهرِ تیره تعیین شد. در دهه‌های پایانیِ سدهٔ ۱۸م، بخش بزرگی از نواحی دریای اژه و از آن جمله آیدین زیر فرمان خاندان قره عثمان (قره عثمان اوغوللری) بود. اینان به نام خود مالیات می‌گرفتند و کمابیش مستقل از امپراتوری عثمانی عمل می‌کردند، تا اینکه در زمان محمود دوم (حک ۱۲۲۳ ـ ۱۲۵۵ق/۱۸۰۸ ـ ۱۸۳۹م)، آیدین زیر فرمان مستقیم عثمانیها به صورت ولایتی مستقل درآمد. در دوران فرمانروایی خاندان قره عثمان، چون مرکز حکومت آنان به‌برگی (بیرگی) و ازمیر، و سپس به ایاسلوق منتقل شده بود، آیدین برای مدتی از رونق افتاد (İA). در تشکیلات اداری ۱۸۱۱م که آیدین به صورت ولایتی مستقل در آمد، ایالتهای صاروخان، مَنْتَشا و ازمیر از توابع آن تعیین شد. در ۱۸۵۰م داماد خلیل پاشا والی آیدین مقرّ حکومتی خود را به ازمیر منتقل کرد و

1. Tire

شهر آیدین یکی از شهرهای تابعهٔ ولایت آیدین گردید. گویا مقارن همین زمان بود که ولایت آیدین به ۴ «لواء» به نامهای لواء ازمیر، لواء آیدین، لواء صاروخان و لواء منتشا، و جمعاً به ۳۳ «قضاء» تقسیم شد. لواء آیدین که مرکزش شهر آیدین بود خود به ۶ قضاء: گوزل حصار، نازیلّی[1]، چینه[2]، بوزطغان[3]، سوکه[4] و قره‌جه صو[5]، تقسیم شد (EI²؛ بستانی ب، به جای قره‌جه صو، دکزلی آورده که ظاهراً درست نیست). تقسیم‌بندی اداری ولایت آیدین و نامگذاری بخشهای آن، تا پایان امپراتوری عثمانی باز تغییراتی کرد. پیش از برقراری نظام جمهوری در آسیای صغیر، ولایت آیدین به ۵ سنجق: ازمیر (سنجق مرکزی)، صاروخان، منتشا، دَنیزلی (یا دکزلی) و آیدین تقسیم می‌شد. سنجق آیدین خود شامل ۵ قضاء (آیدین، نازیلی، بوزطغان، چینه وسوکه) و ۱۱ ناحیه (صویجه، کوشک، قَره‌حیط، اینه‌آباد، قره بیکار، دَکر منجک، قره‌جه صو، قیوجق صو، سلطان حصار، آتجه و یکی‌پازار) بود (*قاموس الاعلام*). به دنبال اشغال امپراتوری عثمانی که با ورود ناوگان متحدان اروپایی به بندر استانبول در نوامبر ۱۹۱۸م آغاز شده بود، یونانیها روز ۱۵ ماه مه ۱۹۱۹م با پشتیبانی ناوگان انگلیسیها، فرانسویها و آمریکاییها در ازمیر پیاده شدند و روز ۲۳ مه ۱۹۱۹م به آیدین دست‌اندازی کردند. در این گیرودار دو سوم شهر براثر آتش سوزی ویران شد (رابینسون، ۲۸۴). یونانیان که با عکس‌العمل تند میهن‌پرستان ترک روبه رو شدند، پس از یک رشته جنگ و گریز شکست‌خوردند و به‌ساحل‌گریختند (همو، ۲۹۴). سرانجام در سپتامبر ۱۹۲۲م آیدین، در حالی که بیش از نیمی از آن سوخته و تقریباً از جمعیت خالی شده بود، آزاد شد (İA). در دوران آتاتورک در ۱۹۲۴م آیدین باز عنوان «ولایت» به خود گرفت.

جمعیت، نژاد و مذهب: چون محدوده‌ای که نام شهر آیدین بر آن اطلاق می‌شده، در زمانهای مختلف یکسان و ثابت نبوده است، آمارهایی که از جمعیت این شهر در سالهای مختلف گزارش شده است تا اندازه‌ای ناهماهنگ و مغشوش به نظر می‌رسد و بنابراین تحلیل مقایسه‌ای دقیق آنها دشوار می‌شود. جمعیت شهر آیدین در ۱۹۴۵م به گزارش «دائرة المعارف اسلام»[6] ۱۸٬۵۰۴ نفر، ولی در «*اسلام آنسیکلوپدیسی*»[7] ۱۷٬۶۰۰ نفر و در بستانی ب ۱۸٬۵۰۰ نفر بوده و در ۱۹۵۰م این رقم به ۲۰٬۴۲۱ نفر افزایش یافته است (*آمریکانا*، II/684). «دائرة المعارف اسلام» به نقل از کوئینه[8]، جمعیت آیدین را در اواخر سدهٔ ۱۹م، ۳۶٬۲۵۰ نفر آورده است. روشن نیست که آیا این آمار درست مربوط به جمعیت همان محدودهٔ جغرافیایی ۱۹۴۵م می‌شده است و اگر چنین بوده، آیا آیدین در سالهای پایانی سدهٔ ۱۹م پرجمعیت‌تر از ۵۰ سال پس از آن بوده است؟ *بریتانیکا* جمعیت ۱۹۷۰م شهر آیدین را ۱۸۷٬۳۷۲ نفر به دست داده است (I/692). این آمار نمی‌تواند منحصراً مربوط به همان محدودهٔ جغرافیایی سال ۱۹۴۵م یا ۱۹۵۰م باشد. احتمال زیاد دارد که کلمهٔ city معادل «قضاء» یا ایلچهٔ[9] ترکی، که واحدی وسیع‌تر از شهر و نزدیک‌تر به شهرستان است، به کار برده شده است. مؤید این احتمال، گزارش «دائرة المعارف اسلام» و بستانی ب است که جمعیت ۱۹۴۵م قضاء آیدین را ۱۰۵٬۱۵۵ نفر آورده‌اند. «سالنامهٔ ۱۹۸۳ م ترکیه»[10] جمعیت ۱۹۸۰ م تمام ولایت آیدین (یکی از ۶۷ ایل یا ولایت ترکیه) را ۶۵۲٬۴۸۸ نفر و جمعیت مرکز یا واحد اداری این ولایت را ۷۵٬۷۲۶ نفر ضبط کرده است. پیداست که این رقم اخیر جمعیت ناحیهٔ بسیار محدودتری را نسبت به آنچه منظور *بریتانیکا* بوده، نشان می‌دهد. گزارش این سالنامه دربارهٔ جمعیت شهر آیدین با گزارش «دائرة المعارف اسلام» دربارهٔ جمعیت ۱۹۴۵م آیدین و گزارش *آمریکانا* دربارهٔ جمعیت ۱۹۵۰م این شهر، هماهنگ‌تر به نظر می‌رسد. چون در دوران تسلط امپراتوری بیزانس در آسیای صغیر، آیدین بخشی از لیدیا (ایالتهای زیر فرمان یونانیان در غرب آسیای صغیر) بوده، همیشه یونانیان گروه مهمی از جمعیت این شهر را تشکیل می‌دادند (لسترنج، 144). به گفتهٔ فیلیپسن[11] از جمعیت ۴۰٬۰۰۰ نفری آیدین در آغاز قرن ۲۰م تنها ۷٬۰۰۰ نفر یونانی و شماری اندک ارمنی و یهودی بودند (İA). از دوران رومیان تا زمان عثمانیها، اقلیّتی یهودی در آیدین به سر می‌بردند. در آغاز قرن ۲۰م جمعیت اینان به ۳٬۰۰۰ نفر می‌رسید، لیکن این شمار پس از جنگ جهانی دوم رو به کاهش نهاد و از پی دست اندازیهای یونانیان به غرب ترکیه، برخی از آنان به ازمیر و گروهی به رودس[12] و نزدیک به ۲۰۰ خانوار نیز به آمریکای جنوبی رفتند و بدین سان در قرن بیستم دیگر اثری از اقلیت یهودی در آیدین به جای نماند (*جودائیکا*، ج I). از آغاز قرن ۲۰م به بعد، آیدین رفته رفته به صورت شهری کاملاً ترک نشین در آمده است. از قراین تاریخی بر می‌آید که در آستانهٔ سدهٔ ۲م شمار پیروان مسیحیت بدان اندازه بود که می‌توانستند برای خود دارای تشکیلات کلیسایی باشند. ایگناتیوس[13] (ح ۵۰-۱۰۷ یا ۱۱۶م) اسقف انطاکیهٔ سوریه بر سر راه خود به روم (ح ۱۰۷م) به چند شهر آسیای صغیر و از آن جمله اِفِسوس، ازمیر، مَغنیسیا و ترالیس نامه‌هایی نوشته و مسائلی را با گروههای مسیحی در این شهرها در میان گذاشته است (فیلسُن، 313). این رویداد تاریخی نشان می‌دهد که آیدین در آغاز قرن ۲م به عنوان یکی از بلاد مسیحی نشین و مرکز یکی از جماعاتی که در قلمرو شرک‌آلود امپراتوری روم آن زمان به آیین توحیدی گرایش داشته، در نظر گرفته می‌شده است. با وجود این، با گسترش اسلام و تشکیل حکومتهای متعدّد اسلامی در آسیای صغیر، رفته رفته از نفوذ دینهای دیگر در آیدین کاسته شد، به گونه‌ای که اکنون بیش‌تر جمعیت این شهر از پیروان اسلامند. شیروانی که در نیمهٔ اول سدهٔ

1. Nazilli 2. çine 3. Bozdogan 4. Söke 5. Karacasu 6. EI² 7. İA. 8. V. Cuinet 9. Ilçe
10. *Turkey Yearbook, 1983.* 11. Philipson 12. Rhodes 13. Ignatius

۱۳ق به آیدین سفر کرده، می‌نویسد: «مردمش اکثر حنفی مذهب و دیگر عیسوی و قلیلی علی اللّهی و اقلّ قلیل امامیّه اند که به طریق تقیّه، گذران می‌کنند » (*حدائق السیاحه*، ۴۵۷).

کشاورزی و صنعت: آیدین به علت برخورداری از آب رودهای بیوک مندرس و تاباک چای و آب و هوای مناسب، زمینهای قابل کشتی دارد. محصولات کشاورزی آن مانند پنبه، زیتون، بادام، خشخاش، کنجد و به ویژه انجیر، بسیار معروف است. مؤلف *بستان السیاحه* که دو سه ماه در گوزل حصار، «دارالملک آیدین و از مضافات آناتولی» اقامت داشته، آن را از نواحی آباد و «به غایت خوب» توصیف می‌کند و می‌گوید: «آن شهر در زمین هموار واقع و جوانب آن واسع است. آبش معتدل و هوایش به گرمی مایل. میوه‌های گرمسیریش فراوان و فواکه سردسیریش ارزان و اکثر غلاّتش ممتاز و انجیر و انگورش به امتیاز است» (شیروانی، ۵۰۸). آیدین دارای کارخانه‌های روغن‌کشی، صابون‌پزی، کارگاههای دبّاغی است و صادرات مهم آن روغن زیتون، انگور، انجیر و بلوط است (İA).

راهها: نخستین راه‌آهن ترکیه در ۱۸۵۶م به طول ۱۳۰ کم‍ از آیدین به ازمیر آغاز شد و در ۱۸۵۷م به پایان رسید و تا ۱۸۶۶م شبکه‌ای به طول ۶۰۹ کم‍ میان این دو شهر ساخته شد «سالنامهٔ ترکیه». راه‌آهن آیدین ـ ازمیر به شبکهٔ راه‌آهن سرتاسری ترکیه متصل است. آیدین به واسطهٔ وضع خاص طبیعی‌اش پیوسته دارای اهمیت نظامی ـ اقتصادی بوده است. این شهر در مسیر راه‌آهن افیون قره حصار ـ ازمیر، نقش مرکز بازرگانی مهمی را بر عهده دارد و به وسیلهٔ جاده‌های خوبی به این دو شهر متصل شده است (*بریتانیکا*، ج I).

جاهای دیدنی: با اینکه آیدین شهری باستانی است، بر اثر تاخت و تازهای گاه به گاه بیگانگان و زلزله‌های مکرر چهرهٔ یک شهر باستانی را ندارد. آخرین باری که این شهر دچار زلزله شد در ۱۹ و ۲۰ اوت ۱۸۹۵م بود. از ترس همین زلزله‌های پیاپی، آیدینیها خانه‌هایشان را بیش‌تر از چوب ساخته‌اند. از بناهای قدیمی آیدین مسجد اویس (مربوط به پیش از ۹۸۸ ق / ۱۵۸۹م)، مسجد رمضان پاشا (۱۰۰۰ ق / ۱۵۹۲م)، جامع سلیمان بیک (۱۰۰۵ ق / ۱۵۹۷م) و دیگر مسجد جهان زاده است که طبق کتیبه‌های آن در ۱۱۷۰ ق / ۱۷۵۷م به همت یکی از شاهزادگان ترک به نام عبدالعزیز افندی ساخته شده و دارای سبک معماری بسیار جالبی است (İA).

گروهی از علما و بزرگان آسیای صغیر، از آیدین و نواحی اطراف آن برخاسته‌اند. از آن جمله‌اند: محمّد بن ارمغان مشهور به ملایگان، نیمهٔ سدهٔ ۹ ق / ۱۵م، مصلح الدین مصطفی از علمای نامدار همزمان با سلطان محمد فاتح (۸۵۵ ـ ۸۸۶ ق / ۱۴۵۱ ـ ۱۴۸۱م)، احمدافندی معروف به خواجه اسحاق (د اوائل سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م) و نیز حاجی پاشا از پزشکان و فیلسوفان نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ ق / ۱۴م که بخشی از آثار پزشکی و فلسفی خود را در آیدین نوشته است.

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ق، ص ۳۰؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۸۰، ۸۵، ۹۰، ۹۱؛ بستانی ب؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ راپینسون، ریچارد، *جمهوری اول ترکیه*، ترجمهٔ ایرج امینی، تبریز، ۱۳۵۶ ش، صص ۳۰، ۲۸۲؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ شامی، نظام الدین، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شیروانی، زین العابدین، *بستان السیاحه*، تهران، ۱۳۱۵ ق، ص ۵۹؛ همو، *حدائق السیاحه*، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۱۳۳؛ *قاموس الاعلام*؛ قمی، قاضی احمد، *خُلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ میرخواند، محمد بن خاوند شاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یزدی، شرف الدین علی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ نیز: *Americana*; *Britannica*, under Turkey, Aydin; EI²; Filson, Floyd V., *A New Testament History*, London, 1965; Gibbons, Herbert Adams, *The Foundation of the Ottoman Empire*, London, 1968, pp. 86, 191; İA; *Judaica*; Le Strange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966, pp. 145, 154; *Turkey, Yearbook 1983*.

مجدالدین کیوانی

آیدین اوغوللری[1]، خاندانی ترکمانی که از ۷۰۸ تا ۸۲۹ ق / ۱۳۰۸ ـ ۱۴۲۶م بر ولایت آیدین، جنوب غربی آسیای صغیر، فرمان راند. به هنگام زوال دولت سلجوقیان روم، قلمرو آنان به ده امیرنشین کوچک تجزیه شد که آیدین یکی از آنها بود. از شهرهای زیر فرمان این خاندان، ازمیر، ایاسلوق، آلاشهر، آقچه‌شهر، آیدین (گُوزَل حصار)، برگی، بلاط، بزدغان، تیره، سلطان حصار، صارت، نازیللی و ینی‌شهر درخور یاد کردن است (زامباور، 151). گرچه مرکز حکمرانی آنان شهر آیدین بود، امیران این خاندان بیش‌تر در شهر برگی اقامت داشتند (EI²).

آغاز کار: با گمارده شدن محمد بیگ، نیای بزرگ خاندان آیدین به منصب امارت لشکر (= سوباشی، سباشی، صوباشی)، در دستگاه امیر مَنْتَشا، یکی دیگر از امیرنشینهای دهگانهٔ آسیای صغیر، بالندگی و پیشرفت این سلسله آغاز شد. اینکه در پاره‌ای منابع مانند «نسب‌نامهٔ...»[2] زامباور (همانجا)، *تاریخ الدول الاسلامیة* (سلیمان، ۳۹۶) و برخی از کتابهای فارسی، صوباشی را معادل امیرالسواحل و آدمیرال یا امیرالبحر دانسته‌اند، جای تأمل است (برای اطلاع بیش‌تر دربارهٔ معنای این کلمه، نکـ: دورفر، 285 - 282؛ *دائرةالمعارف الاسلامیة*، ذیل صوباشی).

فرمانروایان:

۱. آیدین بیگ (حکـ ح ۷۰۰ ـ ۷۳۴ ق / ۱۳۰۱ ـ ۱۳۳۴م). پس از محمد بیگ، پسرش آیدین بیگ بر سر کار آمد. وی که از بیداد ایلخانان مغول آزرده بود و از قبول فرمان آنان تن می‌زد، به گردآوری عشایر ترکمان همت گماشت و سرانجام در ۶۹۹ یا ۷۰۰ ق / ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۱م دعوی استقلال کرد و بخشی از آناتولی غربی را که در دوران سیطرهٔ یونانیان لیدیا نام داشت، قلمرو خویش اعلام داشت و این در واقع شروع حکومت یک صد و هفده سالهٔ آیدینیان بود. آیدین بیگ تا ۷۳۴ ق / ۱۳۳۴م فرمانروایی کرد.

1. Aydinogullari 2. *Manuel de Généalogie* ....

۲. محمدبیگ دوم(حک ۷۳۴ ـ ۷۴۱ ق / ۱۳۳۴ ـ ۱۳۴۰م). نخستین امیر بزرگ و صاحب نام این سلسله محمدبن آیدین (یا آیدین اوغلو محمدبیگ)، ملقب به مبارزالدین والغازی سلطان الغزاة (امین، ۱۸۹)، سوباشیِ مظفرالدین یعقوب‌بن علیشیر امیر کرمیان[1]، یکی دیگر از ده امیرنشین آسیای صغیر بود که در نخستین سالهای سدهٔ ۷ ق / ۱۳م از مخدوم خود برید و دست به یک رشته جنگ زد. نخست با داماد امیر مُنتشا، به نام ساسابیگ، همداستان شد، لیکن پس از دست یافتن بر شهرهای برگی، ایاسلوق و کلیس[2]، چون ساسابیگ بر وی شورید، محمدبیگ او را در ۷۰۸ ق / ۱۳۰۸م شکست داد و کشت (İA). محمدبیگ که به اولوبیگ (امیر بزرگ) نیز معروف بود در جهاد با فرنگیان بر پیروزیهایی دست یافت و از همین‌رو لقب مبارزالدین والغازی یافت (امین، همانجا). معروف است که او دوستدار علم و اهل علم بود و به ترجمهٔ شماری از کتابها فرمان داد. حکایتی که افلاکی در *مناقب العارفین* دربارهٔ دیدار محمدبیگ با چلبی جلال‌الدین فریدون معروف به امیرعارف، نوادهٔ مولانا جلال‌الدین رومی و خلیفه فرقهٔ مولویه آورده، گویای احترام و ارادت این امیر نسبت به عارفان و مردان خداست. به گزارش افلاکی (۹۴۷/۲ ـ ۹۴۹) وقتی حضرت چلبی به شهر برگی رسید، مبارزالدین محمدبیگ که هنوز ولایت آیدین را زیر نگین نداشت، شبی به زیارت حضرت چلبی رفت و تواضع نمود و طالب فتح و نصرت شد. در آن هنگام، امیر عارف به او گفت: «بدانک بعدالیوم این ولایت و چندین ولایت دیگر از ولایت خداوندگار به تو حاصل خواهد شدن و فتحها و فتوحها ترا و اولاد و اعقاب ترا خواهد بودن». افلاکی در جای دیگر می‌گوید: «حضرت سلطان ولد [فرزند مولانا و پدر امیر عارف یاد شده] محمدبیگ ولدآیدین را، سوباشی ما خواندی و در حق او عنایتهای عظیم فرمودی و سلطان الغزاة گفتی و در میان امرای مغول و ترک مدح او گفتی» (۹۴۸/۲). ابن‌بطوطه که در شهر برگی با محمدبیگ دیدار کرده، او را سلطانی کریم و فاضل خوانده است (ص ۳۰۰). نیروی دریایی که محمدبیگ پایه‌گذاری کرد، بر کرانه‌های ازمیر دست یافت و بر مجمع‌الجزایر دریای اژه، سواحل روملی، یونان و مورت (شبه جزیره‌ای که بخش جنوبی یونان امروز را تشکیل می‌دهد) حمله برد و قلعه‌های ازمیر، تیره، سلطان حصاری و بودمیا[3] را تسخیر کرد (EI^2). در ۷۴۱ق / ۱۳۴۰م نیروی دریایی صلیبیان به شهر ازمیر هجوم برد. در گیرودار همین هجوم بود که محمدبیگ به هنگام شکار در اطراف برگی به آب افتاد و به دنبال بیماری کوتاه مدتی، جان سپرد (İA). از یادگارهای محمدبیگ، مسجدی است معروف به اولوجامعی (جامع اعظم) که محمد و سه تن از فرزندان او در جوار آن به خاک سپرده شده‌اند.

۳. عمر بیگ‌اول (حک ۷۴۱ ـ ۷۴۸ ق / ۱۳۴۰ ـ ۱۳۴۷م). پس از محمدبیگ پسرش غازی بهاءالدین عمر یا اموربک، جای او را گرفت. وی از پی تکمیل نیروی دریایی خود درگیر جنگهایی در شبه جزیرهٔ بالکان و جاهای دیگر شد. در ۷۴۱ ق / ۱۳۴۰م به سرزمین افلاق یا والاشی[4] یا والاکیا (گستره‌ای از اروپای شرقی که رومانی امروزی بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهد) یورش برد و قلعهٔ ازمیر را از چنگ مارتین زکریا، از اهالی جنوای[5] ایتالیا، بیرون آورد و پس از تاراج مجمع‌الجزایر دریای اژه، به تسخیر جزیره‌های کرت و قبرس روی آورد و تا قلب یونان پیش تاخت. عمربیگ که چندی پیش‌تر، با جان ششم کانتاکوزنیوس[6] (حک ۷۴۸ ـ ۷۵۵ ق / ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۴م) فرزند آندرونیکوس سوم پالائیلوگوس[7]، امپراتور بیزانس، طرح دوستی ریخته بود، اکنون به یاری او برخاست تا قدرت را در بیزانس به دست گیرد. جان ششم بر آن بود که با کمک عمربیگ، از افتادن سر رشتهٔ فرمانروایی به دست برادرش که جانشین قانونی پدر بود، جلوگیری کند. عمربیگ در چند یورش به روملی در ۷۴۳ ـ ۷۴۵ ق / ۱۳۴۲ ـ ۱۳۴۴م دوست خود را یاری کرد تا بر تراکیه[8] (ه م) دست یافت. در این گیرودار بود که پاپ کلمنت ششم که می‌دید عمربیگ منافع دنیای لاتین را در شرق به خطر انداخته، برضد وی اعلان جهاد کرد. جمهوری ونیز، حکومت جنوا، پادشاه قبرس، شهسواران رودس (گروهی از شهسواران مهمان‌نواز[9])، دوک ناکسس[10] و چند دولت تحت‌الحمایهٔ ونیز با چندین ناوگان در این جهاد شرکت جستند. پس از نبردی کوتاه شهر ازمیر در جمادی‌الثانی ۷۴۵ ق / اکتبر ۱۳۴۴م به تصرف در آمد، ولی قلعه دست از مقاومت برنداشت. این پیروزی آسان نتیجهٔ عدم آمادگی عمر و وحشت رشک‌آلودش از امیران دیگر بود. وی هنگامی با لشکریان خود رسید که ازمیر از دست رفته بود (رانسیمان، ۵۳۵/۳). صلیبیان پیروز به هوای دستیابی بر بخشهای فراسوی ازمیر، به پیشروی ادامه دادند، لیکن در چند میلی شهر به سختی شکست خوردند و دو تن از فرماندهان آنان به نام هانری و مارتین زکریای جنوایی کشته شدند (همانجا). چون هنوز سرنوشت ازمیر روشن نبود، یکی از نجیب‌زادگان فرانسوی به نام دوفن اومبر[11] دوم، پسر ارشد پادشاه فرانسه که به جهاد با مسلمانان شوق بسیار داشت، به ازمیر روی آورد، ولی با وجود اندک موفقیتی که نصیب او شد، سرانجام ناکام ماند و به زودی ازمیر را ترک گفت (همو، ۵۳۶/۳). در بهار ۷۴۹ ق / ۱۳۴۸م عمربیگ، در نبردی دیگر برای دفع برخی از فرماندهان صلیبی کشته شد (İA). کشته شدن عمربیگ ضربهٔ سختی بر دولت آیدینیان وارد آورد. آنان قدرت نظامی و اعتبار معنوی خود را از دست دادند. اثر فوری مرگ عمربیگ عقد پیمان ۲۲ جمادی‌الاول ۷۴۹ ق / ۱۸ اوت ۱۳۴۸م میان صلیبیان و جانشین وی بود که طی آن،

---

1. Kermiyan, Germian 2. Keles 3. Bodemya 4. Walachia, Wallachia 5. Genoa 6. John VI Cantacuzenus
7. Andronicus III Palaeologus 8. Thrace 9. Knights Hospitallers 10. Naxos 11. Dauphin Humbert

امتیازات بسیاری به حریفان مسیحی داده شد. در دوران فرمانروایی عمربیگ اول، سلسلهٔ آیدین به اوج شکوه نظامی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود رسید. در زمان او مناسبات بازرگانی با مغرب زمین گسترش یافت (İA). پایگاه ویژهٔ عمربیگ تا اندازهٔ بسیاری مرهون جهادهای متعدد او با فرنگیان و شهادتش در این راه بود. او سراسر زندگی خود را در میدانهای نبرد سپری کرد و غنایم بسیار از این رهگذر به چنگ آورد. حرمت و اعتبار وی تا بدان اندازه بود که پس از وی لشکریان عثمانی به سر او سوگند یاد می‌کردند. هنگامی که عثمانیان بر بخشهایی از آیدین دست انداختند، بسیاری از آداب سپاهیگیری لشکریان عمربیگ را تقلید کردند. از کارهای درخشان او یکی پیمایش زمینها و دادن اسناد مالکیت با مهر عمربیگ به صاحبان آن بود (İA). افزون بر اینها، عمر مردی فرهیخته و دوستدار دانشمندان و عارفان بود (افلاکی، ۹۴۹/۲ ـ ۹۵۰). افلاکی از ارادت و اعتقاد خالصانهٔ عمربیگ به صوفی مشهور، جلال‌الدین فریدون چلبی و حمایت معنوی این عارف از وی به خاطر «محارباتش با کفار» و سرانجام شهید شدنش در این راه سخن می‌راند. این امیر به ساختن تعدادی مسجد، مدرسه و منبع آب در برگی، کلیس و آلاشهر همت گماشت. عمر را نخست در برگی در جای ویژه‌ای به خاک سپردند، لیکن به دنبال وقوع زلزله و سیل در آغاز سدهٔ ۱۲ ق / اواخر ۱۷م پیکر او را به مقبرهٔ پدرش در جوار جامع اعظم برگی منتقل کردند.

جانشینان عمربیگ: پس از عمر برادرش خضر (۷۴۸ ـ ۷۶۰ق / ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۹م) که حاکم ایاسلوق بود، به حکومت رسید. او در دلاوری و تدبیر مُلک همپای عمر نبود. به همین دلیل، ناگزیر به امضای پیمانی با فرنگیان شد. در این پیمان شرایط سختی به آیدینیان تحمیل شد که نتیجهٔ آن ضعف تدریجی آنان و چیرگی فرنگیان بر پاره‌ای از شهرهای ساحلی آیدین بود. پس از خضر برادر دیگرش عیسی بیگ‌اول (۷۶۰ ـ ۷۹۲ق / ۱۳۵۹ ـ ۱۳۹۰م) با لقب فخرالدین به امیری آیدین رسید. حکومت او با کشور گشاییهای بایزید اول (ایلدرم)، امپراتور عثمانی، همزمان بود. وی در برابر هجوم بایزید که بیش‌تر امارات دهگانهٔ آسیای صغیر را به تصرف خود در آورده بود، تاب ایستادگی نیاورد و ناگزیر به پیشنهاد بایزید حاضر شد در شهر تیره اقامت گزیند و به القاب خویش اکتفا کند و امتیازات دیگر مانند خطبه، ضرب سکه و صدور فرمانها را به بایزید واگذارد (İA). با وجود این، بایزید به زودی پیمان خود را با عیسی شکست و او را از تیره تبعید کرد و وی دور از پایتخت جدیدش مرد (گیبونز، 185) و در جوار جامع اعظم برگی به خاک سپرده شد. پس از درگذشت عیسی (۷۹۲ ق / ۱۳۹۰م) آیدین برای مدتی به قلمرو عثمانیان درآمد. گروهی از اعضای خاندان آیدین از برابر بایزید به امیر قسطمونی، در امیرنشین قزل احمدلی، و گروهی دیگر به امیر تیمور گورکانی پناهنده شدند (اسناد و مکاتبات، ۸۵). امارت‌نشین آیدین به مدت سه سال زیر فرمان عثمانیها بود تا اینکه در ۸۰۵ ق / ۱۴۰۲م امیرتیمور پس از آنکه در نبرد انگوریه (آنکارای امروزی) بایزید را شکست داد و او را با فرزندش موسی به اسیری گرفت، بر متصرفات وی و از آن میان آیدین، دست یافت. در برانگیختن تیمور برای لشکرکشی به آناتولی و رویارویی با ایلدرم بایزید، امیران آیدین که از ترس بایزید نزد او پناه جسته بودند، بی‌تأثیر نبودند (همان، ۹۰). یکی از علتهای مهم شکست بایزید این بود که تاتارهای سپاه وی از امیرنشینهای آیدین و صاروخان، مَنْتَشا، کرمیان و قرمان، نزد مخدومان خود که پیش از آن به تیمور پناهنده شده بودند، گریختند (همانجا). ظاهراً همین همکاری موجب شد که تیمور امیرنشین آیدین را به دو فرزند عیسی به نام عیسای دوم و عمر دوم باز گرداند و بدین‌ترتیب خاندان آیدین امارت از دست رفتهٔ خود را پس از دوازده سال باز یابد. عیسی بیگ‌دوم که در پاره‌ای از تواریخ موسی نیز خوانده شده (سلیمان، ۳۹۶؛ زامباور، ۱۵۱)، چند ماهی در ۸۰۵ ق / ۱۴۰۲م بر ازمیر و توابع آن فرمان راند، ولی در همین سال درگذشت و برادرش عمر دوم جای وی را گرفت. او نیز بیش از یک سال حکومت نکرده بود که گرفتار رقابتهای یکی از بنی اعمام خود به نام جنیدبیگ، معروف به ازمیر اوغلی، از فرزندان ابراهیم بهادربن آیدین اوغلو گردید (بعضی از تاریخ‌نگاران مانند زامباور، همانجا؛ سلیمان، ۳۹۶، جنید را فرزند قراسوباشی حسن دانسته‌اند، ولی در اسلام آنسیکلوپدیسی[1] از وی به عنوان برادرقراسو باشی‌حسن و پسرابراهیم یاد شده است). جنید (حک ۸۰۶ ـ ۸۱۸ ق / ۱۴۰۴ ـ ۱۴۱۵م و بار دیگر: ۸۲۲ ـ ۸۲۸ ق / ۱۴۱۹ ـ ۱۴۲۵م) (زامباور، همانجا)، پس از یک رشته کشمکش با عمر دوم، سرانجام دختر وی را به زنی گرفت و پس از مرگ وی در ۸۰۸ ق / ۱۴۰۵م بیش و کم بر سراسر آیدین چیره شد و سکه‌هایی سیمین به نام خویش ضرب کرد. سلیمان با توجه به اینکه حسن را پدر جنید می‌داند و از سویی، روی سکه‌های یاد شده عبارت جنیدبن ابراهیم نقش شده است، در صحت انتساب این سکه‌ها به جنید تردید کرده است (ص ۴۰۰). جنید که به توطئه‌گری بر ضد عثمانیان شهرت یافته بود، در برابر تازش سلطان مراد دوم از قلمرو خود گریخت (روملو، ۱۸۴، ۶۷۴) و به قلعه ایپسیلی[2] در جزیرهٔ سیسام پناه برد. سرانجام خود، برادرش حمزه و پسرش قوردحسن (سلیمان، ۳۹۹) و به قولی همهٔ اعضاء خانواده‌اش (EI^2) به اشارهٔ سلطان عثمانی کشته شدند و بدین‌سان طومار خاندان آیدین درهم پیچیده شد و قلمروشان به سرزمینهای عثمانی ملحق گردید. پس از درگذشت عمر دوم، فرزند وی مصطفی تا سال مرگش، ۸۲۵ ق / ۱۴۲۲م، در ایاسلوق فرمان راند، ولی از آنجا که او بیش‌تر نقش کارگزار عثمانیان را داشت، می‌توان خاتمهٔ کار آیدینیان را با مرگ جنید همزمان دانست. از آیدینیان سکه‌هایی با حروف لاتینی و سکه‌های دیگری به خط عربی باقی مانده است (سلیمان، ۳۹۷).

مآخذ: ابن‌بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق، ص ۳۰۲؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، به

1. İA.
2. Ipsili

کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ افلاکی، احمد، *مناقب‌العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۵۹م؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ *دائرةالمعارف الاسلامیة* (ذیل صوباشی)؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ روملو، حسن‌بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سلیمان، احمدسعید، *تاریخ الدول الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نیز:

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden,1967; EI²; Gibbons, H., *The Foundation of the Ottoman Empire*, London, 1968; İA; Zambaur, Edward Von, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, Hannover, 1927.

مجدالدین کیوانی

آیسه، نک: یائسه.

آیَنْده، مجله‌ای به زبان فارسی که به کوشش دکتر محمود افشار در ۱۳۰۴ ش در تهران بنیاد نهاده شد. انتشار این مجله به دو دورهٔ متمایز تقسیم می‌گردد:

۱. دورهٔ قدیم که مشتمل بر ۴ دورهٔ سالانه است و مدیریت آن را بنیاد گذار مجله، محمود افشار، به عهده داشت. دورهٔ اول و دوم آن پیاپی، هر یک در ۱۲ شماره منتشر گردید (۱۳۰۴ـ۱۳۰۵ ش). دورهٔ سوم پس از ۱۷ سال، در پی دگرگونیهای سیاسی ایران بعد از شهریور ۱۳۲۰ ش، از مهر ۱۳۲۳ ش آغاز شد و پس از انتشار ۱۶ شماره بار دیگر در ۱۳۲۴ ش متوقف گردید. دورهٔ چهارم ۱۴ سال بعد در مهر ۱۳۳۸ ش آغاز گشت و در اردیبهشت ۱۳۳۹ ش با انتشار تنها ۶ شماره بار دیگر متوقف شد. در این دوره مجلهٔ آینده بنا بر اظهار بنیادگذار آن، نشریه‌ای سیاسی و ادبی بود که ظاهراً می‌کوشید در انعکاس رویدادها و تحلیل آنها بیطرفی سیاسی را مراعات کند. مطالب مجله در این دوره به بخشهای سیاسی، اقتصادی، ادبی، تاریخی، حقوقی، فلسفی و شعر تقسیم می‌شد. کسانی چون ملک‌الشعرای بهار، محمد علی تربیت، ذکاءالملک فروغی، رشید یاسمی، سعید نفیسی، عـلی اصغـر حـکمت و محمد قزوینی در آن مقاله می‌نوشتند. از نوآوریهای این دوره اختصاص بخشی از مطالب مجله به موضوعات مربوط به «زنان» است که در آن پژوهشهای تاریخی در باب نقش زنان و حقوق اجتماعی آنان دیده می‌شود (مقالات ادیب الممالک، رشید یاسمی، پور داوود).

۲. دورهٔ جدید که به مدیریت فرزند بنیادگذار آن، ایرج افشار، پس از پیروزی انقلاب اسلامی در مهر ۱۳۵۸ ش آغاز شد. در این دوره، مجله به موضوعات ادبی، تاریخی و تحقیقی همچون ایرانشناسی، معرفی و نقد کتابهای تازه، نشر اسناد و مدارک تاریخی و ذکر فعالیتهای ایرانشناسی درسراسرجهان اختصاص یافته است. روش این نشریه به گفتهٔ مدیران آن، تأکید بر وحدت ملی و حفظ و احیای سنتها و مواریث فرهنگی ایران است. دورهٔ جدید به صورت فصلنامه یا هر ۲ ماه یک بار (۳ و گاهی ۲ شماره در یک مجلد) منتشر می‌شود. آینده را می‌توان از قدیمی‌ترین نشریات ادبی و تاریخی ایران دانست.

مآخذ: افشار، ایرج، «تجدید انتشار مجلهٔ آینده»، *آینده*، تهران، س ۵، شمـ ۱ـ ۳، ۱۳۵۸ ش؛ همو، «راه آینده»، *آینده*، تهران، س ۶، شمـ ۵ ـ ۶، ۱۳۵۹ ش، صص ۳۲۲ـ ۳۲۴؛ افشار، محمود، «پیش گفتار»، *آینده*، تهران، س ۴، شمـ ۱، ۱۳۳۸ ش، صص ۱۱ـ ۲۳؛ همو، «دیباچهٔ دورهٔ سالانهٔ دوم»، *آینده*، تهران، س ۲، شمـ ۱، ۱۳۰۵ ش، صص ۳ ـ ۶؛ همو، «مقدمهٔ دورهٔ سالانهٔ سوم مجلهٔ آینده»، *آینده*، تهران، س ۳، شمـ ۱، ۱۳۲۳ ش، صص ۳ ـ ۹.

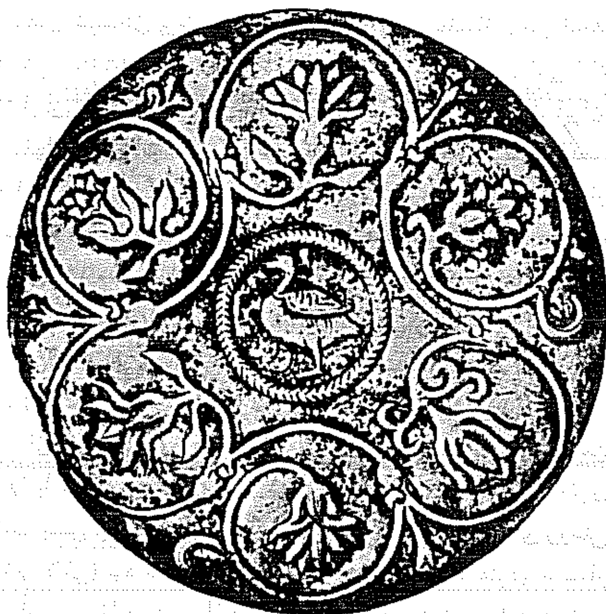
بخش ادبیات

آیِنـــه، صفحه‌ای شفّاف از فلز پرداخت شده یا شیشه که وسیلهٔ بازتاب نور است و نگارهٔ اشیاء مقابل خود را می‌نمایاند. هزاران سال پیش از شناخت فلز و ساختن آینهٔ فلزی، آدمی از آب، همچون آینه استفاده می‌کرد. افسانهٔ کهن یونانی نارسیس[1] این سخن را تأیید می‌کند (گریمال، ۶۰۵). احتمالاً آینه یکی از نخستین ابزارهای دست ساخت آدمی است که با شناختِ فلز و توانایی در پرداخت آن ساخته شده است.

از کاوشهای باستان‌شناسی در سرزمینهای متمدن جهان کهن، نمونه‌های گوناگون از آینه‌های فلزی که همراه با کالبد زنان به خاک سپرده شده، به دست آمده است (دورانت، *مشرق زمین*، ۱۵۵) و بر سنگ نگاره‌های مصری نگارهٔ زنانی که آینهٔ فلزی در دست دارند نقش گردیده است (EWA، لوحهٔ 344). بازیافته‌های باستان‌شناسی در ایران نشان می‌دهد مردمی که در هزارهٔ ۴ ق م در سیلک کاشان می‌زیستند از آینه‌سازی آگاهی داشته‌اند. این آینه‌ها گرد و از مس و تقریباً به شکل صفحهٔ محدّب بودند (گیرشمن، *ایران از آغاز ...*، ۳۵). آینه‌های مسی دسته‌داری نیز در کاوشهای دشت لوت به دست آمده که متعلق به هزارهٔ ۳ ق م است (حاکمی، ۳۰). با آغاز دورهٔ مفرغ در پایان هزارهٔ ۳ ق م (گیرشمن، همان، ۴۹) آینه‌های مفرغی جایگزین آینه‌های مسی شد. در کاوشهای شوش، تپه حصار دامغان، خوروین قزوین، املش گیلان و نیز در میان برنزهای لرستان به این گونه آینه‌ها دست یافته‌ایم که همانند آینه‌های مسی برخی دسته دار و بعضی پایه دارند. دسته و پایهٔ این آینه‌ها بیش‌تر پیکرهٔ زنانی است که آینه را با دو دست بر بالای سر نگه داشته‌اند (همان، ۱۰۳؛ همو، *هنر ایران*، ۲۳؛ واندنبرگ، ۹۱؛ گدار، ۲۶). به کارگیری برنز در ساخت آینه تغییر دیگری با خود به همراه داشت و آن ساخت آینه‌های یک رویهٔ برنزی به وسیلهٔ قالب‌گیری و به روش ریخته‌گری بود که پشت آنها را با نقشهایِ گوناگونِ برجسته می‌آراستند. نمونه‌ای از این گونه آینه‌ها که در سدهٔ ۳ ق م ساخته شده در کرمانشاهان به دست آمده است. بهره‌گیری از نقرهٔ ناب، آهن، پولاد و افزودن نقره به آمیزهٔ فلزی که آینه از آن ساخته می‌شد، پیشرفتی بسیار در آینه‌سازی پدید آورد. این گونه آینه‌ها پرداخته‌تر و شفاف‌تر بودند. افزودن روکشی از نقرهٔ نیک پرداخت شده برآینه‌های فلزی تا سده‌های ۲ و ۳ م رواج داشت (EWA,996). نمونه‌ای از این دست آینه‌های برنزی متعلق به دورهٔ ساسانی در کاوشهای املش به دست

---

1. Narcisse



قاب آینهٔ نقرهٔ ساسانی (سدهٔ ۶م)

آمده که پس از گذشت سده‌ها هنوز بخشی از درخشندگی خود را داراست.

آینهٔ شیشه‌ای در سدهٔ اول م نخستین بار در شهر صیدون (صیدا در لبنان امروز) که در شیشه‌گری شهرت بسیار داشت اختراع و ساخته شد (پلینی، 153). در پایان روزگار امپراتوری روم (سدهٔ ۲، ۳ م) آینه‌های شیشه‌ای جای آینه‌های فلزی سیم اندود را گرفت (EWA, 996). در کاوشهای باستان‌شناسی هفتوان تپهٔ سلماس (در آذربایجان) آینه‌های شیشه‌ای کوچکی با پوششی از قیربه دست آمده که همانند آینه‌های امروزی است و به آغاز سدهٔ ۴ م تعلق دارد و به نظر می‌رسد در ساخت آنها نقره یا سیماب به کار رفته باشد (بورنی، 169,171). از دورهٔ ساسانی قاب آینه سیمینی در دست است که بخش شیشه‌ای آن از میان رفته و نقش پشت آن نگارهٔ یک مرغابی است که گرداگرد آن را طرحی اسلیمی پوشانده است (واندنبرگ، ۷). تا پیش از پایان سده‌های میانه، هر چند روش ساختن آینه‌های شیشه‌ای با پوششی از لایهٔ فلزهایی چون سیم، زر، قلع، سرب یا آمیزه‌ای از سرب، آنتیمون و قلع گداخته و گاهی ریختن سیماب بریک صفحهٔ نازک قلع و نهادن جام شیشه بر آن شناخته شده بود (EWA,996)، اما هنوز آینه‌های فلزی به ویژه آینه‌های فولاد و نقره، بیش‌تر به کار می‌رفت (بریتانیکا، ج 6).

پس از برافتادن ساسانیان فلزکاری در ایران، به ویژه درسده‌های نخستین اسلامی، کم و بیش بر همان روش دورهٔ پیشین بود (حسن، ۲۵۴؛ کونل، ۴۱). همانندی ساخت آینه‌ها در دورهٔ اسلامی و نگاره‌ها و آرایه‌های پشت آنها (چون نقش شکارگاه، دوایر به هم پیوسته، پیکرهٔ بهرام گورو آزاده و جز آن) با نگاره‌های ظروف نقره‌ای ساسانی شاهد این مدّعاست (ویلسن، ۱۲۹؛ پوپ، لوحه‌های 1302-1300)؛ با این حال کار برد خط کوفی در حاشیهٔ آرایهٔ پشت آینه‌ها، که بیش‌تر حاوی طلب



قاب آینهٔ برنزی (سدهٔ ۶ ق / ۱۲م)

عزّت، نیکی، فراوانی و تندرستی برای دارندهٔ آن است، منشأ اسلامی دارد. آینه‌های گِرد دسته‌دار و بی‌دسته، که از یک سو پرداخته و شفاف و از سوی دیگر آراسته به نقش و نگارهایی برجسته چون پیکره‌های انسان و جانور و گل و برگ و خطوط تزیینی به ویژه خط کوفی بودند، در سده‌های پی‌در پی در دورهٔ اسلامی ساخته می‌شد. بخش میانی پشت آینه‌های بی‌دسته همواره برجستگی کوچکی داشت با حلقه‌ای در آن، که از این حلقه برای آویختن آینه به دیوار استفاده می‌کردند. آینه‌های دسته‌دار نیز گذشته از آرایه‌های پشت، دارای دسته‌های آراسته و سوهانکاری شده و پیکره‌دار بودند.

آینه معمولاً در شهرهایی که مرکز فلزکاری بود ساخته می‌شد. شهر همدان در سده‌های نخستین اسلامی از مهم‌ترین این مراکز بود و آینه‌های ساخت این شهر، شهرت بسیار داشت (ابن فقیه، ۲۵۳). چیره‌دستی مردم فارس در فلزکاری در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م به پایه‌ای رسیده بود که در بارهٔ آن نوشته‌اند: پروردگار توانا آهن را از برای مردم فارس نرم و رام ساخته، تا هر چه می‌خواهند از آن بسازند (همو، ۲۵۴). در سده‌های ۶ ـ ۸ ق/ ۱۲ ـ ۱۴ م گذشته از همدان و فارس، شهرهای بزرگ خراسان و سیستان در ساختن ابزارهای برنزی (هراری، 2481 ,2480)، دماوند و قومس (دامغان) در ساختِ ابزارهای آهنی، و ری در ساختن این هر دو نوع نامور بودند (آلن، 67). بنابراین می‌توان احتمال داد که همهٔ این مراکز سازندهٔ آینه‌های برنزی و آهنی نیز بوده‌اند. در سده ۶ ق/ ۱۲ م ساخت آینه‌های سیمین و برنزی آراسته به نقش برجستهٔ آدمی ـ حیوان (مانند شیر ـ آدم) و خط کوفی تزیینی به طور چشمگیری گسترش یافت (حسن، ۲۵۶؛ دیماند، ۱۳۹). این گونه آینه‌های ساخت ایران در دورترین نواحی آسیای میانه چون هفت رود در شرق (بوگاچنکوا، 36)، تا مصر در غرب (داون، لوحهٔ

164) برده می‌شد. نمونه‌هایی از آنها در کاوشهای باستان‌شناسی در سرزمینهای اسلامی به دست آمده است. نقش شیر ـ آدمها در آینه‌ها گاهی تک و گاهی دوتایی است («مجموعهٔ هرامنک[1]»، 162). نگاره‌هایی چون نقش برجهای آسمانی، جانوران، پرندگان، فرشتگان در حال پرواز، ماهی و جز آن، از دیگر آرایه‌های پشت این آینه‌هاست (پوپ، لوحهٔ 1301,1302؛ دیماند، ۱۳۹). در این روزگار آینه‌های فلزی را در ایران با روکشی از سیماب می‌ساختند که به همین جهت درخشندگی بسیار داشتند (نظامی، خسرو و شیرین، ۸۰).

شیوهٔ دیگر روکش کردن آینه‌های مسی و برنجی این بود که نخست صفحه‌ای از مس یا برنج نیک پرداخت شده (صیقل یافته) را با آب لیمو می‌شستند تا چربی از آن کاملاً زدوده شود، آنگاه آمیزه‌ای از سیماب زنده و نقره بر آن می‌اندودند و بر آتش می‌نهادند تا سیمابش تصعید گردد، سپس آن را جلا می‌دادند، بدین سان آن صفحه سیم‌اندود می‌شد (عقیلی خراسانی، ۴۸۴). آینهٔ فلزی را اگر در جای نمناک می‌نهادند زنگ می‌زد، بنابراین برای جلوگیری از زنگار گرفتن آینه آن را در آینه‌دان یا پوششی نمدین می‌نهادند (خنجی، ۲۰۲؛ لغتنامهٔ فارسی). آینهٔ زنگ زده را آینه‌گر می‌بایست دوباره صیقل و جلا دهد. این کار نخست با سنگ سنبادهٔ کوبیدهٔ بسیار نرم (شاردن، ۳۴۴؛ عقیلی خراسانی، ۳۲۵) و سپس با خاکستر انجام می‌گرفت (نظامی، لیلی و مجنون، ۳؛ کلیم، ۲۵۹). کسانی که به زدودن زنگ از آینه می‌پرداختند، آینه افروز، آینه پیرا، آینه پرداز و ... نام داشتند.

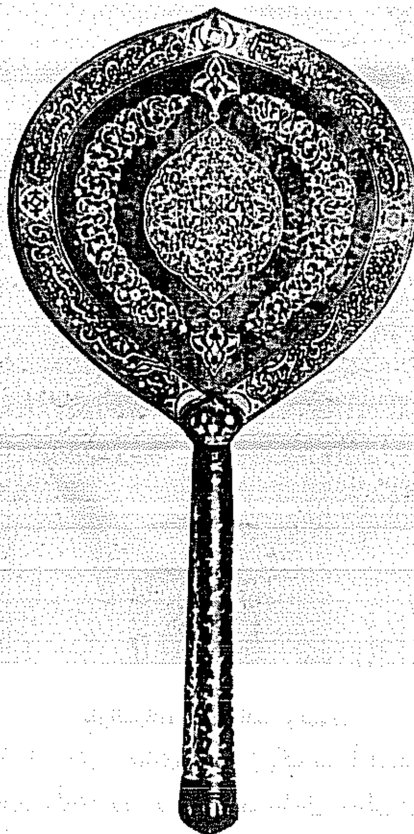
ساختن و بهره‌گیری از آینه‌های شیشه‌ای هر چند در اروپا در سده‌های میانه شناخته شده بود، اما رواج و رونقی نداشت. درپایان سدهٔ ۶ ق/ ۱۲م و آغاز ۷ ق/ ۱۳ م بار دیگر ساختن این گونه آینه‌ها رایج گردید. ونیزیها در این کار پیشگام بودند و مرکز مهم تولید آن جزیرهٔ مورانو بود (دورانت، رنسانس، ۲۲۴). سپس در نورنبرگ نیز کارخانه‌های آینه‌سازی ایجاد شد (بریتانیکا، ج 6) و از این دو مرکز به دیگر جاهای اروپا پراکنده گردید. در میانهٔ سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷ م ساخت آینه در سراسر اروپا گسترش یافت و کاربرد آن روزافزون گردید.

روش جدید آینه‌سازی، یعنی ته نشست دادن قشری شفاف از نقره بر شیشه، در ۱۲۵۱ ق/ ۱۸۳۵ م توسط شیمی‌دان آلمانی، یوستوس فون لیبیگ[2]، ابداع گردید. این شیوهٔ ساخت دگرگونی بزرگی در کار آینه‌سازی پدید آورد (همانجا). از نیمهٔ اول سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م آینه‌های ساخت ونیز به وسیلهٔ بازرگانان ایتالیایی به ویژه ونیزیها به ایران آورده شد. این گونه آینه‌ها بسیار کمیاب و گران بود. با این حال کاربرد آنها در آرایه‌های معماری از همین زمان آغاز شد (نک: آینه‌کاری). در این روزگار با آنکه در اروپا آینه‌های شیشه‌ای جای آینه‌های فلزی را گرفته بود، در ایران هنوز به شیوهٔ کهن آینه‌های فلزی ساخته می‌شد و به کار می‌رفت. احتمالاً سبب گرایش ایرانیان به این گونه آینه‌ها این بود که کمتر آسیب می‌پذیرفتند و به ویژه در هوای خشک دوام بیش‌تری داشتند، در حالی که همین خشکی هوا سبب می‌شد که قلع پشت آینه‌های شیشه‌ای بریزد و چون ایرانیان از شیوهٔ بازسازی این آینه‌ها آگاهی نداشتند، به استفاده از آنها گرایش زیادی نشان نمی‌دادند (شاردن، ۳۴۴). به همین سبب تا دورهٔ صفویان در پایتخت ایران، اصفهان، بازار آینه‌سازان در کنار دیگر بازارها همچنان برپا بود (همو، ۱۴۱). تولید انبوه آینه به روش تازه در اروپا و ورود بسیار آن به ایران ساخت آینهٔ فلزی را در این کشور نیز به فراموشی سپرد. در سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م آینه‌گران اصفهانی جامهای شیشه را که از اروپا و حلب می‌آوردند، خود با اندود جیوه به آینه تبدیل می‌کردند، اما در آغاز سدهٔ ۱۴ ق/ ۲۰ م از شمار این گروه بسیار کاسته شد و تنها چند تنی از آنان به نام «جماعت آینه‌ساز» برجای ماندند (تحویلدار، ۱۱۰).

از همان آغاز ورود آینهٔ شیشه‌ای به ایران، کوشش برای آراستن آنها با قابهای گوناگون آغاز گردید، و ساختن قاب آینه‌کاری هنری شد. جنس این قابها گوناگون بود. زیباترین آنها قاب آینه‌های روغنی (زیر لاکی) بود که از دیدگاه زیبایی و ظرافت از آثار هنری به شمار می‌آمد. این قابها به وسیلهٔ هنرمندان نگارگر که بیش‌تر به قلمدان‌سازی می‌پرداختند، ساخته می‌شد. در این هنر نگارگرانی (نقاشانی) چون علی اشرف، صادق، باقر، نجف و دیگران شهرتی یافتند. از این قاب آینه‌ها که بیش‌تر ساخت شیراز، اصفهان، تهران و تبریز بود به جای آینهٔ دستی بهره می‌گرفتند. قاب آینه‌های خاتم را در شیراز و اصفهان و قابهای منبت را در آباده، خوانسار و رشت می‌ساختند. این هر دو نوع به صورت کشویی و لولایی ساخته می‌شد و از نظر ظرافت و زیبایی در خور توجه بود. جلد آینه‌های کوچک جیبی را نیز از پارچه‌های ترمه، زربفت، مخمل و جز آن می‌دوختند که بیش‌تر آنها گلابتون‌دوزی شده بود. همچنین برای آینه‌های قدّی و بزرگ و آینه‌هایی که بر طاقچهٔ اتاقها نهاده می‌شد، چارچوبها و قابهای نقاشی شده و مذهّب فراهم می‌آوردند. در قزوین گونه‌ای قاب آینهٔ دردار رنگ روغنی در اندازه‌های بزرگ و کوچک ساخته می‌شد که از زیبایی ویژه‌ای برخوردار بود (گلریز، ۷۳۳). قابهای سیمین قلم‌زده‌ای نیز ساخته می‌شد که جای جای آنها با ترنجهای زرین آراسته و گاهی میناکاری می‌گردید. همچنین گونه‌ای قابهای سیمین منگنه‌ای را که نگاره‌های آنها با قالب و فشار منگنه بر ورقه‌ای نقره پدید می‌آمد در تبریز و زنجان و شیراز می‌ساختند. به روزگار کهن که در ایران آینه‌ها را از پولاد جلا داده و نیک پرداخت شده می‌ساختند، صفحه‌های آینه مانندی ساخته می‌شد که کاربرد رزمی داشت، که دو نوع از آنها آینهٔ پیل و چهار آینه نامیده می‌شد. آینهٔ پیل صفحه‌ای از فلز پرداخت شده بود که به شکلهای گوناگون ساخته و در دو سوی سر فیل آویخته می‌شد. به هنگام جنگ با کوبه‌ای (مهره‌ای) بر آن می‌نواختند. آوایی بلند از آن برمی‌خاست و با در آمیختن با آوای سازهای رزمی دیگر در سپاه دشمن هراس می‌افکند. کاربرد دیگر آینهٔ پیل این بود که آن را بر

1. *The Nasli M. Heeramaneck Collection.*

2. Justus von Liebig



قاب آینهٔ فولاد طلاکوب (سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷م)

پیشانی پیل یا اسب می‌بستند تا با بازتابِ نور خورشید از آن در چشم دشمن، او را از کار جنگ بازدارند (طبری، ۱۴۴۴/۵؛ آنندراج؛ ملاح، ۴۶). چهار آینه نیز ۴ پاره آهن یا پولادِ نیک پرداخت شده بود که جنگاوران بر روی زره و بر پشت و پهلوهای خود می‌بستند تا از آسیب جنگ‌افزارهای دشمن در امان مانند و نیز با بازتاب نور خورشید از آنها چشم دشمن را خیره سازند (معین، ذیل چهار آینه).

مآخذ: آنندراج؛ ابن فقیه، احمد بن محمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵ م؛ تحویلدار، حسین بن محمد ابراهیم، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ حاکمی، علی، راهنمای نمایشگاه دشت لوت خبیص «شهداد»، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ حسن، زکی محمد، صنایع ایران بعد از اسلام، ترجمهٔ محمدعلی خلیلی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ خنجی، فضل بن روزبهان، مهمان‌نامهٔ بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دورانت، ویل، مشرق زمین گهوارهٔ تمدن، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ همو، رنسانس، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دیماند، موریس، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ شاردن، ژان، سیاحتنامه، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ طبری، محمد بن جریر، ترجمهٔ تفسیر، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ عقیلی خراسانی، محمد حسین، مخزن الادویة، کلکته، ۱۸۴۴؛ کلیم کاشانی، ابوطالب، دیوان، به کوشش پرتو بیضایی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ کونل، ارنست، هنر اسلامی، ترجمهٔ هوشنگ طاهری، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ گدار، آندره، هنر ایران، ترجمهٔ بهروز حبیبی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ گریمال، پیر، اساطیر یونان و روم، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ گلریز، محمدعلی، مینودر، یا



قاب آینهٔ روغنی (سده ۱۳ ق / ۱۹م)

باب الجنهٔ قزوین، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ گیرشمن، ر.، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، هنر ایران، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ لغتنامهٔ فارسی؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی؛ ملاّح، حسینعلی، تاریخ موسیقی نظامی ایران، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نظامی گنجوی، الیاس، خسرو و شیرین، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ همو، لیلی و مجنون، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ واندنبرگ، لوئی، باستان‌شناسی ایران باستان، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ویلسن، کریستی، تاریخ صنایع ایران، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نیز:

Allan, James W., *Persian Metal Technology, 700 - 1300 AD.*, London, 1979; *Britannica*; Burney, Charles, «Excavations at Haftavān Tepe, 1968», *Iran*, London, 1970; d'Avennes, Prisse, *L'art arabe, Les monuments du Kaire*, Paris, 1877 (reprint; Beirut); EWA; Harari, Ralph, «Metal Work after the Early Islamic Period», *A Survey of Persian Art*, Tehran, 1967; *The Nasli M. Heeramanech Collection*, Edt. Pratapaditya Pal, Los Angeles Country - Museum of Art, Library of Congress, 1973; Pliny, S., *Natural History*, ed. D.E., Eichholz, London, Cambridge, 1962; Pope, Arthur Upham, *A Survey of Persian Art*, Tehran, 1967; Pugachenkova, G.A., & Rempel, L.I., *Istoriya iskusstv Usbekistana s drevniyshikh vremen do Serediny devyatnadtsatogo Veka*, Moskva, 1965.

محمدحسن سمسار

آینه‌کاری، هنر ایجاد اشکال منظم در طرحها و نقشهای متنوع، با قطعات کوچک و بزرگ آینه، به منظور تزیین سطوح داخلی بنا. حاصل هنر آینه‌کاری ایجاد فضایی درخشان و پر تلألؤ است که از بازتاب پی‌درپی نور در قطعات بی‌شمار آینه پدید می‌آید. پیشینهٔ این هنر که یکی از رشته‌های هنر تزیینی ایران در داخل ابنیه و از ابتکارات

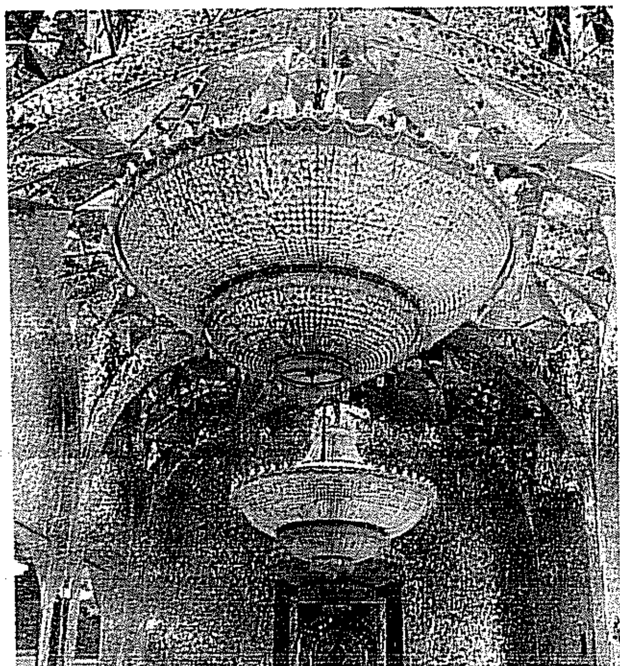


دارالسرور، آستان قدس رضوی

ویژهٔ هنرمندان ایرانی به شمار می‌آید، به سبب کمبود مدارک و شواهد، چه به شکل نمونه‌های بازمانده، چه به صورت اسناد و مدارک مکتوب، چندان روشن نیست. بنابر مدارک موجود، گویا برای نخستین بار آینه در تزیین بنای دیوان خانهٔ شاه طهماسب صفوی (۹۳۰ ـ ۹۸۴ ق / ۱۵۲۴ ـ ۱۵۷۶ م) در قزوین به کار گرفته شده است. خواجه زین‌العابدین علی عبدی بیک نویدی شیرازی (۹۲۱ ـ ۹۸۸ ق / ۱۵۱۵ ـ ۱۵۸۰ م) در کتاب دوحة الازهار (ص ۹۷) که تاریخ تألیف آن پیش از ۹۵۵ ق / ۱۵۴۸ م است، در وصف دیوان خانهٔ قزوین بیت زیر را سروده که در آن به نصب آینه در ایوان بنا اشاره‌ای دارد:

به‌هرایوان که‌آیددرمقابل شودآیینهٔ‌بخشش‌مقابل

با آگاهی از اینکه ساختمان دیوان خانهٔ قزوین در ۹۵۱ ق / ۱۵۴۴ م آغاز گشته و در ۹۶۵ ق / ۱۵۵۸ م پایان یافته است، می‌توان نتیجه گرفت که پیشینهٔ کاربرد آینه در بنا حداقل به نیمهٔ سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶ م می‌رسد. کاربرد آینه در ساختمان که در قزوین آغاز گردید، پس از انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان (۱۰۰۷ ق / ۱۵۹۸ م)، در این شهر و دیگر شهرهای ایران چون اشرف (بهشهر) گسترش یافت (هربرت، 175) و در تزیین بسیاری از کاخهای دورهٔ صفوی که شمار آنها به نوشتهٔ شاردن تنها در اصفهان به ۱۳۷ دستگاه می‌رسید (ص ۹۶)، از این هنر بهره گرفته شد. در این میان کاخ معروف به «آینه خانه» که به سبب به کار بردن آینهٔ بسیار در تزیین آن بدین نام شهرت یافته بود، جایگاهی ویژه داشت. «آینه خانه» به روزگار پادشاهی شاه صفی (۱۰۳۸ ـ ۱۰۵۲ ق / ۱۶۲۹ ـ ۱۶۴۲ م) در کنار زاینده رود ساخته شد. سقف و تالار و ایوان و دیوارهای این بنا، با آینه‌های یک پارچه به



دارالسیاده، آستان قدس رضوی

درازای ۱/۵ تا ۲ متر و پهنای کمتر از یک متر آراسته شده بود و بازتاب تصویر زاینده رود و بیشه‌های ساحل شمالی آن در آینه‌ها منظره‌ای جالب و دلپذیر پدید می‌آورد. میرزا مظفر ترکه که از منشیان دربار شاه عباس دوم بوده، در وصف این بنا شعری سروده، و آن را «پاتا سرآینه» وصف کرده است (هنر فر، ۵۷۶ ـ ۵۷۸). از همین دوره (سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م) است که در شعر شاعران ایرانی به نام «آینه خانه» و تحسین و ستایش آن بر می‌خوریم (نصر آبادی، ۵۸). آینه‌کاری در خانه‌های برخی دولتمردان روزگار صفوی به کار گرفته می‌شد (الثاریوس، ۲۲۱). در ساختمان چهل ستون نیز که از بناهای دورهٔ شاه عباس دوم (۱۰۵۲ ـ ۱۰۷۸ ق / ۱۶۴۲ ـ ۱۶۶۷ م) است، از آینه کاری به عنوان تزیین بنا استفادهٔ گسترده شده است. افزون برآینه‌های قدی یا بدن نما، شیشه‌های لوزی شکل رنگارنگ و قطعه‌های کوچک آینه برای آراستن سقف و بدنهٔ ایوان و تالار به کار رفته و ستونهای هجده گانهٔ ایوان از آینه و شیشه‌های رنگین پوشیده بوده است. کارری[1] که *سفرنامهٔ* خود را در ۱۱۰۵ ق / ۱۶۹۴ م نوشته، در شرح بازدید از خانه و کاخ میرزا طاهر فرمانروای آذربایجان در تبریز، از اطاق آینه کاری بنا سخن می‌گوید و می‌نویسد: نه تنها دیوارها بلکه روی بخاری این اطاق با قطعات درخشان آینه تزیین شده به طوری که «در زیر اشعهٔ آفتاب صحنهٔ جالب و خیره کننده‌ای ایجاد می‌کند» (ص ۳۴). از سقوط اصفهان در ۱۱۳۵ ق / ۱۷۲۳ م تا پایان سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸ م بجز بنای کاخ وکیل در شیراز، بنای آینه کاری شدهٔ دیگری نمی‌شناسیم.

1. Gemelli Careri

این بنا نیز در ۱۲۰۹ ق / ۱۷۹۴ م به فرمان آقا محمدخان قاجار ویران گردید و آثار قابل حمل آن از جمله آینه‌های بزرگ و دو ستون سنگی یک پارچه و درهای خاتم و جز آن برای توسعه و بازسازی ایوان دارالامارهٔ تهران که بعدها به ایوان تخت مرمر مشهور شد، به این شهر حمل گردید (ذکاء، ۴۵).

در طول سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م آینه‌کاری به تدریج رونق روز افزون گرفت و در دهه‌های پایانی این سده به فرازی تازه رسید. در این دوره آثار زیبایی چون تالار آینهٔ کاخ گلستان و تالارها و اتاقهای شمس‌العماره که از نظر زیبایی و ظرافت در آینه‌کاری کم مانند است، پدید آمد. در آغاز سدهٔ ۱۴ ق / پایان سدهٔ ۱۹ م، هنرمندان آینه کار دو اثر کم نظیر پدید آوردند که یکی آینه‌کاری دارالسیادهٔ آستان قدس رضوی (مؤتمن، ۱۱۸) و دیگری ایوان آینهٔ صحن جدید آستانهٔ حضرت معصومه (ع) در قم بود (فیض، ۵۱۶/۱). آینه کاری این ایوان در ۱۳۴۵ ش تجدید گردید. نمونهٔ تکامل یافتهٔ این هنر را در آینه کاری کاخهای شهوند در سعدآباد شمیران (۱۳۰۶ ش) و مرمر در تهران (۱۳۱۵ ش) می‌توان مشاهده کرد. در دهه‌های پایانی همین سده، آینه‌کاری به گونه‌ای محسوس از محدودهٔ اماکن مقدس و کاخها بیرون آمد و به صورتی گسترده حتی در بعضی خانه‌های مسکونی و مراکز عمومی چون، تئاترها، رستورانها، مهمانخانه‌ها، فروشگاهها و آرامگاههای خصوصی و جز آن به کار گرفته شد (پوپ، ۴۰۱).

پیدایش آینه‌کاری: آب و آینه همواره، نزد ایرانیان به صورت دو نماد پاکی، روشنایی، بخت، راستگویی و صفا شمرده شده است و شاید به کار گرفتن آینه به عنوان یکی از آرایه‌های بنا با این امر بی‌ارتباط نباشد. بهره‌گیری از قطعه‌های آینه و آینه‌کاری به صورتی که اکنون مشاهده می‌گردد، خاستگاه و ریشه‌ای اقتصادی دارد. آینه‌های شیشه‌ای که از سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶ م به عنوان یکی از اقلام وارداتی از اروپا، به ویژه از ونیز به ایران آورده می‌شد، به هنگام حمل و نقل در راه می‌شکست. هنرمندان ایرانی برای بهره‌گیری از این قطعه‌های شکسته، راهی ابتکاری یافتند و از آنها به صورت آینه‌کاری استفاده کردند (*دانشنامه*). بیت زیر از بینش کشمیری (از شعرای سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م) گویای این حقیقت است:

هر پارهٔ دلم چمنی از نگاه اوست
آینه چون شکسته شدآیینه خانه است

در سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م که آینه کاری رواج و رونق و ظرافت و دقت بیش‌تری یافت، جامهای نازک آینهٔ ویژهٔ آینه‌کاری در آلمان ساخته و به ایران فرستاده می‌شد (دالمانی، ۴۲۹). این جامها را آینه‌کاران ایرانی می‌توانستند به آسانی به اشکال هندسی دلخواه بِبُرند و به کار برند. در آغاز آینه‌کاری به صورت نصب جامهای یک پارچه بر بدنهٔ بنا معمول بود. در چهل ستون اصفهان بر دیوار سر حوض، آینه‌ای بزرگ و شفاف نصب کرده بودند که «آینهٔ چهل ستون‌نما» یا «جهان‌نما» نامیده می‌شد و بزرگی و روشنی آن بدان حد بود که تصویر مردمی که از «درب عرابهٔ» چهل ستون (با فاصلهٔ حدود ۱۸۰ متر از بنا) وارد می‌شدند، در آینه دیده می‌شد (جابری انصاری، ۳۴۴). سپس قطعه‌های آینه به تدریج کوچک تر گردید تا آنکه در پایان سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م قطعه‌های کوچک آینه به شکل مثلث، لوزی، شش گوش و جز آن درآمد و هنرمندان آنها را به صورت الماس تراش به کار بردند. گذشته از اینها، آینه‌کاران ایرانی از شیشه‌های محدب که به صورت آینه در می‌آورند نیز استفاده می‌کنند (پوپ، ۴۰۱). رایج‌ترین طرحها در آینه کاری طرح مشهور به «گره» است که از نظر گوناگونی اشکال و تنوع و کاربرد آن در رشته‌های مختلف هنر ایران، در نوع خود مانند ندارد. طرحهای دیگر چون قاب بندی به شیوه‌های گوناگون و یا ترکیب و تلفیقی از آنها (به ویژه در آینه‌کاری سقف) شمسه، ترنج، لچک، قطارسازی، اسلیمی، مقرنس و نیم کره‌های گود که به کاسه مشهورند متداول بوده و اکنون نیز معمول است. در مواردی که در آینه‌کاری قطعه‌های بزرگ آینه به کار می‌رفت، معمولاً سطح کار را با رنگ سفید نقاشی می‌کردند و طرحهای متنوع بر آن پدید می‌آوردند. کهن‌ترین آینه‌کاری از این نوع در کاخ جونقون بختیاری به کار رفته و رنه دالمانی تصاویری از آن در کتاب خود به چاپ رسانیده است. آینه کاری گاهی همراه با گچ‌بری به کار رفته که در حقیقت آمیزه‌ای از هر دو هنر به شمار می‌آید. در سالهای اخیر نوعی آینه‌کاری با شیشه‌های رنگارنگ که طرح آن بیش‌تر شامل گل و بوته، ترنج و نیم ترنج و جز آن است، متداول گشته که بر خلاف شیوهٔ سنتی که قطعات آینه همگی هندسی و گوشه داراست، آینه و شیشه‌های رنگین در آن به گونهٔ منحنی و گرد یا بادامی و جز آن بریده می‌شود و به کار می‌رود. این شیوهٔ آینه‌کاری توأم با شیشه را «یاقوتی» می‌خوانند در این شیوه معمولاً قطعات آینه را بر زمینهٔ شیشه‌ای می‌چسبانند.

مراحل مختلف آینه‌کاری بدین گونه است که نخست طرح به وسیلهٔ رسّام (که گاهی معمار بنا و یا خود آینه کار است) تهیه می‌گردد. در طرحهای پیچیده کاغذ طرح را سوزنی می‌کنند و سطح کار را گرده می‌زنند و سپس آینه کاری را از روی گرده انجام می‌دهند. در مواردی که آینه‌کاری دارای نقوش یا خطوط برجسته و یا فرو رفته است، زمینهٔ کار قبلاً به وسیلهٔ گچ بُر مطابق طرح آماده می‌گردد. سپس قطعات آینه به وسیلهٔ آینه بُر در ابعاد و اشکال مورد نیاز با الگوهای مقوایی (که امروزه به الگوهای پلاستیکی تبدیل شده) بریده و آماده می‌شود. آنگاه آینه چسبان با خمیری که آمیزه‌ای است از گچ و سریش، قطعات آینه را برابر طرح بر سطح کار می‌چسباند و نقوش دلخواه را پدید می‌آورد و در پایان آینه پاک کن سطح کار را پاکیزه می‌کند و جلا می‌دهد. کار برد هنر آینه‌کاری در سده‌های اخیر از مرز جغرافیایی ایران گذشته است و به سبب زیبایی و جاذبهٔ بسیار، در دیگر کشورهای مسلمان، به ویژه کشورهای همسایهٔ ایران چون عراق، عربستان و امیرنشینهای خلیج فارس گسترش یافته است. یکی از بهترین نمونه‌های آن، آینه کاری حرم مطهر امیرالمؤمنین علی (ع) در نجف اشرف است که در نوع

خود مانند ندارد. شهرهای مختلف ایران همواره خاستگاه هنرمندان آینه‌کار بوده است، اما در این میان آینه کاران اصفهان و شیراز و تهران از شهرت بیش‌تری برخوردارند.

مآخذ: الئاریوس، آدام، سفرنامه، ترجمهٔ احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ پوپ، آرتر ابهام، «مراحل برجسته در آرایش معماری امروز ایران»، سیری در صنایع دستی ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش، ص ۳۹۷؛ جابری انصاری، میرزا حسن خان، تاریخ اصفهان و ری، اصفهان، ۱۳۲۱ ش؛ دالمانی، هانری رنه، سفرنامهٔ از خراسان تا بختیاری، ترجمهٔ فره‌وشی(مترجم همایون)، تهران،۱۳۳۵ ش، صص۱۰۷۵،۹۵۸؛دانشنامه؛ ذکاء، یحیی، تاریخچهٔ ساختمانهای ارک سلطنتی، تهران، ۱۳۴۹ ش، صص ۲۱۶، ۲۷۱؛ شاردن، ژان، سفرنامه (قسمت شهر اصفهان)، ترجمهٔ حسین عریضی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فیض قمی، عباس، گنجینهٔ آثار قم، قم، ۱۳۴۹ ش؛ قمی، قاضی احمد بن شرف الدین، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش، ۳۱۲/۱، ۴۰۰، ۴۰۱؛ کارری، جملی، سفرنامه، ترجمهٔ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، ۱۳۴۸ ش؛ محمد پادشاه، فرهنگ انندراج؛ مؤتمن، علی، راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نصرآبادی، میرزا طاهر، تذکره، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، دوحة الازهار، مسکو، ۱۹۷۴م؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ ش، ص ۵۵۸؛ نیز:

Herbert, Thomas, *Travels in Persia*, , New York, 1972.

محمد حسن سمسار ــ یحیی ذکاء

آیْواز، یا عَیْواض (در کتابهای قدیم)، عنوانی برای پیشخدمتان در خانه‌های اعیان قدیم، در ادوار اخیرِ امپراتوری عثمانی، که متصدی کارهای آشپزخانه وتهیه وخرید نیازمندیهای روزانه ازبازاربودند. این پیشخدمتان بیش‌تر از ارمنیانِ وان و گاهی از کردان می‌بودند. آیوازها لباسی از نیم تنه و جلیقه و شلوار ارغوانی رنگ و جورابهای پشمی به رنگهای گوناگون می‌پوشیدند، کفش سیاه به پا می‌کردند، حوله‌ای سفید بر دوش می‌افکندند، لنگی با راههای پهن به کمر می‌بستند و کلاهی سرخ (فَس) که به دور آن پارچه‌ای رنگین می‌پیچیدند، بر سر می‌نهادند. اصل واژهٔ آیواز دانسته نیست. برخی آن را از واژهٔ عربی «عوض» دانسته‌اند، اما از لحاظ معنی، مناسبتی میان آیواز و «عوض» نیست.

وظیفهٔ آیوازها آوردن طعام از آشپزخانه به اتاق میهمانی در خوانچه‌ها بر روی سر، زغال گذاشتن بر منقلها و روشن کردن آنها، تمیز کردن و پرساختن چراغها وخرید نیازمندیها بود. ظاهراً این عمل اخیر درآمد خوبی هم برای آیوازهاو هم برای کاسبان بازار داشت که یک مثل ترکی گواه آن است: «آیواز قصاب هَپْ بیر حساب» (حساب و درآمد قصاب و آیواز یکی است).

دانسته نیست از چه زمانی استخدام ارمنیان به عنوان «آیواز» در خانه‌های اعیان ترک معمول شده است. در حکمی که از سوی سلطان عثمانی در ۱۱۶۴ ق/ ۱۷۵۱ م به چاووش باشی صادر شده، آمده است: چندی است در خانه‌های رجال دولت، برخی از ارمنیان اهل ذمّه به عنوان خدمتکار و شرابدار و متصدی کار خرید دیده می‌شوند. این اهل ذمه در عین آنکه شراب می‌خورند و دست به دزدی می‌زنند، به شفاعت اربابان خود از ادای «جزیه» معاف می‌شوند. بنابراین حکم، باید به جای ایشان خدمتکاران مسلمان برگزیده شوند. در این حکم نام یونانیان نیز آمده است و دانسته نیست که یونانیان تا چه اندازه به عنوان «آیواز» استخدام می‌شده‌اند.

«آیواز» (عیواض یا عیوض) به عنوان نام خاص مردان نیز متداول است، چنانکه نام یکی از مردان برجسته در داستان عامیانهٔ «کوراوغلو» عیوض است. وی پسر قصابی (از گرجستان یا اورفه یا اسکدار، به روایات مختلف) است که کوراوغلو او را از پدرش می‌رباید و او بعدها از یاران شجاع و دلیر کوراوغلو می‌گردد و نیز آیواز در خیمه شب‌بازیهای قراگز، یکی از چهره‌های معروف و سرشناس است که گاهی سبدی در بازو و گاهی زنبیلی در پشت دارد و نامش سرکیس است و با لهجهٔ ارمنیان وان سخن می‌گوید.

مآخذ: EI¹; İA.

عباس زریاب

آیــه (نشان: مفهوم عینی و ذهنی و معانی منشعب از آن)، لغت و اصطلاحی در قرآن مجید. آیه از واژه‌های بسیار کهن سامی است. در فنیقی AṮ، در آرامی کتاب مقدس AṮ (سفر دانیال، ۳۳:۳؛ قس: روزنتال، بند 92)، آرامی ĀṮĀ، عبری ŌṮ، سریانی ĀṮĀ و جمع آن ŌṮŌṮ، و حتی در مندایی ŌṮĀ آمده است. تحول معنایی کلمه، همان است که در عربی ملاحظه می‌شود: نخست بر نشانه‌های مادی و ملموس اطلاق شد و سپس بر پدیده‌های طبیعی و آثاری که بر قدرت الهی دلالت دارد. همهٔ این معانی بارها در عهد عتیق به کار رفته است (جفری، 73-72؛ EI²؛ بلاشر، «فرهنگ»[1]). جفری (صص 73-72) می‌کوشد ثابت کند که این کلمه از طریق مسیحیان سریانی به عربی راه یافته است: بلاشر («مقدمه»[2]، 174) می‌پندارد که اعراب، واژه را از عبری وام گرفته‌اند نه از سریانی. احتمالاً شباهت معانی گوناگون کلمه در عربی و آن دو زبان دیگر، محققان را به چنین نتیجه‌ای کشانده است، اما بعید نیست که این لفظ، از واژگان مشترک و کهن سامی برخاسته و بدون رابطه‌ای مستقیم با عبری و سریانی، در لهجه‌های کهن جزیرة العرب به کار رفته باشد. علت این گمان آن است که اولاً تحول حرف ث (در لفظ عبری) به یاء (در لفظ عربی) ــ اگرچه عموماً بعید نیست ــ نمی‌تواند ناگهانی و بدون مقدمه صورت گرفته باشد، و ما را از چنین تحولی آگاهی نیست. از سوی دیگر معنای اصلی کلمهٔ عربی، به کهن‌ترین جوانب زندگی بدوی و اصیل‌ترین سنتهای ادبی عرب تعلق دارد: نشانه‌هایی را که از منزلگاه قبیله در بیابان به جای مانده، آیه می‌خوانند، و می‌دانیم که وصف منزلگه قبیلهٔ معشوق، مشهورترین مضمون در «نسیب» قصاید جاهلی است، و میان این معنی و معانی دینی هم که پژوهشگران ذکر کرده‌اند تشابهی نیست. در این مورد، تنها چنین می‌توان پنداشت که در زمانهای متأخرتر، به تقلید از

1. *Dictionnaire Arabe – Français – Anglais.* 2. *Introduction au Coran.*

مسیحیان و یهودیان جزیرة العرب، معانیِ ثانویِ تازه‌ای بر دوش کلمه بار شده است. متأسفانه لغت نویسان، همه به شواهدی که تا قرن ۴ ق/۱۰ م در معجم ابن فارس گرد آمده است بسنده کرده‌اند و طی ۱٬۰۰۰ سال بعد، شاهد جدیدی بر آنها نیفزوده‌اند (مجموعاً ۴ بیت برای لفظ آیه و ۷ بیت برای مشتقات فعلی آن. برخی از این ابیات نیز متعلق به بعد از اسلام است). اما پیداست که استعمال کلمه در عصر جاهلی رایج‌تر از آن بوده که کتابهای لغت نشان می‌دهند؛ شواهد تازه‌ای که می‌شناسیم عبارتند از عَدی بن زید (شیخو، ۴۴۴)، عَبید (همو، ۶۱۲)، امرؤالقیس (همو ۶۶؛ قس: جفری، 73)، حارث بن حِلِّزة (همو، ۴۱۹، دوبار)، نابغه (صص ۷۹، ۱۲۷)، عُروَة بن الوَرْد (ص ۱۷). معنای کلمهٔ آیه در شعر همهٔ این شاعران به جز عُروة، همان «نشان منزلگه یار»، یعنی معنای اصیل کلمه است. شواهد، به ترتیب نامهای فوق، عبارتند از: ماتَبِینُ العَیْنُ مِنْ آیاتِها غَیْرَ؛ یُعَفّی آیَةُ مَرُّالسنین؛ عَفَتْ آیاتُهُ؛ آیاتهُ کَمَهارِقِ الفُرْسِ؛ آیةِ الدِّعْسِ؛ تَوَهَّمْتُ آیاتٍ؛ نیز شاهد جوهری و ابن منظور: لم یُبْقِ هذا الدَّهْرُ من آیائه. در همهٔ این شواهد، آیة، آیات، آیاء به معنی آثار منزلگاهی است که زمان اندک اندک آن را نابود می‌کند. متأسفانه هیچ شاهدی برای این کلمه، در معنای نشان سر راه که در عبری موجود است، یافت نشد و کتابهای لغت نیز تنها به ذکر این معنی بسنده کرده و شاهدی نیاورده‌اند. از این رو بعید نیست که لغت‌نویسان این معنی را به قرینه دریافته باشند، نه در استعمال عرب. در این زمان آیه احتمالاً به معنی عَلَم و رایت نیز به کار می‌رفته است. شاهد ابن منظور: خرجنا من النَّقْبین... بآیاتنا (بلاشر، همانجا) وهمین ترکیب در شعر بُرج بن مُسْهِر (ابن فارس، جوهری و دیگران) شاید به عَلَمها و رایتهایی اشاره دارد که مردان قبیله با خود به جنگ می‌برده‌اند (قس: بلاشر، همانجا)، اما همهٔ لغت شناسان به تقلید از خلیل بن احمد، آیات را در شعر ابن مُسهِر، به «جماعت» مردم تفسیر کرده‌اند. شاید در پرتو همین تفسیر، بعدها این کلمه به مجموعه‌ای از کلمات و حروف نیز اطلاق شده است. دومین معنای آیه که «نشان یک امر غیرمادی» است نیز در شعر جاهلی به کار رفته است. عَبید: آیةُ الإعراضِ (بلاشر، همانجا)، و یا به صورت اضافه به فعل: بآیة تقدمونَ، و یا در شعر عَمْروبن صَعِق: بِآیةِ ماتُحِبُّون (شاهدهای ابن منظور). گویی این معنای اخیر است که پس از تحول، در معنی تازه‌تری که همانا نشان خشم و تهدید و انذار است، به کار گرفته شده: نابغة: مَنْ مُبْلِغٌ عَمْرَوبنِ هندٍ آیةً (ص ۱۲۷)، عُرْوة: أبلغْ بِآیةِ ما (ص ۱۷). لفظ آیه که معنای جاهلی آن تقریباً به همین سه مفهوم منحصر است، همین که وارد قرآن می‌شود، دهها معنی تازه می‌یابد که مفسران به آنها اشاره کرده‌اند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، آیه از یک همزهٔ آغازی (حملهٔ صوتی)، یک مصوت طویل و یک نیم مصوت ترکیب یافته است که در زبان عربی بسیار نادر است. همین امر لغت‌شناسان را که پیوسته درصدد یافتن اشتقاق کلمه از یک فعل ثلاثی‌اند، به راههای گوناگون و بی سرانجام کشانده است: ایشان نخست می‌بایست ۳ حرف اصلی کلمه را می‌یافتند و برای این کار، اجباراً ۲ راه موجود است: ۱. همزه + نیم مصوت + نیم مصوت؛ ۲. همزه + همزه + نیم مصوت. حال برحسب اینکه نیم مصوتها واو (W) باشند یا یاء (Y)، چند شکل تازه به وجود می‌آید: أ ی ی (نظر خلیل؛ قس: ابن فارس؛ راغب؛ ابن منظور و دیگران)، أوی (نظر سیبویه که مورد تأیید ابن فارس، جوهری، راغب، فیروزآبادی و ابن منظور است)، أ أ ی (مورد توجه ابن فارس)، وأی (ابن دُرید آیه را ذیل این ریشه آورده و به اصل دیگری اشاره نکرده است). سپس، چون دربارهٔ ریشهٔ کلمه اظهار نظر شد، به یافتن وزن آن می‌پردازند: آیا هم وزن فَعَلَة (أیَیَة یا أوَیَة) است که پس از ادغام نیم مصوت اول در همزهٔ آغازی، آیه شده (خلیل؛ قس: زَبیدی)، یا به قول فرّاء (جوهری) و کسایی (ابن منظور)، فاعِلَة (ءایِیَة) است که یای دوم آن از باب تخفیف حذف شده، و یا فَعْلَه (أیْیَة = أیّة، نک: ابن منظور). پس از آن هر یک از دانشمندان، برای تأیید نظر خود، شکلهای مُصَغَّر و جمع و صفت نسبی کلمه را ذکر می‌کنند. در این میان حتی به شکل غریب أُوَیّ اشاره شده که گویا وجود خارجی هم نداشته است، اما جوهری آن را به سیبویه نسبت داده، و سپس ابن بَرّی بر او خرده می‌گیرد و می‌گوید: سیبویه چنین چیزی ندارد و این وجه از ساخته‌های جوهری است (ابن منظور).

علاوه بر این لازم است ریشهٔ فعلی کلمه نیز بررسی شود، از این‌رو چندین فعل و چندین شاهد شعری در کتابهای لغت آمده است که معنای آنها از معنای آیه = علامت، به دور نیست: تَأیّا (با حرف اضافهٔ بِ): در جایی ماندن، آهنگ چیزی کردن؛ تأیّافی: در کاری نگریستن (ابن دُرید و دیگران). همین باب و همین معنی را ابن فارس نیز آورده است، اما معنی «انتظار چیزی داشتن» را بر آن افزوده و شاهدی از لَبید در تأیید آن آورده است. علاوه بر این، وی باب تفاعل را از همین فعل ذکر کرده می‌گوید: تآیَیْتُ، یعنی آهنگ کسی یا چیزی کردن. وی شاهدی بی نام نیز در تأیید کلام خود آورده است.

فعل ثلاثی مجرد آن، یعنی أیّا به معنی نشان گذاردن که ابن‌منظور (بدون شاهد) آورده، ظاهراً در آثار کهن‌تر و از جمله در شعر جاهلی موجود نیست. اگر آیه ــ چنانکه گذشت ــ به معنای نشان سر راه نیامده باشد، دیگر دلیلی ندارد که فعلی به معنای نشان گذاردن از آن أخذ شده باشد. در جمع کلمه، علاوه بر آی و آیات، شکل آیاء نیز یک بار در شعر آمده (جوهری، ابن منظور و دیگران) که برخی جمع‌الجمع پنداشته به شاذ بودن آن اشاره کرده‌اند. مجموعهٔ مباحث دانشمندان لغت‌شناس، نخست در ابن منظور و سپس در زبیدی و از آن پس در همهٔ قاموسهای بزرگ جمع‌آوری شده است. لِین نیز همهٔ این اقوال را جمع و ترجمه کرده ذیل آیه آورده است. واژهٔ آیه به صورت مفرد و تثنیه (آیتین) و جمع (آیات) رویِ هم ۳۸۲ بار در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۰۳ ـ ۱۰۸). معنی اصلی آن در اینجا نیز نشان و علامت است. در اصطلاح قرآن، پدیده‌های عالم «آیه» خوانده شده‌اند، زیرا همگی نشان و دلیل برعظمت و قدرت و علم خداینداند. معجزات پیامبران

قبلی و پیامبر اسلام (ص) نیز آیه خوانده شده است، از آن رو که نشان راستگویی و صدق رسالت آنان است؛ برای مثال: رستاخیز نزدیک شد و ماه بشکافت. و اگر آیتی ببینند، روی برگردانند و گویند جادویی پیوسته است (قمر/۵۴/۱ ـ ۲). معانی تبعی و فرعی که در لابلای تفاسیر به آنها اشاره شده است، عبارت است از حکمی از احکام (بقره/۲/۱۸۷)، قدرت و سلطه (قصص/۲۸/۳۵)، ساختمان بلند (شعراء/۲۶/۱۲۸) و نیز: قصه، رسالت، شخص، کالبد، جماعت، سخن سودمند (نک: ابن‌منظور؛ راغب؛ مصطفوی).

یکی از معانی اصطلاحی «آیه» (که آن هم ناشی از معنای نشان و علامت است) کلمات، عبارات و یا جملاتی از قرآن است که سوره از آنها تشکیل می‌یابد و تعداد آنها در هر سوره‌ای معین و توقیفی است. هرکدام از این بخشها یک علامت است که همانند علائم طبیعی به خدای سبحان و یا بخشی از معارف اعتقادی، احکام عملی، و یا اصول اخلاقی که منظور خداوند است دلالت می‌کند (طباطبائی، ۱۸/۱۵۹).

تعداد آیات قرآن از مسائل مورد اختلاف میان قراء صدر اسلام بوده است. قراء مدینه دو رقم ۶٬۰۰۰ و ۶٬۲۱۴ را به دست داده‌اند، قراء مکه شمار آیات را ۶٬۲۱۹، قراء شام ۶٬۲۲۵ و قراء بصره ۶٬۲۰۴ و قراء کوفه ۶٬۲۳۶ گفته‌اند (سیوطی، ۱/۲۳۲؛ طبرسی، ۱/۱۱).

در اینجا چند مطلب دیگر دربارهٔ آیات قرآن مجید مطرح است که ذیلاً بررسی می‌شود:

۱. بلندترین و کوتاه‌ترین آیه: بلندترین آیهٔ قرآن کریم «آیهٔ دَین» است (بقره/۲/۲۸۲). کوتاه‌ترین آیه را می‌توان «مدهامّتان» (الرحمن/۵۵/۶۴) شمرد یا آیاتی مانند «والضحی»، و «والفجر» یا فواتح سوره‌ها بدان گونه که یاد شد.

۲. اولین و آخرین آیات: صحیح‌ترین و رایج‌ترین اقوال این است که اولین آیات فرود آمده بر پیامبر گرامی (ص) ۵ آیهٔ نخستِ سورهٔ ۹۶ (علق) است (اکثر تفسیرها، ذیل همین آیات). ولی دربارهٔ آخرین آیه یا آیات، اختلاف نظر بسیار است.

۳. آیات صاحب عنوان: شمار بسیاری از آیات قرآن در سوره‌های گوناگون دارای نامهای ویژه گشته‌اند که دربارهٔ خواندن یا حفظ کردن یا نوشتن و یا خود همراه داشتن برخی از آنها احادیث یا اقوالی در میان مردم رایج است، برخی مستند و برخی غیر مستند. بعضی از آیات که نام ویژه دارند، بدین قرارند: آیة‌الکرسی (بقره/۲/۲۵۵ ـ ۲۵۷)، آیة‌النور (نور/۲۴/۳۵)، آیة الشهادة (آل عمران/۳/۱۸)، آیة الافک (نور/۲۴/۱۲)، آیة الامانة (احزاب/۳۳/۷۲)، آیة‌الملک (آل عمران/۳/۲۶)، آیة المباهلة (آل‌عمران/۳/۶۱)، آیة التطهیر (احزاب/۳۳/۳۳)، آیة السیف (توبه/۹/۵) و جز اینها.

۴. روابط و مناسبات آیات با یکدیگر: مفسران و آگاهان از علوم قرآنی از دیرباز در پی کشف مناسبات و روابط آیات با یکدیگر برآمده‌اند، زیرا اکثریت نزدیک به همهٔ آنان ترتیب آیات را در سوره‌ها توقیفی می‌دانند و می‌گویند این ترتیب عیناً به فرمان پیامبر گرامی (ص) صورت گرفته است، پس باید حکمتی در این ترتیب در کار باشد و سزاست که این حکمت کشف شود. از این رو، می‌بینیم مفسران اکثراً دربارهٔ آیاتی که به ظاهر تناسب یا رابطه‌ای معنوی با هم ندارند، به بررسی می‌پردازند. مفسران فریقین در این زمینه کوششهای فراوانی مبذول داشته‌اند. حتی پاره‌ای از دانشمندان، در این زمینه کتابهای جداگانه‌ای نوشته‌اند. سیوطی می‌گوید: دانستن مناسبت، علم شریفی است که مفسران توجّه اندکی بدان مبذول داشته‌اند. یکی از اینان که به این مطلب توجه کافی کرده، فخرالدین رازی (۵۴۴ ـ ۶۰۶ق/۱۱۴۹ ـ ۱۲۰۹م) است که بیش‌تر لطایف قرآن مجید را نهفته در ترتیبات و روابط می‌داند. وی سپس از قول ابن عربی می‌افزاید: پیوند آیات قرآنی به یکدیگر چنان است که گویی همگی کلمهٔ واحدی است با معانی هماهنگ و مبانی هم سنگ. در این زمینه از ابوبکر محمدبن ابراهیم نیشابوری (۲۴۲ ـ ۳۱۹ق/۸۵۶ ـ ۹۳۱م) به عنوان نخستین کس نام برده می‌شود که دارای دانش فراوان در شریعت و ادب بود و چون بر کرسی درس می‌نشست، شرح می‌داد که چرا این آیه در کنار آن آیه گذاشته شده است و چرا آن سوره در پهلوی این سوره آمده است. او دانشوران بغداد را از این رو خوار می‌شمرد که از این مناسبتها آگاهی نداشتند. عزالدین بن عبدالسلام (۵۷۷ ـ ۶۶۰ق/۱۱۸۱ ـ ۱۲۶۲م) در برابر قائلان به ربط و مناسبت ایستاده می‌گوید: مناسبت، علمی نیکوست، ولی شرط ارتباط پسندیدهٔ سخن این است که در امری متحد که آغاز و انجام آن با یکدیگر مرتبط باشد، واقع گردد و اگر در امری که اجزاء آن با یکدیگر مرتبط نباشند رخ دهد، تکلف‌آمیز خواهد بود و جز ربطی رکیک حاصل نخواهد شد که شایان احسن الحدیث (قرآن مجید) نیست. قرآن در طی ۲۰ و چند سال نازل گشته است و دربارهٔ احکام گوناگونی است که به دلایل مختلف صدور یافته است و سخنی که چنین باشد، بخشهای مختلف آن را نتوان با هم پیوند داد. ولی‌الدین ملّوی (۷۱۳ ـ ۷۷۴ق/۱۳۱۳ ـ ۱۳۷۲م) برخلاف این سخن می‌راند و اظهار می‌دارد: آنکه گفته است که نباید برای توالی آیات مناسبتی جست، گرفتار وهم گشته است. سخن درست آن است که آیات قرآن برحسب وقایع است تنزیلاً و برپایهٔ حکمت است ترتیباً و تأصیلاً. مصحف مطابق لوح محفوظ است که سوره‌ها و آیات آن به‌طور توقیفی مرتب گشته است به همان گونه‌ای که بربیت العزة فرود آمده است و اسلوب و نظم درخشان آن از معجزات آشکار است. آنچه در هر آیه‌ای باید پیش از هر چیز جست‌وجو شود، این است که تکمیل کنندهٔ ماقبل خود است یا مستقل. آنگاه در مورد آیهٔ مستقل باید پژوهش گردد که با قبل خود چه مناسبتی دارد. وضع سوره‌ها نسبت به یکدیگر نیز چنین است (سیوطی، ۳/۳۶۹ ـ ۳۷۲).

از میان همهٔ مفسران مسلمان، آنکه بیش‌ترین توجه را به ربط و مناسبت آیات و سوره‌ها داشته است، طبرسی (د ۵۴۸ق/۱۱۵۳م) است که در آغاز هر سوره، ربط و مناسبت آن را با سورهٔ قبلی بیان داشته است و در طی تفسیر هر آیه ذیل عنوان «النظم» به شرح پیوند معنوی آن

با آیات قبل و بعد پرداخته است (جم). از دیگر مفسرانی که بیش و کم به این امر توجهی کرده‌اند، محمود بن عبدالله آلوسی (۱۲۱۷ - ۱۲۷۰ق/۱۸۰۲ - ۱۸۵۴م) در *روح المعانی*، سیدمحمد رشیدرضا (۱۲۸۱ - ۱۳۵۳ق/۱۸۶۴ - ۱۹۳۴م) در *المنار*، را می‌توان نام برد. مهم‌ترین کتابی که تاکنون مستقلاً در زمینهٔ کشف مناسبات آیات و سوره‌های قرآن مجید نوشته شده، *نظم‌الدُرَر فی مناسبات الآیات والسور* از ابوالحسن برهان الدین عمر بقاعی (۸۰۹ - ۸۸۵ق/۱۴۰۶ - ۱۴۸۰م) است که چاپ آن در ۲۰ و اندی مجلد در حیدرآباد دکن از ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م تا فراتر از ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م ادامه یافته است (حاجی خلیفه، ۱۹۶۱/۲ - ۱۹۶۲).

مآخذ: آلوسی، محمودبن عبدالله، *روح المعانی*، مصر، ادارة الطباعة المنیریة، جم؛ ابن دُرَید، جمهرة *اللغة*، ۱۹۲/۱؛ ابن فارس، احمد، معجم *مقاییس اللّغة*، ذیل ای‌ی؛ ابن منظور، *لسان*، ذیل ای‌ی؛ ازهری، محمدبن‌احمد، *تهذیب اللغة*؛ امرؤالقیس، دیوان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ بستانی‌ف؛ جوهرجی، عدنان، «رأی فی تحدید عصرالراغب الاصفهانی»، *مجلة المجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۹۸۶م، ۶۱ (۱)/۱۹۱ - ۲۰۰؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، *صحاح اللغة*؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق، ۴۴۱/۸؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم *مفردات الفاظ القرآن*، ذیل ای‌ی؛ رضا، محمد رشید، *المنار*، بیروت، دارالمعرفة، جم؛ زَبیدی، *تاج العروس*، ذیل ای‌ی‌ة؛ زرکشی، محمدبن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۷۲م، ۳۵/۱ - ۵۲؛ سیوطی، *الاتقان*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۹۶۷م، ۲۲۵/۱ - ۲۳۳، ۳۶۹/۳ - ۳۸۹؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة قبل الاسلام*، بیروت، دارالمشرق؛ طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ق، جم؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس*، قاهره، ۱۳۶۴ق؛ عروة بن‌الورد، دیوان، بیروت، ۱۹۸۰م؛ عهد جدید، لوقا، باب ۱۱، آیهٔ ۱۶، ۲۹ - ۳۰، یوحنا، باب ۱۱، آیهٔ ۴۷؛ فخرالدین رازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، جم؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحیط*، ذیل ای ا؛ مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن المجید*، تهران، ۱۳۶۰ش، ۱۷۲/۱ - ۱۷۴؛ النابغة الذبیانی، دیوان، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز: Blachère, R., et autres, *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, Paris, 1967; id, *Introduction au Coran*, Paris, 1977; EI[2]; Jeffery, Sir Arthur, *the Foreign Vocabulary of Quran*, Lahore, 1938; Lane, Arabic-English Lexicon; Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden, 1974.

آذرتاش آذرنوش - بخش معارف اسلامی

آیةُ الکُرسی، آیهٔ ۲۵۵ از سورهٔ بقره، دومین سورهٔ قرآن مجید. برخی از مفسران، آیات ۲۵۶ و ۲۵۷ از همین سوره را نیز به سبب ارتباط مفاهیم آنها با مفاهیم آیهٔ ۲۵۵، جزء آیة الکرسی دانسته‌اند. در قرآن مجید تنها یک مورد از «کرسی خداوند» سخن به میان آمده و آن همین آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره است: «وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ: کرسی او به پهنای آسمانها و زمین است». اشتهار این آیه به «آیةالکرسی» نیز به همین جهت است.

این آیه در زمان پیامبر اکرم (ص) نیز به آیةالکرسی معروف بوده است. پیامبر فرموده است: با عظمت‌ترین آیات قرآن آیةالکرسی است (سیوطی، *جامع الصغیر*، ۴۷/۱). سرورسخنها قرآن است و سرور قرآن سورهٔ بقره است و سرور سورهٔ بقره آیةالکرسی است (همان، ۳۵/۲). این آیه در میان مسلمانان همیشه مورد توجه و تعظیم خاصی بوده و علت آن است که همهٔ معارف و تعالیم اسلام براساس «توحید» استوار است و در آیة الکرسی توحید به جامع‌ترین شکل و در نهایت ایجاز و اختصار بیان شده است. در این آیه هم ذات خداوند توصیف شده و هم صفات و افعال او (غزالی، ۵۶).

از مفاهیم متعدد این آیه، دو مفهوم «قیّوم» و «کرسی» بیش از هر مفهوم دیگر توجه و ژرف نگری متفکران مسلمان را برانگیخته است و عارفان و فیلسوفان و مفسران برای توضیح این مفاهیم، مباحث مشروحی آورده‌اند.

یکی از سنتهای رایج در میان مسلمانان این است که به هنگام ترک منزل، یا در آستانهٔ سفر و موارد مشابه آن برای مصون ماندن جان و مالشان از خطرات احتمالی، آیةالکرسی می‌خوانند و از خدا می‌خواهند که آنان را از حوادث بد محفوظ بدارد. علت این‌امر آن است که در آیةالکرسی آمده است که غنودگی و خواب به ساحت خداوند راه ندارد و او آسمانها و زمین و همهٔ موجودات را حفظ می‌کند. خوانندهٔ این آیه از خدا می‌خواهد که این حفظ عمومی را شامل وی نیز بگرداند.

مآخذ: سیوطی، جلال‌الدین، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق؛ همو، *الدرالمنثور*، قم، ۱۴۰۴ق، ۳۲۲/۱، ۳،۲/۲؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق، ۳۲۸/۲ - ۳۴۱؛ غزالی، محمد، *جواهرالقرآن*، مصر، ۱۳۲۹ق؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۲/۷ - ۱۴.

محمدمجتهد شبستری

آیةُاللّه، نک: آیت‌الله.

آیةُالمُلک، یا اَلفیّه، منظومه‌ای دینی و عرفانی بر وزن مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی، در هزار بیت، سرودهٔ حسین‌بن عبدالله خوئی حسینی (زنده در ۱۲۶۰ ق / ۱۸۴۴م) که آن را در ۱۲۵۸ ق / ۱۸۴۲م سروده است. سراینده در این اثر مطالب عرفانی و مذهبی را درهم آمیخته و با آوردن آیات قرآنی و احادیث نبوی به مدح حضرت امیر (ع) پرداخته است. استفادهٔ بسیار از اصطلاحات عرفانی و لغات مهجور ادب فارسی از ویژگیهای این منظومه است. پاره‌ای از ابیات آن به زبان عربی (نک: خوئی حسینی، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۵۰، ۵۱) و در اواخر کتاب اشاره‌ای به خطبهٔ شقشقیهٔ علی (ع) شده و دو بیت از مثنوی مولوی تضمین گردیده است (ص ۷۰). سراینده خود این منظومه را راهنمای خوبی در دانش اخلاق و سیاست دانسته و خواندن آن را توصیه کرده است (صص ۷۰ به بعد). این مثنوی با این بیت آغاز می‌گردد:

ای به حمدت افتتاح هر ثنا — وی زتو تسدید حول از هر خطا

و انجام آن این بیت است:

بهر این الفیه، تاریخ از هجا — گفت ساقی، غین‌ورا و نون وحا

از این مثنوی فعلاً سه نسخهٔ خطی شناخته شده: ۱. نسخه‌ای در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به خط نستعلیق نسبتاً زیبای خود

سراینده که در جمادی‌الاول ۱۲۵۸ ق / ژوئن ۱۸۴۲م آن را کتابت کرده است (مرکزی، ۲۸۱۸/۱۲)؛ ۲. نسخه‌ای دیگر در همان کتابخانه به خط نسخ که در ۷ شوال ۱۲۵۸ ق / ۱۱ نوامبر ۱۸۴۲م نوشته شده است (همان، ۲۱۱/۱۶)؛ ۳. نسخه‌ای در کتابخانهٔ ملی ملک که آن نیز به خط سراینده است و در ۲۰ رجب ۱۲۶۰ ق / ۶ اوت ۱۸۴۴م به خط شکسته نستعلیق کتابت شده است (ملک، شمـ ۵۲۳۲). این مثنوی تاکنون به طبع نرسیده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۱۲۰/۱۹؛ خونی‌حسینی، حسین‌بن عبدالله، *آیة الملک*، نسخهٔ خطی کتابخانه مرکزی، شمـ ۳۸۳۲؛ همان، نسخه خطی دیگر کتابخانه مرکزی، شمـ ۶۱۷۶؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی، ۳۴/۲؛ منزوی، خطی، ۲۶۱۹/۴.

سیدعلی آل‌داود

آیینِ اِسْکَنْدَری، منظومه‌ای به زبان پارسی اثر علی ملقّب به زین‌العابدین‌بن عبدالمؤمن‌بن صدرالدین متخلّص به نویدی و سپس عبدی، و مشهور به عبدی بیک شیرازی (۹۲۱ ـ ۹۸۸ ق / ۱۵۱۵ ـ ۱۵۸۰م). این مثنوی که نام آن را برخی از فهرست‌نویسان ایرانی *آیینهٔ اسکندری* ضبط کرده‌اند، منظومهٔ پنجم از نخستین خمسهٔ (پنج گنج) این سراینده و در بحر متقارب است. عبدی‌بیک در مقدمهٔ منظوم و منثوری که خود بر این کتاب نوشته به شاعران نام‌آوری همچون فردوسی، نظامی و سعدی که همه یا برخی از آثار خود را در این بحر سروده‌اند، اشاره کرده و سپس نام این اثر و دو کتاب دیگر خود به نام *فردوس العارفین* و *طرب‌نامه* را این گونه یاد کرده است:

آیین سکندری بنه پیش‌نظر
فردوس‌وطرب‌نامه‌بخوان‌تحسین‌گوی

عبدی بیک این منظومه را به صورت نظیره بر *اسکندرنامهٔ* نظامی گنجوی سروده و همانند کتاب او اثر خود را به دو بخش تقسیم کرده است. این مثنوی با ستایش آفریدگار متعال آغاز می‌گردد، و پس از آن شاعر به مدح پیامبر اکرم (ص)، توصیف معراج و منقبت امامان دوازده‌گانه می‌پردازد. این مقدمه با ابیاتی در ستایش شاه طهماسب صفوی که اثر به او اهدا شده، خاتمه یافته است.

وی در همین مقدمه در زمینهٔ توانایی سخنوریِ نظامی گنجوی سخنانی گفته و از کسان دیگری که پس از او به نظم خمسه و سبعه و نظایر آن پرداخته‌اند، سخن به میان آورده و برجسته‌ترین آنان را امیرخسرو دهلوی، جامی، هاتفی و قاسمی شمرده و انگیزهٔ خود را در سرودن پنج گنج، تأثیر شاعر اخیرالذّکر دانسته است.

در بخشِ نخستِ این مثنوی، شاعر ابتدا انگیزهٔ خود را در پرداختن به داستان اسکندر بیان داشته و سپس فتوحات و جهانگشاییهای او را شرح داده است. قسمت اساسی منظومه را موضوع جهانگشایی اسکندر تشکیل داده است. عبدی بیک در ضمن این بخش، حکایاتی از سلطان سنجر و دیگران نیز آورده و گاهی نتیجه‌های گوناگون اخلاقی از آنها گرفته است. او در این بخش به ستودن صلح و آرامش و نکوهش جنگ و کشمکش پرداخته و جنگ‌افروزی و کین‌ورزی و دیگر بدیها و بدخواهیها را ناروا دانسته است (ص ۷۳). بخش دیگری از این فصل را به ستودن پاره‌ای از خصال نیک همچون بزرگواری، میهمان‌نوازی، دادگری و رعیّت‌پروری اختصاص داده و به پادشاهان توصیه کرده است که به تودهٔ مردم و سپاهیان، همسان بنگرند و از ستم‌ورزی پرهیز کنند. در پایان این بخش باز به ناتوانی خود در برابر استادان پیشین اشاره کرده است (ص ۹۴).

بخش دوم این منظومه با دیباچه‌ای کوتاه آغاز می‌گردد. شاعر نخست با آوردن داستانی، به عماراتی که خواجه رشیدالدّین فضل‌الله در تبریز ساخته، اشاره کرده و سپس به شرح بناها و دژهایی که اسکندر در شهرهای تسخیر شده ساخته، پرداخته است. این آگاهیهای او جنبهٔ تاریخی دقیق ندارد و بیش‌ترِ آن برگرفته از اسکندرنامه‌های منظوم و منثور است. سراینده در ادامهٔ این بخش به بحث در زمینهٔ هنر به ویژه هنر نقّاشی پرداخته و از نقّاشان نام‌آور آن روزگار یعنی بهزاد و میرک یاد کرده و برای هنر آنان ارزش فراوانی قائل شده است. این منظومه با گفتاری پیرامون ویران شدن شهرهای یونان به دست اسکندر و پس از آن مرگ وی و آوردن پیکرش به اسکندریه و بر تخت نشستن پسرش اسکندروس به جای او پایان می‌پذیرد (صص ۱۲۱ ـ ۱۲۴). *آیین اسکندری* را عبدی بیک در ۹۵۰ ق / ۱۵۴۳م به پایان رسانده است.

از این مثنوی تاکنون دو نسخهٔ خطی شناخته شده است: اول نسخه‌ای به خطّ سراینده که در باکو نگهداری می‌شود. نسخهٔ دیگر که جزو کلیات اشعار او مندرج است، در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است. نسخهٔ آشفتهٔ دیگری از خمسه‌های این شاعر نیز در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران هست که احتمالاً *آیین اسکندری* نیز جزو آن است (منزوی، ۱۸۹۷/۳). این منظومه در اتحاد شوروی به کوشش ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف و براساس نسخه‌ای به خط شاعر و با مقابلهٔ نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به چاپ انتقادی رسیده است. شمار ابیات آن در نسخهٔ دانشگاه تهران ۲'۳۵۳ بیت و در نسخهٔ باکو ۲'۳۶۷ بیت است، ولی شاعر خود شمار ابیات آن را ۲۵۴۵ بیت دانسته است (صص ۱۲۵، ۱۲۶).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ سام میرزا، *تذکرهٔ تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، صص ۹۵ ـ ۹۶؛ عبدی‌بیک شیرازی، زین‌العابدین، *آیین اسکندری*، به کوشش ابوالفضل هاشم‌اوغلی رحیموف، مسکو، ۱۹۷۷م، جم؛ همو، *دوحة‌الازهار*، به کوشش علی مینایی تبریزی و ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴م، صص ۳ ـ ۱۱؛ *فرهنگ سخنوران*؛ مرکزی، خطی، ۱۰۷۷/۹؛ منزوی، خطی، ۲۶۲۲/۴، ۴۱۳۱/۶.

سیدعلی آل‌داود

آیینِ اَکْبَری، کتابی در دانشهای گوناگون اجتماعی، ادبی، تاریخی، اقتصادی و جغرافیایی به زبان فارسی، نوشتهٔ شیخ ابوالفضل علاّمی (۹۵۸ ـ ۱۰۱۱ق / ۱۵۵۱ ـ ۱۶۰۲م) (هم)، فرزند شیخ مبارک ناگوری (۹۱۱ ـ ۱۰۰۱ ق/ ۱۵۰۵ ـ ۱۵۹۳م) و برادر فیضی دکنی (۹۵۴ ـ ۱۰۰۴ ق) شاعر فارسی گوی هند.

این کتاب، گونه‌ای دائرةالمعارف در دانشها، باورها و سنتهای ساکنان شبه قارهٔ هند از مسلمان و هندوست که به شیوه‌ای خاص و گیرا نوشته شده و در آن به تفصیل دربارهٔ تشکیلات اداری، نظامی، اقتصادی و دینی دوران اکبرشاه تیموری (۹۵۰-۱۰۱۴ ق/ ۱۵۴۳ - ۱۶۰۵م) سخن رفته است. نویسنده در بخشهای مختلف این کتاب دربارهٔ اماکن جغرافیایی هند، مذاهب، آداب، عادتها و رسوم ساکنان هر ناحیه، تفریحات، بازیها، جشنها، غذاها، محصولات و ویژگیهای دیگر نقاط مختلف هند اطلاعات گسترده‌ای به دست داده است، چنانکه می‌توان این کتاب را آینهٔ زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، دینی و نظامی دورهٔ اکبرشاه در هند به شمار آورد. *آیین اکبری* برخلاف آنچه گروهی از دانشمندان ایرانی و پژوهشگران اروپایی پنداشته‌اند، جلد چهارم *اکبرنامه* ــ تألیف دیگر همین نویسنده ــ نیست. *اکبرنامه*، تاریخ دوران اکبرشاه و نیاکان اوست که ابوالفضل به مدت ۲۸ سال (از ۹۸۲ ق/ ۱۵۷۴م) آن را در ۳ جلد نوشته و رویدادهای تاریخی را تا یک سال پیش از کشته شدن خود (۱۰۱۰ ق/ ۱۶۰۱م) دنبال کرده است، در حالی که نگارش *آیین اکبری* در ۱۰۰۶ ق/ ۱۵۹۷م به پایان رسیده است و چنانکه از نام آن برمی‌آید، ویژهٔ مسائل تاریخی نیست، بلکه شرح و بیان «آیینها»، یا به اصطلاح امروز «نهاد»های دولتی و اجتماعی مردم هند در آن روزگار است، و تنها برخی رویدادهای تاریخی در لابه‌لای مطالب آن گنجانده شده است. مأخذ عمدهٔ نویسنده در این کتاب مشاهدات شخصی و گزارشهای موجود در سازمانهای اداری اکبرشاه بوده است. این کتاب در ۳ جلد است و محتویات آن در ۵ دفتر جای گرفته است. دفتر اول، «منزل آبادی» خوانده شده است و در آن آیینهای مربوط به صنایع و حرفه‌ها و امور درباری و دیوانی و مباحثی از قبیل تعیین نرخ اجناس گوناگون در فصلهای مختلف سال و شرح آداب زندگانی مردم آن روزگار در هند بیان شده است. دفتر دوم، عنوان «سپاه آبادی» دارد، لیکن نویسنده پس از بحثهایی دربارهٔ تشکیلات نظامی و ذکر نامهای سرکردگان سپاه و درجات آنان، گفت و گو در این زمینه را رها کرده و بعد از ذکر فهرست دانش‌اندوزان و دانشمندان آن روزگار هند به شرح احوال سرایندگان («قافیه سَنجان») زمان اکبرشاه از جمله برادر خود، فیضی دکنی، پرداخته است. چون نویسنده این موضوعات را به‌اجمال آورده، سِر سیداحمدخان دهلوی به هنگام چاپ این کتاب در ۱۳۰۰ ق/ ۱۸۸۲م، بخشی تکمیلی دربارهٔ شرح احوال شاعران بر آن افزوده است. دفتر سوم، «مُلک‌آبادی» نام دارد و دربارهٔ تشکیلات اداری و کشوری روزگار اکبرشاه است. در این بخش، نخست «تاریخ الهی» که از مخترعات اکبرشاه بود، شرح داده شده و سپس دربارهٔ تقویم و مبدأ تاریخ اقوام مختلف مطالبی آمده است. نویسنده در این بخش وظایف مقامات رسمی را بر شمرده و در خاتمه به شرح آیین ملک‌داری و کشاورزی و میزانِ گرفتن مالیات از هر یک از محصولات در فصلهای مختلف سال پرداخته و ضمن بر شمردن شهرها و نواحی مختلف سرزمین هند، شرح کاملی دربارهٔ چگونگی گرفتن مالیات در هر یک از آن نواحی همراه با جداول و ارقام آورده است. در ادامهٔ دفتر سوم ــ که مفصل‌ترین دفتر کتاب است ــ شرحی سودمند در وصف ایالتهای هند و کیفیات اقلیمی آنها آمده و در ضمن آن تاریخچهٔ مختصری دربارهٔ هر یک از ایالتها به دست داده شده است. دفتر چهارم عنوان خاصی ندارد و ویژهٔ اوضاع جغرافیایی و اجتماعی هند است. مطالبی دربارهٔ جغرافیا، اقلیم‌شناسی، آداب و رسوم هندوان و مسلمانان، فرهنگ و زبانهای این سرزمین وسیع و بسیاری از اطلاعات دیگر، محتویات این دفتر را تشکیل می‌دهد. بخشی از این دفتر به گزارش مختصری از احوال عارفانِ مسلمان هند و سلسله‌ها و طریقتهای تصوف اختصاص یافته است. این دفتر با فصلی دربارهٔ اشخاص معروفی که به هند آمده یا بدان جا لشکر کشیده‌اند، پایان می‌پذیرد. در دفتر پنجم، که نسبت به سایردفترها بسیار مختصرتر است، نخست سخنانی از گفته‌های اکبرشاه نقل شده و سپس نویسنده با بیانی دلپذیر به گزارش زندگی خود و خانواده‌اش پرداخته است. دفتر اول و دوم و نیمی از دفتر سوم در جلد اول کتاب جای گرفته، جلد دوم کتاب فقط شامل نیم دیگر دفتر سوم است و دفترهای چهارم و پنجم، مجلد سوم کتاب را تشکیل می‌دهد.

آیین اکبری از نظر موضوع و شیوهٔ نگارش یکی از کتابهای پرارزش زبان فارسی است، و از منابع مهم مطالعات و تحقیقات تاریخی و جامعه‌شناسی ملت هند و برخی از اقوام دیگر در سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶م به شمار می‌رود. با مطالعهٔ این کتاب می‌توان سیمای کلی جامعهٔ هند در آن روزگار و در طی دوران حکومت بابریان را در ذهن تصویر کرد. شاید به سبب همین ویژگی بوده است که انگلیسیها در دوران استیلای خود بر شبه قارهٔ هند از این کتاب به عنوان راهنما استفاده می‌کرده‌اند (آفتاب، ۱۸۰).

نثر *آیین اکبری* اصیل و استادانه است و در آن سعی شده است که به جای بسیاری از لغات عربی، واژه‌های پارسی سره به کار رود. از این لحاظ شاید بتوان شیوهٔ نگارش این کتاب را سرمشق و نمونهٔ اولیهٔ سبکی دانست که در دوره‌های بعد در ایران و هند به عنوان سره‌نگاری پیدا شد. چون تقلید از شیوه و اسلوب این کتاب مستلزم اطلاعات وسیع و ذوق خاص بوده است، نویسندگان بعد از او در هند نتوانستند چنانکه شایسته است، از آن پیروی کنند. *آیین اکبری* چند بار در هند به چاپ رسیده است: نخستین بار جلد اول و سوم آن در ۱۲۷۱ ق/ ۱۸۵۵م در دهلی (جلد دوم به سبب بروزانقلاب، در چاپخانه از میان رفت)؛ سپس در ۱۲۸۶ ق/ ۱۸۶۹م و ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲م و ۱۳۱۰ ق/ ۱۸۹۳م در لکهنو؛ در ۱۲۸۴ - ۱۲۹۴ق / ۱۸۶۷ - ۱۸۷۷م به کوشش بلوخمان[1] در کلکته؛ در ۱۳۰۰ ق/ ۱۸۸۳ م در کانپور و ترجمهٔ خلاصه‌ای از این کتاب در ۱۷۸۳ - ۱۷۸۶م به کوشش فرانسیس گلادوین[2] در کلکته انتشار یافت. این ترجمه یک بار در ۱۸۰۰م در لندن و باز

1. H.Blochmann 2. Francis Gladwin

دیگر در ۱۸۹۸م در کلکته تجدید طبع شد. جلد اول *آیین اکبری* همراه با حواشی سودمند توسط بلوخمان به انگلیسی ترجمه و در ۱۲۹۰ ق/ ۱۸۷۳م در کلکته در سازمان «سلسلهٔ هندیه»[1] به چاپ رسید. جلد دوم و سوم آن را نیز جارت[2] ترجمه کرده است و در همان سازمان در ۱۳۰۹ ـ ۱۳۱۲ ق/ ۱۸۹۲ ـ ۱۸۹۴م طبع و منتشر شد. از این کتاب نسخه‌های خطی فراوانی در کتابخانه‌های ایران، هند و سایر کشورهای جهان بر جای مانده که مهم‌ترین آنها در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی، ملی، حمیدیهٔ بهوپال، سالار جنگ حیدرآباد، موزهٔ بریتانیا، موزهٔ ملی پاکستان در کراچی، گنج‌بخش پاکستان، بانکی‌پور و دارالکتب قاهره محفوظ است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*، ۱۰/۷، ۸/۹ ـ ۹؛ آفتاب، اصغر، *تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۷۱ ـ ۱۸۷؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۶؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۴۹ ش، ۲۸۹/۳ ـ ۲۹۵؛ حمیدیه، خطی، صص ۷۴، ۷۵؛ سالار، خطی، ۲۹۱/۱ ـ ۲۹۴؛ ملی، خطی، ۱۱۶/۱؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۹ ش، ۴۳۶/۲ ـ ۴۳۸؛ گنج بخش، خطی، ۲۰۲۱/۴ ـ ۲۰۲۳؛ مشکوة، خطی، ۵۱۷/۲ ـ ۵۲۰؛ منزوی، خطی، ۴۵۷۰/۶ ـ ۴۵۷۱؛ پاکستان، خطی، صص ۷۰۱ ـ ۷۰۲؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ ش، ۳۶۵/۱، ۶۶۹/۲؛ نیز: Storey, C.A., *Persian Literature*, I/ 510-550.

سیدعلی آل داود

آیینِ دادرَسی، یا اصولِ محاکمات، مجموع مقرراتِ مربوط به سازمان قضایی و صلاحیت ذاتی و نسبی دادگاهها و تشریفاتی که باید از سوی اصحاب دعوی در مقام مراجعه به دادگاهها، و از سوی قضات و مأموران وابسته به تشکیلات قضایی به هنگام طرح دعوی تا ختم آن و اجرای حُکم مَرعی گردد (مدنی، ۳/۱؛ قس: متین دفتری، ۱/۱؛ شایگان، ۱۱). در منابع فقهی اصطلاحات آداب الحُکّام (طوسی، *تهذیب*، ۲۲۵/۶)، آداب القاضی (مفید، *المقنعه*، ۱۱۱؛ حرعاملی، ۱۵۵/۱۸)، آداب القضا (صدوق، ۶/۳)، آداب القضاة (نسائی، ۲۲۱/۸)، ادب القاضی (سرخسی، ۵۹)، ادب القضاء (غزالی، ۲۳۷/۲)، طرق الحکمیه (ابن قیم، «ح») در مفهومی نزدیک به آیین دادرسی به کار رفته است. به گفتهٔ برخی از پژوهشگران اصطلاح طرق‌الحکم در کتابهای فقهی «دقیقاً به معنی آیین دادرسی (مدنی و کیفری)» و اصطلاح طریق‌القاضی «دقیقاً در مورد ادلهٔ اثبات دعوی و گردش آنها در امر رسیدگی دادگاه» به کار رفته است (جعفری، *دائرة المعارف علوم اسلامی*، ۸۷۲/۲).

قوانین آیین دادرسی بنابر نوع مراجع رسیدگی و ماهیّت حق و دعوی مورد دادخواست به آیین دادرسی مدنی، کیفری، تجاری و اداری تقسیم می‌شود (متین دفتری، ۱/۱) و هر بخش از این قوانین با توجه به اینکه از قواعد آمره[3] (انتظامات عمومی) یا مخیّره[4] (قوانین متضمّن منافع افراد) باشد (کاتوزیان، *مقدمهٔ علم حقوق*، ۹۸ ـ ۹۹)، جزء حقوق خصوصی[5] یا عمومی[6] به شمار می‌آید. بر این مبنا، قوانین مربوط به سازمان قضایی و صلاحیت ذاتی[7] دادگاهها و نیز قوانین مشتمل بر مبانی کلّی رسیدگی به دعاوی و اجرای احکام از حقوق عمومی است، و قوانین مربوط به صلاحیت نسبی[8] محاکم و پاره‌ای از عملیات اجرایی از حقوق خصوصی شمرده می‌شود (متین دفتری، ۳/۱، ۴؛ مدنی، ۴۱/۱ ـ ۴۳؛ قس: کاتوزیان، *مقدمهٔ علم حقوق*، ۴۷ ـ ۵۱، ۵۹ ـ ۶۰). از سوی دیگر، در این باب که آیا قوانین آیین دادرسی عطف به ماسبق می‌کند (قوانین شکلی[9]) یا نسبت به ماقبل اثر ندارد (قوانین ماهوی[10]) گفت و گو است؛ در این باره گفته شده: قوانین آیین دادرسی به طورکلی و قوانین مربوط به سازمان قضایی و صلاحیت محاکم بالاخص (در صورتی که در قانون تصریحی نباشد) نسبت به دعاوی طرح شده در گذشته اثر دارد، اما آن بخش از قوانین آیین دادرسی که جنبهٔ ماهوی دارد و اجرای آنها حقوق ثابته افراد را مخدوش می‌سازد، عطف به ماسبق نمی‌کند (متین دفتری، ۶/۱ ـ ۷؛ مدنی، ۴۲/۱ ـ ۴۳).

در منابع حقوقی اسلام میان حقوق عمومی و حقوق خصوصی، و میان آیین دادرسی و قوانین ماهوی تمایزی دیده نمی‌شود و در کتب فقهی، باب قضا بی‌هیچ امتیازی در ردیف سایر قواعد مدنی آمده است (لنگرودی، *تاریخ حقوق ایران*، ۱۸۲؛ کاتوزیان، *کلیات حقوق*، ۲۷۹ ـ ۲۸۰) و محاکم اسلامی به همه دعاوی، اعم از مدنی و کیفری، رسیدگی می‌کردند (لنگرودی، همان، ۱۸۳) و تنها تفاوتی که میان دعاوی می‌نهادند، براساس حق‌الله و حق‌الناس بود.

منابع آیین دادرسی در اسلام: نخستین قواعد آیین دادرسی در اسلام آیاتی از قرآن مجید است. قرآن دادرسی را بر دو اصل احقاق حق و اجتناب از هوای نفس نهاده است: «ای داوود ترا در زمین خلیفه قرار دادیم، پس میان مردم بر پایهٔ حق داوری کن و از خواهش نفس پیروی مکن» (ص /۳۸/۲۶)، و دربارهٔ داوری میان نامسلمانان فرموده است: «... هرگاه برای داوری پیش تو آیند، [اگر خواهی] میان آنان داوری کن، یا از آنان روی برگردان... اگر داوری کردی به داد داوری کن، زیرا خداوند دادگران را دوست دارد» (مائده / ۵ / ۴۲).

منبع دیگر آیین دادرسی سنّت پیامبر (ص) است. آن حضرت هنگام اعزام علی (ع) به یمن فرمود: «... هرگاه طرفین دعوی به‌دادرسی نزد تو نشستند، تا سخن هر دو را نشنوی به داوری مپرداز...» (صدوق، ۷/۳؛ ترمذی، احکام، ۱۳۳۱:۵). همچنین آن حضرت هنگامی که مُعاذبن جَبَل را به یمن فرستاد، از او پرسید: بر چه داوری می‌کنی؟ معاذ پاسخ داد: بر پایهٔ کتاب خدا؛ پیامبر پرسید: اگر حکم را در آن نیافتی چه خواهی کرد؟ معاذ گفت: بر پایهٔ سنت رسول خدا؛ پیامبر پرسید: اگر در

---

1. Bibliotheca India 2. H.S. Jarrett 3. Jus Cogens 4. Jus Dispositigum 5. Droit Public 6. Droit Privé 7. Ratione Materiae 8. Ratione Personae 9. Lois de forme 10. Lois de fonde

سنّت نیز نیافتی چه خواهی کرد؟ معاذ گفت: بنابر رأی و استنباط خود دادرسی خواهم کرد. پیامبر روش او را تایید کرد و فرمود: سپاس خدا را که فرستادهٔ پیامبرش را در آنچه خدا و پیامبر دوست دارند، موفّق ساخته است (ابوداوود، قضا، ۳۵۹۲:۷؛ ترمذی، احکام، ۱۳۲۷:۳). همچنین پیامبر سفارش کرده است که هرگاه کسی ناگزیر از داوری میان مسلمانان شد، باید در حال خشم از داوری بپرهیزد (صدوق، ۶/۳؛ شافعی، ۲۱۴/۳) و در نگاه و اشاره کردن و جای دادن به متخاصمان مساوات کند (صدوق، ۸/۳؛ متقی، ۱۰۲/۶).

همچنین در کتب حدیث به نمونه‌های بسیاری از دادرسیهای شخص پیامبر بر می‌خوریم که هریک به مثابهٔ قاعده‌ای از آیین دادرسی اسلامی است: پیشنهاد به آشتی و سازش؛ اقدام به قرعه در قضایای مشکل (ابوداوود، قضا، ۳۵۸۴:۷؛ ابن‌قیم، ۳۳۹؛ قس: حرعاملی، ۱۸۷/۱۸ به بعد)؛ اجتناب از اجرای حدود در مواردی که گریزگاهی هست؛ استفاده از تخصص کارشناسان، تفتیش، شواهد حال و اماره‌های قانونی (ابن‌قیم، ۱۰ ـ ۱۲، ۲۵۳).

علاوه بر دو منبع مذکور (قرآن و سنّت پیامبر)، نامهٔ عمر به ابوموسی اشعری (قاضی کوفه یا بصره) و فرمان علی (ع) به مالک اشتر از منابع آیین دادرسی اسلامی به شمار آمده است (مدکور، ۲۶، ۲۷؛ ساکت ۷۲ ـ ۷۳، ۸۰). با آنکه در اصالت نامهٔ عمر تردید کرده‌اند (نک: ساکت، ۷۴ ـ ۷۸)، ولی از آنجا که برخی از علمای بزرگ اسلامی اهمیت بسیار به این نامه داده و آن را مبنای تدوین آیین دادرسی دانسته‌اند (ماوردی، ۹۱؛ ابن‌خلدون، ۴۲۴/۱؛ مدکور، ۲۷)، ترجمهٔ آن آورده می‌شود:

«اما بعد، داوری فریضه‌ای است استوار و سنّتی که باید از آن پیروی کرد، پس هرگاه نزد تو به داوری آمدند. بدان که سخن گفتن از حق بی‌آنکه به اجرای آن بکوشی، سودی ندارد. با مردم چه در جای دادن برای نشستن، چه در نگاه و چهره و چه در داوری یکسان رفتار کن تا هیچ زبردستی به ستم تو دل نبندد و هیچ ناتوانی از دادگری تو ناامید نشود. مدّعی باید دلیل آورد و منکر باید سوگند یاد کند. سازش میان مسلمانان رواست، مگر سازشی که حرامی را حلال یا حلالی را حرام کند. اگر امروز در حکمی که دیروز داده‌ای اندیشیدی و دریافتی که آن حکم ناروا بوده است، نباید آن حکم ترا از بازگشت به حق باز دارد، زیرا حق مقدم به هرچیز است و بازگشت به حق بهتر از ماندن در باطل است. زنهار، زنهار، از آنچه در دلت می‌گذرد؛ که هر چه را در کتاب خدا و سنّت پیامبر نیافتی، امثال و نظایر آن را بشناس و کارها را با آن نظایر قیاس کن. برای کسی که ادّعایی دارد و دلیل اثبات حقّش در دسترس نیست، مهلتی تعیین کن، اگر بیّنه خویش به موقع عرضه کرد، به سود او حکم کن وگرنه به زیان وی حکم ده، زیرا این کار، دو دلی را بهتر می‌زداید و ابهام را روشن‌تر می‌سازد. مسلمانان برای یکدیگر گواهانی عادلند، مگر کسی که بر او حدّی جاری شده و تازیانه خورده، یا سابقهٔ گواهی دروغ داشته یا ولاء و نسب وی مورد تردید باشد. خداوند از سوگندها و دلایل در می‌گذرد [و نیازی بدانها ندارد، زیرا بر نهانهای شما آگاه است]. از بی‌شکیبی و دلتنگی و دژم شدن بر متخاصمان بپرهیز، زیرا اگر حق به جای خود نهاده شود، خداوند بدان پاداش بزرگ می‌دهد و مایهٔ نیک نامی می‌گردد، والسلام» (ماوردی، ۹۱؛ قس: ابن عبدربّه، ۷۹ ـ ۸۰؛ صدوق، ۸/۳). در این نامه و نامهٔ دیگرِ عمر (خطاب به معاویه) که آن نیز دربارهٔ آیین دادرسی است (ابن عبدربّه، ۷۸/۱)، تأثیر سفارشهای حضرت رسول (ص) آشکارا به چشم می‌خورد، حتّی برخی از بندهای این دو نامه تکرار عین کلمات پیامبر (ص) است.

اما فرمان علی (ع) به مالک اشتر، علاوه بر احتوا بر برخی قواعد آیین دادرسی، مشتمل بر نکاتی در گزینش قضات نیز هست که این نکته خود از نظر تاریخ قضاء اسلامی حائز اهمیت بسیار است. از این سند موثق آشکارا بر می‌آید که حداقل از نظر امیرالمؤمنین علی (ع) عُمّال منصوب از سوی خلیفه مجاز بوده‌اند که در قلمرو امارت خویش به نصب قاضی اقدام کنند و قهراً تأییدی است بر تفکیک دو قوّه قضائی و اجرائی، دست کم در ولایات اسلامی. ترجمه بخشی از این فرمان که مربوط به آیین دادرسی است، نقل می‌شود:

«سپس، برای دادرسی در میان مردم کسی را بر گزین که از دیدگاه تو افضل رعیّت تو باشد؛ کسی که کارها او را به تنگنا نکشاند و فشار دادخواهان او را به لجاج و ستیزه وا ندارد و در لغزشی که فرو افتاده دیر نپاید و همینکه حق را شناخت در بازگشت بدان درنگ نورزد؛ آز بر او چیره نباشد و به برداشتهای نخستین بسنده نکند و تا به ژرفا و تاریکیهای موضوع دست نیافته است، به داوری نپردازد؛ آگاه‌ترین کس در شناخت شبهات باشد و چیره‌ترین آنان بر دلایل آمارات؛ کسی که از مراجعات دادخواهان دیرتر خسته و ملول گردد؛ شکیباترین کس در تحقیق و کشف حقایق باشد و پس از روشن شدن حکم قاطع‌ترین فرد [در بیان آن]؛ از کسانی باشد که ستایش بسیار آنان را نرباید و فریب و نیرنگ از راه به درشان نبرد، [البته] این گونه کسان اندکند، [اگر چنین کسی یافتی و بر داوری گماشتی] در کار دادرسی او نیک بنگر [که چه می‌کند] و چندان بر او گشاده دست باش تا انگیزهٔ [سستی و تباهی] او زدوده شود و از مردم بی‌نیاز گردد؛ او را در نزد خود چنان پایگاهی ده که یاران نزدیکت نیز در او طمع نکنند و او از بدگویی مردم در نزد تو در امان ماند...» (*نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۵۳).

بنابراین، قواعد دادرسی اسلامی را باید در *قرآن* کریم، تفاسیر مأثور *قرآن*، کتاب القضاء یا ادب القضاء یا... مندرج در مجموعه‌های حدیث و منابع فقهی و نیز کتبی که با نامهایی مانند *ادب القاضی*، *ادب القضاء*، *طرق الحکم*،... یکسره به این موضوع پرداخته‌اند، جست و جو کرد.

آیین دادرسی در عصر پیامبر: منصب دادرسی جزئی از ریاست عامّه، و خاصّ پیامبر (ص) و جانشینان برحق اوست (طباطبائی، ۲؛ قس: ابن خلدون، ۴۲۳/۱). آیاتی مانند «نه، سوگند به پروردگارت که

ایمان نیاورند، مگر آنکه در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی، ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند.» (نساء /۶۵/۴) و «پس بر وفق آنچه خدا نازل کرده است در میانشان داوری کن...» (مائده /۴۸/۵) و «ما این کتاب را به راستی بر تو نازل کردیم تا بدان سان که خدا به تو آموخته است، میان مردم داوری کنی...» (نساء /۱۰۵/۴)، مشروعیّت اختصاص حق داوری را به پیامبر مدلّل می‌سازد.

در این عصر، چیزی که بتوان به آن عنوان سازمان قضایی داد، وجود نداشت. پیامبر که مظهر کامل قوای سه گانهٔ تشریع، قضا و اجرا بود، خود به تن خویش امر قضا را تصدّی می‌فرمود و جامعهٔ ساده و محدود آن روز مدینه نیز جز این اقتضا نمی‌کرد. روایاتی هم این واقعیت را تأیید می‌کند: ابن شهاب از سعیدبن مسیّب روایت کرده است که نه پیامبر خدا (ص) نه ابوبکر و نه عمر کسی را به عنوان قاضی برنگزیدند جز آنکه عمر در اواسط خلافت خود به یزیدبن اخت النمر گفت: برخی کارها یعنی کارهای کوچک را به جای من انجام ده (متقی، ۸۱۴/۵). ابن خلدون نیز می‌نویسد: از روزگار خلیفه دوم بود که در پی انبوهی کارها دادرسی به کسان دیگر سپرده شد (۴۲۳/۱). اما در برابر این دست روایات، به روایاتی دیگر برمی‌خوریم که پیامبر کسانی را به عنوان قاضی برگزیده است: شیخ طوسی به روایت از علی (ع) آورده است که «پیامبر مرا به عنوان قاضی به یمن فرستاد» (مبسوط، ۸۲/۸؛ قس: صدوق، ۷/۳؛ ترمذی، احکام: ۱۲۳۱/۵). همچنین گاه پیامبر در مواردی کسی را به مأموریت خاص و موقّت قضایی گسیل می‌کرد، مانند اعزام حذیفة بن الیمان برای بازدید محل و ارائهٔ گزارش دربارهٔ صحّت و سقم دعوی طرح شده (ابن عبدالبّر، ۲۲۸/۱). با فرض صحّت روایات اخیر می‌توان احتمال داد که دادرسی در شهر مدینه بر عهدهٔ شخص پیامبر و در مناطق دیگر چون یمن جزئی از وظایف نمایندگان خاص یا والیِ منصوب از سوی پیامبر بوده است، و اینان در کنار وظایفی دیگر چون تعلیم و تبلیغ یا امارت و جبایت جزیه و خراج به دادرسی نیز می‌پرداختند. مأموریت مُعاذبن جَبَل به یمن و امارت عَتّاب بن اَسید برمکه شاهد این مدعاست (مدکور، ۲۳، ۲۴؛ قس: سرخسی، ۶۷/۱۶).

علاوه براین، روایاتی در دست داریم که بیانگر تفکیک برخی از وظایف حکومتی در عصر پیامبر است: «رسول خدا (ص) عَتّاب بن اَسید را به امارت مکه گماشت و مُعاذبن جَبَل و ابوموسی اشعری را برای تعلیم قرآن و احکام دین جانشین خود ساخت» (واقدی، ۸۸۹/۳، ۹۵۹). همو می‌نویسد که «عتاب بن اسید در آن سال ــ سال هشتم ــ بی‌آنکه از سوی رسول خدا (ص) به امارت حج گماشته شده‌باشد، با مردم حج گزارد... و گفته‌اند که پیامبر خدا (ص) او را به امارت حج گماشته بود» (صص ۹۵۹ ـ ۹۶۰). این روایات می‌تواند احتمال این امر را که پیامبر کسانی را از سوی خود به عنوان قاضی در ولایات نصب کرده باشد، تقویت کند. با این حال برخی از پژوهشگران عقیده دارند که سمت دادرسی در روزگار پیامبر به هیچ رو از دیگر وظایف جدا نبود و پیامبر هیچ کس را صرفاً برای دادرسی نصب و گسیل نکرد (ساکت، ۶۶؛ قس: سرخسی، همانجا). مدکور به استناد روایتی از علی(ع) نظر اخیر را تأییدمی‌کند: پیامبر علی را که جوان بود به یمن گسیل کرد تا میان آنها داوری کند... روایت شده که دعوایی به او عرضه شد، وی گفت: میان شما دادرسی می‌کنم اگر خشنود شدید، آن دادرسی است، و گرنه شما را از یکدیگر باز می‌دارم تا به خدمت پیامبر خدا برسید و او میان شما دادرسی کند. پس چون دادرسی به پایان رسید آنان به پذیرش حکم رضایت ندادند و در ایام حج نزد پیامبر خدا آمدند... و پیامبر حکم علی را تأیید کرد و فرمود: حکم همان است که او داد.

مدکور از این روایت به دو ویژگی از آیین دادرسی در عصر پیامبر اشاره می‌کند: نخست آنکه قضا و حکومت هر دو در دست یک تن بوده، به بیان دیگر قوّهٔ اجرائیه از قوه قضائیه جدا نبوده‌است؛ و دیگر اعتراض به حکم قاضی چیزی شناخته شده و معمول بوده است و رجوع به پیامبر، پس از نپذیرفتن حکم قاضی، نه از این جهت بوده که پیامبر سمت قانون‌گذاری و اجرائی داشته، بلکه به اعتبار منصب قضای وی بوده است و این همان چیزی است که در روزگار ما مرحله پژوهشی یا استیناف خوانده می‌شود (صص ۲۲ ـ ۲۳).

امّا طرق اثبات حق در این عصر عبارت بود از : اقرار، بینه، یمین، قَسامه، فراست، قرعه و جز آن؛ و از پیامبر روایت شده است که «من مأمورم که بر ظاهر حکم کنم، خداوند است که بر نهانها ولایت دارد» (شافعی، ۲۱۵ ـ ۲۱۶؛ مدکور، ۲۲).

برخی از پژوهشگران به استناد روایاتی که دربارهٔ بازداشت متهمان و بزهکاران به فرمان پیامبر آمده، گفته‌اند که در عصر پیامبر زندان نیز وجود داشته است (ساکت، ۶۶، به نقل ازابن طلّاع قرطبی، ۴، ۵، ۶)، اما برخی دیگر عقیده دارند که «حبس» در زمان پیامبر بیش از این نبوده است که متهم را وادار می‌کردند که در مسجد یا خانه‌ای بماند و طرف دعوی او یا نایب وی از او مراقبت می‌کرد تا نتواند با مردم تماس بگیرد (مدکور، ۲۹، حاشیهٔ ۲).

عصر خلفای راشدین: در زمان ابوبکر تنها تغییری که در سازمان دادرسی نسبت به دورهٔ پیش رخ نمود، تعیین قاضی برای مدینه بود. نوشته‌اند: در دوسالی که عُمَر این منصب را به عهده داشت، به ندرت بدو مراجعه می‌شد، زیرا از یک سوی پرهیزگاری مردم و گذشت آنان نسبت به یکدیگر مانع بروز اختلاف میان آنان بود و از سوی دیگر از سختگیری عمر بیم داشتند. نکتهٔ مهم اینکه عمر در این دو سال از سوی مردم عنوان قاضی نیافت (حسن ابراهیم، ۳۳۱).

در زمان عمر، گسترش دامنهٔ فتوحات اسلامی و سنگین شدن بار حکومت موجب شد که امر قضا رسماً از حکومت و امارت تفکیک گردد و برای هر شهر کسی با عنوان قاضی گماشته شود. طبری در پایان وقایع هر سال پس از ذکر نام عمال عمر در شهرها و نواحی مهم

چون مکه، یمن، یمامه و بحرین، شام، کوفه و بصره قضات برخی از این شهرها را نیز نام می‌برد، مثلاً در پایان حوادث سال ۱۸ق / ۶۳۹م می‌نویسد: «عامل کوفه و سرزمینهای آن سعدبن ابی وقاص بود و قاضی آن ابوقُرّه» و در پایان رویدادهای سال ۲۱ ق آورده است: «عامل کوفه عمار بن یاسر بود که به اموری که پیش می‌آمد رسیدگی می‌کرد، بیت‌المال در دست عبدالله بن مسعود، خراج در دست عثمان بن حُنَیف و قضا بر عهدهٔ شُرَیح بود». ابوالدَّرداء نیز به قضای مدینه گماشته شد تا خلیفه را در این کار یاری دهد (ابن خلدون، ۴۲۳/۱). در کنار این خبرها به روایتهایی نیز برمی‌خوریم که اساساً تعیین قاضی از سوی ابوبکر و عمر را نفی می‌کند (طبری، سال ۲۳ق). احتمالاً وجود روایاتی از این دست برخی از پژوهشگران غربی را متقاعد ساخته است که تفکیک قضا از حکومت در دوره‌های بسیار بعدتر، یعنی دوره عباسیان، صورت پذیرفته است (شاخت، 191؛ متز، ۲۴۶/۱)، البته این نظر درست نیست و در جای خود بدان پاسخ داده خواهد شد (نک: همین مقاله، عصر عباسیان).

از آنجا که قضا جزئی از ولایت عامه بود (ماوردی، ۲۴)، صاحب حقیقی این سمت یعنی خلیفه می‌توانست فقط رسیدگی به بخشی از دعاوی را به دیگری تفویض کند، از این رو عمر هنگامی که افرادی را به قضا می‌گماشت، تنها دادرسی در امور مالی (حقوقی) را به آنان می‌سپرد، بدین سان امور کیفری یعنی آنچه به قصاص یا حدود مربوط می‌شد، درحوزهٔ قدرت‌خلیفه و والیان‌شهرهاباقی‌می‌ماند(مدکور،۲۶).

طرق اثبات حق دراین عصر، کتاب و سنت پیامبر خدا و همان شیوه‌هایی بود که از پیامبر آموخته بودند. عمر و عثمان علاوه بر اینها، در دادرسی و رسیدگی به قضایای مشکل با صحابه، به ویژه علی (ع)، به رایزنی می‌پرداختند (مفید، *ارشاد*، ۱۱۰، ۱۱۳؛ ابن قیم، ۶۴ ـ ۶۵؛ مدکور، ۲۸). رایزنی در دادرسی که از این عصر رخ نمود، سنتی متبوع برای قضات دوره‌های بعد شد (مدکور، ۳۰).

در این عصر قضات فاقد جایی خاص برای دادرسی و نیز فاقد کاتب و دفتر (سجل) برای ثبت احکام بودند، زیرا خود در پی صدور حکم به اجرای آن می‌پرداختند. قاضی مجاز بود که درهر جا می‌خواست به دادرسی بپردازد. برخی درخانهٔ خود و برخی در مسجد به دادرسی می‌نشستند. علی (ع) به شُرَیح توصیه کرده است که از دادرسی در خانه بپرهیزد، زیرا موجب وهن قاضی می‌گردد و سفارش می‌کند که دادرسی در مسجد عادلانه‌تر است (سرخسی، ۸۲/۱۶؛ نجفی، ۸۱/۴۰).

عصر امویان: پدیدهٔ تازه‌ای که در سازمان قضایی امویان به چشم می‌خورد، تعیین قضات شهرها توسط عمال خلیفه در مراکز ولایات است، مثلاً حجاج بن یوسف (د ۹۵ ق / ۷۱۴م) پس از دریافت استعفای شریح کس دیگری را به جای او گماشت، ولی ظاهراً این یک قاعدهٔ کلی نبود، زیرا چند تن از خلفای اموی چون عمربن عبدالعزیز و هشام خود برای مصر قاضی تعیین کردند (مدکور، ۲۹ ـ ۳۰).

قضات غالباً مجتهد بودند و ملتزم به رأیی معین نبودند، هرگاه نصی آشکار (در کتاب و سنت) یا اجماعی از گذشته نمی‌یافتند، به رأی و اجتهاد خود حکم می‌کردند و اگر با مشکلی روبه‌رو می‌شدند از فقهای حاضر در شهر یاری می‌جستند یا به خلیفه و والی رجوع می‌کردند. با این حال، قضات از استقلال قضایی برخوردار بودند و احکام آنان حتی بر والیان نافذ بود (همانجا؛ ساکت، ۸۹ ـ ۹۱).

در این عصر نمونه‌ای از ثبت احکام (= تسجیل الاحکام) ارائه شده است: سلیم بن عَتّی که از پیش از معاویه تا سال ۶۰ ق/ ۶۸۰ م قاضی مصر بود، پس از آنکه متخاصمان حکم صادر شده از سوی او را انکار کردند، بار دیگر مبادرت به صدور حکم و ثبت آن کرد؛ بدین گونه که خود حکم را نوشت و تنی چند به عنوان گواه آن را امضاء کردند (کندی، ۳۱۰). در این عصر غالباً چون گذشته جلسهٔ دادرسی در مسجد (برای مسلمانان) یا در آستانهٔ مسجد (برای اهل کتاب) برپا می‌شد (همو، ۳۵۱).

عصر عباسیان: منابع تحقیق در باب آیین دادرسی در عصر عباسیان بسیار فراوان است. علاوه بر مجموعه‌های حدیث، کتب فقهی و منابع تاریخی و ادبی و جز آن، بیش از ۴۰ کتاب فقط به نام *ادب القاضی* یا *ادب القضاء* در دست داریم که بر مبنای مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) تدوین یافته است (زحیلی، ۶۷۲ ـ ۶۷۹). اهمیت این گروه از منابع به ویژه در این است که نزدیک به سه چهارم آنها در دورهٔ عباسیان (میان سالهای ۱۳۲ ـ ۶۵۶ ق/ ۷۵۰ ـ ۱۲۵۸ م) تألیف شده است.

وسعت قلمرو حکومت، تنوع و تعدد اقوام و ملل زیر سلطه، شکوفایی فرهنگ و تمدن، اوج‌گیری فعالیتهای علمی، اقتصادی و اجتماعی، ظهور فرق و مذاهب فقهی، کلامی و فلسفی و عوامل سیاسی و مذهبی دیگر موجب گسترش سازمانهای سیاسی ـ اداری، نظامی و از آن میان قضایی در عصر عباسیان شد. آشکارترین پدیده یا دگرگونی قضایی این دوره نسبت به دوره‌های پیشین اختلاف احکام قضات بر مبنای مذهب فقهی متخاصمان بود: قضات در عراق بر پایهٔ مذهب ابوحنیفه، در شام و مغرب بر طبق مذهب مالکی، در مصر براساس مذهب شافعی دادرسی می‌کردند؛ و هرگاه متداعیان مذهبی جز مذهب رایج در شهر داشتند، قاضی شهر قاضی دیگری را که بر مذهب متخاصمان بود، به نیابت از سوی خود مامور می‌ساخت تا در آن مورد دادرسی کند (مدکور، ۳۰؛ ساکت، ۱۰۴). پدیدهٔ دیگری که در عصر عباسیان در دستگاه قضایی بار دیگر رخ می‌نماید و با توجه به آنچه در پیش (عصر امویان) گفته شد، بی‌سابقه هم نبوده است، تعیین قضات ولایات توسط خلیفه است. با این حال، برخی از پژوهشگران از این پدیده به عنوان «دگرگونی بزرگ» یاد کرده‌اند (ساکت، ۹۳) و متز در این باب نوشته است: از جمله تاثیرات قضات بر نحوهٔ مملکت‌داری عصر عباسی آن بود که قاضی از سلطهٔ والی بیرون آمد و انتصاب او یا مستقیماً توسط خلیفه صورت می‌گرفت یا دست کم منوط

به تایید وتصویب او بود (ص ۲۴۵)، و می‌افزاید که منصور نخستین خلیفه‌ای است که از جانب خود قاضی بر شهرها گماشت (همو، ۲۴۶). سند متز در این مورد *تاریخ یعقوبی* است، و به استناد همین سخن (در حاشیهٔ ص ۲۴۶) انتصاب قضات را از سوی خلفای نخستین اسلام «حکایاتی ساختگی» دانسته است و بالاتر از آن دستورالعملهای عمر را نیز به قاضیان جعلی می‌شمارد. اگر سند متز فقط یعقوبی باشد ـــ که چنین می‌نماید ـــ به نظر می‌رسد دچار خبط ناشی از بی‌دقتی شده باشد، زیرا وی این جمله از یعقوبی را دیده و اخذ کرده: «وکان منصور اول من ولّی القضاة الامصار من قبله» (۳۸۹/۲) و دنبالهٔ آن، یعنی این جمله را رها کرده است: «وکان یولّیهم اصحاب المَعاوِن» (همانجا). از این سند به هیچ‌رو این مطلب برنمی‌آید که پیش از منصور قضاتی از سوی دستگاه خلافت به شهرها (امصار) گسیل نمی‌شدند، بلکه برعکس صراحت دارد که این قضات را «اصحاب معاون» تعیین می‌کردند. پس بهرحال، چه بر پایهٔ منابع دیگر که پیش از این بدانها اشاره شد، چه به استناد همین سخن یعقوبی، در دوره خلفای راشدین و اموی گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم قضاتی برای شهرها (امصار) تعیین می‌شده‌اندو در این صورت صدور دستورالعملهایی نیز برای آنان غیرمعقول نمی‌نماید.

اما دگرگونی واقعیِ بـزرگی که درعصر عباسیان پدید آمد، منصب و عنوان تازهٔ «قاضی القضاة» بود که می‌توان آن را مأخوذ از سازمانهای اداری ساسانیان دانست. برخی این اصطلاح تازه را برابر «موبد موبدان» (محیط، ۵۹۶) و برخی دیگر ترجمهٔ «داذور داذوران» یا «شهر داذور» دانسته‌اند (ساکت، ۹۷؛ نک: کریستن‌سن، ۳۲۱، ۳۲۲). نخستین قاضی القضاة (رئیس قضات) قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری (د ۱۸۲ ق/ ۷۹۸ م)، شاگرد برجستهٔ ابوحنیفه و نویسندهٔ کتاب *الخراج* بود که از سوی هارون الرشید بدین منصب گماشته شد. با این نهاد تازه، یک مقام جدید روحانی ـ اداری پدید آمد که می‌توانست قضات را در سراسر ممالک اسلامی از تاثیر عوامل متنفذ سیاسی ـ اجرائی دور سازد، و قضات شهرها به اتکای حمایت این مقامِ دستگاهِ خلافت قادر بودند با استقلال به دادرسی بپردازند. برخی از کسانی که بدین منصب رسیدند، حتی در برابر خواستهای خلیفهٔ وقت مقاومت کردند و بر مبنای کتاب و سنت حکم دادند، مانند محمدبن حسن شیبانی که چند بار برخلاف خواست هارون‌الرشید رأی داد (محیط، ۵۹۷).

تا نیمه‌های قرن ۴ ق/ ۱۰ م قاضی القضاة منصوب از سوی عباسیان، از بغداد بر سراسر جهان اسلام سیطرهٔ قضایی داشت، و با آنکه از ۳۵۸ ق/ ۹۶۹ م مصر به دست فاطمیان افتاد تا ۳۷۴ ق/ ۹۸۴ م (روزگار عزیز فاطمی) همچنان ابوطاهر قاضی منصوب از بغداد به دادرسی ادامه داد. در این تاریخ علی بن نعمان حَیّون از سوی عزیز قاضی القضاة قاهره، مصر، سوریه، حرمین شریف و مغرب شد. نخستین کس که در مصر رسماً عنوان قاضی القضاة را در احکامش (۳۹۰ ق/ ۹۹۹ م) به کار برد، حسین بن علی بن نعمان حَیّون بود (ابن حجر، ۵۹۷). اگرچه عنوان قاضی القضاة در اندلس، سالها پس از برچیده شدن دستگاه خلافت امویانِ غرب و تقریباً از اوایل سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م به چشم می‌خورد، ولی این بخش از جهان اسلام از سالهای ۱۴۰ ق / ۷۵۸ م (از زمان عبدالرحمن داخل) خود دارای منصبی در قضا با نام «قاضی الجماعه» بوده است، ونوشته‌اند که قاضی الجماعهٔ قُرطُبه مانند قاضی القضاة بغداد نصب قضات شهرها و نظارت بر کار آنان را برعهده داشته است (همو، ۱۰۳). بالاخره با جدا شدن سرزمینهایی دیگر در شرق وغرب از سلطهٔ مرکزی خلافت، هر ناحیه قاضی القضاتی خاص خود یافت (مدکور، ۳۱).

سمت قاضی القضاتی در بغداد اندک اندک گسترش یافت و به سازمانی به نام «دیوان قاضی القضاة» بدل شد. اعضای غیرقضایی این دیوان عبارت بودند از:

۱. دربان (= حاجب، بوّاب): وی مأمور نظم و ترتیب دیوان بود و وظیفه داشت که نام و مشخصات و سبب مراجعه ارباب رجوع (برای دیدار خصوصی، ادای شهادت، طرح دعوی) را به اطلاع قاضی برساند تا قاضی متناسب با نوع کاری که دارند با آنها برخورد و رفتار کند و موجبات سوء تفاهم و بدگمانی پیش نیاید. در باب کراهت یا استحباب گماشتن دربان میان فقها اختلاف است. ولی غالباً رأی به استحباب و لزُوم آن داده‌اند. و برای متصدی این سمت سه شرطِ لازم (عدالت. عفت و امانت) و پنج شرطِ مستحب برشمرده‌اند (ابن ابی الدم، ۵۹ ـ ۶۱؛ علاّمه، ۱۸۳/۲؛ قس: طوسی، *مبسوط*، ۸۷/۸).

۲. نایب قاضی: او کسی بود که توسط قاضی یا خلیفه یا قاضی القضاة انتخاب می‌شد و در غیاب قاضی بر مسند قضا می‌نشست؛ شاید بتوان او را در ردیف قاضی علی البدل امروز دانست. برخی به وی «خلیفهٔ قاضی» نیز گفته‌اند (ابن ابی الدم، ۵۲، ۵۴؛ جعفری، *تاریخ حقوق ایران*، ۱۸۱؛ ساکت، ۱۰۸).

۳. کاتب: وی توسط قاضی یا والی تعیین می‌شد و وظیفهٔ او ثبت و ضبط اسناد و مدارک دعوی بود و می‌بایست از بین افراد فاضل و امین و خوش خط و ربط و احیاناً فقیه انتخاب شود. کارش معادل کار منشی و بایگان امروزی بود (نک: غزالی، ۲۴۰/۲؛ ابن ابی الدم، ۶۳).

۴. عوان (اعوان): وی مأمور احضار و ابلاغ و اجراء دادگاه بود و از میان افراد متدیّن و امین و بی‌طمع و مورد اعتماد انتخاب می‌شد، گاه به اینان وکیل قاضی نیز گفته می‌شد (ابن ابی الدم، ۶۳؛ قس: محیط، ۷۳۵ ـ ۷۳۶).

۵. جِلواز: برخی منابع از عضو دیگری به نام جلواز یاد کرده و نوشته‌اند که وی در صدر اسلام عامل اجرای اوامر قاضی و ناظم مجلس قضا بوده است (محیط، ۷۳۵؛ قس: دربان، عوان).

۶. امین قاضی: وظیفهٔ او سرپرستی بیت‌المال و صندوق امانات بود. او نیز بایست از میان افراد امین انتخاب شود (محیط، ۷۳۶؛ نک: محقق، ۷۳/۴).

۷. شهود یا عدول: آنان کسانی بودند که نزد قاضی به عدالت شناخته شده بودند و در موارد لزوم ادای شهادت می‌کردند (ابن ابی الدم، ۶۶؛ محیط، ۳۶).

۸. مُزَکّیان یا معدِّلان: آنان کسانی بودند که قاضی را نسبت به عدالت شهود مطمئن می‌ساختند (علامّه، ۱۸۴/۲؛ ابن ابی الدم، ۱۰۳ - ۱۰۹؛ محیط، ۸۰۹).

۹. مترجمان: اینان مأمور ترجمهٔ گفتار متخاصمان و شهودی بودند که زبان عربی نمی‌دانستند. به عقیدهٔ پاره‌ای از فقها چون کار آنها نوعی شهادت بود به اعتبار معنی کلمه «بیّنه» باید دو نفر باشند (غزالی، ۲۴۰/۲؛ ابن ابی الدم، ۶۶ - ۶۸).

۱۰. مُسمِعان: آنان کسانی بودند که هر گاه قاضی ناشنوا بود، سخنان اصحاب دعوی را به گوش قاضی می‌رساندند. آنان نیز به اعتقاد بعضی از فقهاء باید دو نفر باشند (خنجی، ۱۴۴)، ولی ابن ابی‌الدم عقیده دارد که تعداد شرط نیست، مگرآنکه متخاصمان هر دو ناشنوا باشند (ص ۶۸؛ غزالی، همانجا).

۱۱. وکیل: وی مأمور عرض و اقامهٔ شهود و ارائه بیّنه بود و گاه برخی از اینان به سبب بی‌تقوایی و علل دیگر موجب وحشت و نفرت مردم از مراجعه به دستگاه قضا می‌شدند (محیط، ۷۳۶).

اما سازمان قضایی و نیز دامنهٔ قدرت قضات در این دورهٔ طولانی و سراسر قلمرو خلافت یکسان نبوده است. گاه وظیفهٔ آنان منحصر به حل و فصل اختلافات مالی (مدنی) میان متداعیان بود و گاه همه وظایف مربوط به سه نهاد مهم دیوان مَظالِم، حِسبه و شُرْطه (هـ م) در اختیار آنان نهاده می‌شد (ابن خلدون، ۴۲۵/۱ - ۴۲۷). همچنین برخی از قضات در حوزهٔ قضایی خویش دست به اقداماتی می‌زدند که سازمان قضایی موجود را دگرگون می‌ساخت. ابتکارات ابوسعید عبدالسلام بن سعید بن حبیب تنوخی، ملقب به سَحنون (۱۶۰ - ۲۴۰ق/ ۷۷۷ - ۸۵۴م) قاضی قیروان انقلابی در نظام قضایی افریقیّه (تونس) پدید آورد. وی که در سال ۲۳۴ ق از سوی خلیفهٔ عباسی به دادرسی قیروان گماشته شد، سازمان قضایی را به ۳ بخش تقسیم کرد و صلاحیت رسیدگی هر بخش را بدین شرح مشخص ساخت:

۱. دایرهٔ قضای فوری: صلاحیت این دایره رسیدگی به دعاوی حقوقی کمتر از ۲۰ دینار بود، و مسئولیت آن به قضاتی داده می‌شد که از مسائل بازرگانی و عرف جاری در معاملات مطلع باشند. این دایره هم دادگاه ثابت داشت، هم دادگاه سیّار.

۲. دایره قضای بلدی (ولایت حِسبه): حدود صلاحیت این دایره دقیقاً همان وظایف ولایت حسبه (هـ م) بود.

۳. دایره قضای عالی (دادگاه قاضی القضاة): صلاحیت این دایره رسیدگی به‌جنحه و جنایت و همه اموری بود که در صلاحیت دادگاههای پیشین نبود.

علاوه بر این، سحنون در زمینهٔ نحوهٔ تسجیل احکام، احضار کتبی، جلب متهمان، حکم غیابی، جداول ثبت نوبت مراجعهٔ متخاصمان، چگونگی توزیع سپرده‌ها و امانات و بالاخره تنظیم مستمری اعضای سازمان قضایی و هزینه‌های دادرسی، شیوه‌هایی تازه ارائه کرد (بلاغی، ۱۳۷ - ۱۴۰).

شروط، صفات و وظایف قاضی: فقها و محدثان در کتب قضا روایاتی نقل کرده‌اند که مبیّن شرایط صلاحیت قضات و چگونگی دادرسی و رسیدگی به دعاوی است و با اینکه در غالب مسائل با هم اتفاق‌نظر دارند، گاه برخی اختلافات در بعضی مسائل میان آنان دیده می‌شود. فی‌المثل فقهای شیعه در مورد شرایط قاضی، بلوغ، عقل، ایمان، عدالت، طهارت مولد، اجتهاد، علم، ذکورت، توانایی، کتابت، بینایی و حافظه را لازم می‌دانند (نجفی، ۱۲/۴۰، ۲۱)، حال آنکه فقهای حنفی شرط ذکورت را لازم نمی‌دانند (طوسی، *الخلاف*، ۵۹۰/۲). همچنین در مورد شرط اجتهاد نیز اختلاف نظر وجود دارد (ابن قدامه، ۳۸۳/۱۱؛ علم الهدی، ۱۹۵ به بعد). فقها آداب قضا را به مستحب، مکروه، واجب و حرام تقسیم کرده‌اند:

الف ـ آداب مستحب:

۱. قاضی باید وقت حضور خود را در دادگاه به طریقی مطمئن به اطلاع مردم برساند و دادگاه را در فضایی وسیع به صورت علنی تشکیل دهد تا دسترسی به او برای همه مردم آسان باشد (طوسی، مبسوط، ۸۶/۸؛ غزالی، ۲۴۰/۲؛ ابن ابی الدم، ۵۷ - ۵۸).

۲. قبل از هر چیز باید از حال زندانیان و سبب زندانی شدن آنان آگاه گردد، و با احضار مدعیانِ زندانیان نسبت به آزادی یا ادامهٔ حبس آنان تصمیم بگیرد (ابن ابی الدم، ۷۲ - ۷۷؛ محقق، ۷۳/۴؛ غزالی، ۲۳۹/۲).

۳. رسیدگی به وضع یتیمان و نظارت بر اعمال سرپرستان آنان تا بر یتیمان ستمی نرود و در صورتی که از سرپرستان خیانتی ملاحظه شود، آنان را معزول سازند (ابن ابی الدم، ۷۷؛ محقق، همانجا).

۴. رسیدگی به وضع امنای قاضیِ پیشین و برکنار ساختن آنان در صورتی که مرتکب خیانت شده باشند (محقق، همانجا).

۵. هنگام دادرسی با علما مشورت کند تا در صدور حکم دچار لغزش نگردد (محقق، ۷۴/۴؛ قس: ابن ابی الدم، ۶۴ - ۶۵).

۶. ترغیب متخاصمان به سازش قبل از صدور حکم (شهید اول، ۷۵/۳).

ب ـ آداب مکروه:

۱. قضاوت در حال غضب یا حالات مشابه دیگر نظیر گرسنگی و تشنگی و غم و شادی و درد و امثال آن مکروه است (محقق، ۷۴/۴؛ غزالی، ۲۴۰/۲).

۲. بر قاضی مکروه است که حین قضاوت خود را عبوس نشان دهد، چه ممکن است طرفین نتوانند در این حالت بیان سخن کنند، و نیز مکروه است که بیش از اندازه گشاده رو باشد، زیرا منجر به تجرّی طرفین می‌شود (محقق، ۷۵/۴؛ قس: سرخسی، ۷۷/۱۶).

۳. بر قاضی مکروه است که شاهدی را که دارای بصیرت و ایمان

قوی است به رنج و مشقت اندازد، یعنی در استعلام خصوصیات واقعه‌ای که به آن شهادت داده است، بیش از حد پرسش نماید (محقق، ۷۷/۴ ـ ۷۸).

ج ـ آداب واجب:

۱. قاضی باید در سلام گفتن و نشستن و سخن گفتن و توجه به طرفین دعوی رعایت مساوات را بنماید و به اظهارات طرفین یکسان گوش دهد و در صدور حکم، عدالت را رعایت کند (سرخسی، ۷۶/۱۶ ـ ۷۷؛ علامه، ۱۸۳/۲؛ ابن ابی الدم، ۸۳).

۲. قاضی باید در آغاز اظهارات مُدَّعی را گوش کند و اگر مُدَّعیٰ عَلَیْه اظهارات مُدَّعیٰ را با بیانی ادعایی قطع کند، نباید به ادعای او توجه کند، مگر اینکه مُدَّعیٰ عَلَیْه جواب مُدَّعی را بدهد و پاسخ او منتهی به صدور حکم شود (ابن ادریس، ۱۹۲).

د ـ آداب حرام:

۱. قاضی نباید به یکی از متخاصمان مطلبی القاء کند که موجب غلبهٔ او بر طرف دیگر گردد (محقق، ۷۸/۴).

۲. قاضی مجاز نیست در حق‌الناس مانع اقرار اصحاب دعوی شود، ولی در حق‌الله این کار جایز است (همانجا).

۳. قاضی نباید شاهدی را که در ادای شهادت تردید دارد، تشویق به ادای شهادت کند و نیز نباید هنگام ادای شهادت در سخنان شهود دخالت کند و او را در بیان شهادت به امری که متضمن نفع یا ضرر یکی از طرفین است، هدایت کند (همانجا؛ سرخسی، ۸۷/۱۶).

علاوه بر آدابی که قسمتی از آن بیان گردید، برای اقامهٔ دعوی و استمـاع آن نیـز شرایطی عنوان کرده‌اند که بعضی از آنها به شرح زیر است:

۱. مُدَّعی باید بالغ، عاقل و رشید باشد. دعوی صغیر و مجنون مسموع نیست، مگر اینکه به وسیلهٔ ولی یا وصی یا قیّم آنان اقامه شده باشد. همچنین دعوی غیر رشید در صورتی که مربوط به امور مالی او باشد، مسموع نخواهد بود، ولی اقامهٔ دعوی از طرف افراد غیر رشید در اموری که متضمن تصرف در اموال و حقوق مالی او نباشد، بلا اشکال است.

۲. مُدَّعی باید در دعوایی که مطرح می‌کند، ذی‌نفع باشد یا از طرف ذی‌نفع وکالت یا ولایت یا قیمومت یا وصایت داشته باشد.

۳. مدعی باید در دعوائی که مطرح می‌کند، جازم باشد؛ دعاوی مبنی بر فرض و گمان قابل استماع نیست.

۴. مُدَّعیٰ‌بِه باید از نظر شرعی قابل تملک باشد. بنابراین دعاوی مربوط به خمر و آلات و ادوات قمار و مانند آنها مسموع نخواهد بود (نجفی، ۳۷۶/۴۰ ـ ۳۷۷؛ سنگلجی، ۵۵ ـ ۶۰).

ادلّهٔ اثبات دعوی: در این دوره از تاریخ دادرسی در قلمرو خلافت، ادلهٔ فقهی اثبات دعوی عبارت است از اقرار، علم قاضی، شهادت، سوگند و سوگند همراه با شهادت. این ادله میان دعاوی مدنی و کیفری مشترک است، اما ادلهٔ خاص دعاوی کیفری عبارت است از قَسامه و لِعان (جعفری، *تاریخ حقوق ایران*، ۱۹۴، ۲۰۸؛ مدکور، ۷۴-۷۶، به نقل از ابن قیّم).

الف ـ ادلهٔ مشترک:

۱. اقرار: اقرار عبارت است از اِخبار به حقی برای غیر و برزیان خود، مشروط براینکه مُقِرّ بالغ، عاقل، قاصد و مختار باشد. اقرار سفیه در امور مالی خود مسموع نیست (حلبی، ۴۳۳-۴۳۴). انکار پس از اقرار مؤثر نمی‌گردد، ولی تفسیر آن گرچه به صورت منفصل از اقرار صورت گیرد، جایز است. در آیین دادرسی اسلام اقرار چه در امور مدنی و چه در امور جزایی قابل تجزیه نیست. تعداد دفعات اقرار در امور کیفری، برخلاف امور مدنی بنابر نوع جرم ارتکابی متفاوت است، برخی جرائم با یک بار اقرار، گروهی با دو بار و برخی دیگر با ۴ بار اقرار اثبات می‌گردد (جعفری، همان ۱۹۵،۲۰۵-۲۰۶؛ مغنیه، ۲۳۶).

۲. علم قاضی: هرگاه قاضی از حقیقت دعوی آگاه باشد، نیازی به شنیدن دلایل دیگر (اقرار، شهادت و سوگند) ندارد. علم قاضی علاوه بر آنکه ارزش اثباتی دارد، بر سایر ادله نیز مقدم است، اما اگر قاضی فاقد اطلاع از حقیقت دعوی باشد شرعاً مکلف است بر دلایل دیگر اثبات دعوی اتکا کند و در پذیرفتن این دلایل ناگزیر از پیروی قواعد شرع است و فقها در باب عمل قاضی به علم خود نظراتی گوناگون دارند که مشهور همان بود که آمد (نجفی، ۸۶/۴۰-۹۲؛ جعفری، تاریخ حقوق، ۱۹۸؛ سنگلجی، ۴۳-۴۶).

۳. شهادت: گواهی (بینه) مانند اقرار در دعوی و خارج از دعوی ارزش اثباتی دارد. گواه باید بالغ، عاقل، مسلمان، مؤمن و عادل باشد. برخلاف اقرار، اصل در شهادت تعدد است، یعنی شهادت دو مرد پذیرفته می‌شود (شهادت دو مرد را اصطلاحاً بینه گویند). در مواردی می‌توان شهادت را نپذیرفت (حلبی، ۴۳۵-۴۴۱؛ مفید، مقنعه، ۱۱۲؛ جعفری، همان، ۱۹۶-۱۹۸).

۴. سوگند: سوگند باید به لفظ جلاله (الله) یا یکی از صفات مختّصهٔ خدای تعالی ادا شود. اگر کسی به غیر اسم خدا سوگند یاد کند، نظیر سوگند به کتب آسمانی و اماکن متبرکه و به پیامبران و ائمهٔ معصومین (ع)، سوگند او منشأ اثر نخواهد بود. ضمناً باید توجه داشت که به مصداق «البَیِّنَةُ عَلَی المُدَّعی والیَمینُ عَلیٰ مَنْ اَنْکَر» اقامهٔ دلیل به عهده مدعی واتیان سوگند با انکارکننده است، مگر در موارد خاص که اتیان سوگند با مدعی است (حلبی، ۴۴۲-۴۴۳؛ ابن ابی الدم، ۲۲۰-۲۲۵).

ب ـ ادلهٔ خاص دعاوی کیفری:

۱. قَسامه: هرگاه کسی کشته شود و وَلیِّ دَمْ علیه متهم دلیلی نداشته باشد، باید خود و ۴۹ تن از بستگانش (جمعاً ۵۰ تن) سوگند یاد کنند که متهم مرتکب قتل شده است. این عمل (۵۰ سوگند برای اثبات قتل) را قسامه گویند. قسامه در قتل شبه عمد و خطائی ۲۵ سوگند است. اگر تعداد بستگان مُدّعی (وَلیّ دَم) به حد نصاب (۵۰ یا ۲۵ تن)

نرسد، سوگندهای لازم یکسان میان آنان تقسیم خواهد شد. اگر مدعی و بستگانش از قسامه خودداری کنند، متهم و بستگانش سوگند خواهند خورد، اگر متهم و بستگانش از قسامه خودداری کنند، حکم علیه متهم صادر خواهد شد (جعفری، تاریخ حقوق، ۲۰۹؛ ساکت، ۲۴۷-۲۴۹).

۲. لِعان: هرگاه زوج، زوجهٔ خویش را به زنا قَذْف کند و بیّنه‌ای نیز دردست نداشته باشد، باید لعان عملی گردد. لعان ده سوگند است با صیغهٔ خاص خود که زوج و زوجه هرکدام پنج بار با تشریفات ویژه باید ادا کنند (جعفری، همان، ۲۱۰).

چگونگی طرح دعوی: هرگاه کسی علیه دیگری اقامهٔ دعوی کند، ممکن است سه حالت پیش آید: مُدّعیٰ عَلَیه یا اقرار می‌کند یا انکار و یا سکوت (نجفی، ۱۵۹/۴۰).

الف ـ اقرار: اگر مُدّعیٰ عَلَیه طبق ضوابط شرعی اقرار کند، دعوی ثابت می‌شود و قاضی ملزم به صدور حکم می‌شود و مُدّعیٰ عَلَیه ملزم به رعایت آن است. در نظام فقه اسلامی مُدّعی می‌تواند پس از اقرارِ مُدّعیٰ‌عَلَیه از قاضی درخواست کند که اقرار به صورت کتبی درآید و پس از تأیید به وی تسلیم شود. اگر هویّت طرفین برای قاضی روشن باشد، قاضی صورت جلسه‌ای حاکی از اقرار تنظیم و به مدعی تسلیم می‌کند و الاّ بدواً از طریق شهود عادل هویّت آنان را احراز می‌کند و سپس اقدام به تنظیم صورت جلسه خواهد کرد (نک: همو، ۱۵۹، ۱۶۳).

ب ـ انکار: اگر مُدّعیٰ عَلَیه منکرِ ادعایِ مدعی شود، مدعی باید برای اثبات ادعای خود شهود اقامه کند. اگر شهود نزد قاضی معروف نباشند، باید کسانی‌که مورد اعتماد او باشند، به عدالت شهود گواهی دهند (نک: مُعَدِّل و مُزَکّی در همین مقاله). قاضی پس از استماع شهادت شهود به تقاضای مدعی مبادرت به صدور رأی می‌کند. تعداد شهود لازم در هر دعوی برحسب نوع دعوی متفاوت است. گاه برای اثبات دعوی باید چهار شاهد گواهی دهند، مانند دعوی زنا و لواط؛ گاه با دو شاهد موضوع ثابت می‌شود، مانند دعوی سرقت و شرب خمر؛ گاه می‌توان دعوی را با شهادت مرد و زن باهم اثبات کرد، مانند دعوی ولادت و وصیّت به مال؛ و گاهی هم با یک مرد و دو زن یا با دو مرد دعوی اثبات می‌شود، مانند دعوی اموال و دیون. در دعاویی که با شهادت دو مرد یا یک مرد و دوزن ثابت می‌گردد، اگر مدعی فقط یک شاهد مرد داشته باشد، می‌تواند با ادای سوگند از قاضی درخواست صدور حکم کند (بعضی از فقها تمام دعاوی مربوط به حق‌الناس را مشمول حکم این گروه از دعاوی به شمار می‌آورند)، اما اگر مدعی شاهدی نداشته باشد، قاضی به او تذکر می‌دهد که می‌تواند مُدّعیٰ عَلَیه را قسم دهد. بدون درخواست مدعی سوگند مُدّعیٰ عَلَیه فاقد اثر خواهد بود، و قاضی نمی‌تواند بدون درخواست مدعی، به مُدّعیٰ عَلَیه تکلیف سوگند کند. اگر مدعی دلیل نداشته باشد و از مُدّعیٰ عَلَیه درخواست کند که بر برائت ذمه خود یا ردّ دعوی او سوگند یاد کند، چنانچه مُدّعیٰ عَلَیه درخواست او را بپذیرد و سوگند یاد کند، دعوی ساقط می‌شود و مدعی حق تجدید آن را ولو با اقامهٔ شهود ندارد. در این مورد اگر مُدّعیٰ عَلَیه سوگند را به مدعی رد کند، یعنی از مدعی بخواهد که او سوگند یاد کند، و او سوگند یاد نماید، حقش ثابت می‌شود، ولی اگر مدعی سوگند یاد نکند، دعوی او ساقط می‌شود. اگر مُدّعیٰ عَلَیه سوگند را نکول کند، در این صورت سوگند به مدعی رد می‌شود و پس از سوگند مدعی، حکم به نفع او صادر خواهد شد. بعضی از فقها صرف نکول مُدّعیٰ عَلَیه را موجب صدور حکم به نفع مدعی می‌دانند (نجفی، ۱۶۹/۴۰-۱۹۰).

ج ـ سکوت: اگر مُدّعیٰ عَلَیه در قبال دعوی مدعی، نه اقرار کند و نه انکار بلکه سکوت کند یا صریحاً اظهار کند که پاسخ نمی‌دهد، قاضی او را ملزم به ادای پاسخ می‌کند. در صورتیکه ازپاسخ دادن امتناع ورزد، قاضی می‌تواند او را حبس کند یا سکوت را در حکم نکول بداند و به کیفیت مذکور در بحث نکول عمل نماید (نجفی، ۲۰۷/۴۰-۲۱۱).

دادرسی غیابی: رسیدگی قاضی ممکن است با حضور مُدّعیٰ عَلَیه باشد و یا در غیاب او. در حق الله حضور متهم برای رسیدگی ضروری است و در مواردی که موضوع دعوی واجد هر دو جنبه، یعنی حق الله و حق الناس باشد، از لحاظ حق الناس می‌توان غیابی به دعوی رسیدگی کرد و حکم صادر نمود، ولی رسیدگی به جنبه حق الله آن تا حضور متهم، به تأخیر خواهد افتاد. رسیدگی به سرقت از این قبیل است.

اگر مُدّعیٰ عَلَیه در سفر نباشد یا به لحاظ عذر موجه دیگر نظیر بیماری از حضور در دادگاه معذور نباشد، دادگاه به او اطلاع خواهد داد که جهت رسیدگی در دادگاه حاضر شود. در این صورت اگر در دادگاه حاضر نشود، جلب خواهد شد.

در مورد احکام غیابی مَحکومٌ عَلَیه به حجت خود باقی است، لذا اگر حکم صادر شده را نپذیرد، می‌تواند به آن اعتراض کند و دلایل خود را دائر بر برائت ذمه یا جَرْح شهود مُدّعی ابراز کند،به هرحال غیابی بودن حکم مانع از اجرای آن نخواهد شد (نجفی، ۲۲۰/۴۰-۲۲۴).

حکم حضوری لازم الاجراست؛اگر محکومٌ عَلَیه آن را اجرا نکرد، به درخواست غریم زندانی می‌شود، و در صورتی که محکومٌ به مالی باشد و محکومٌ عَلَیه مدعی إعسار باشد، قاضی به إعسار او رسیدگی می‌کند، اگر اعسارش ثابت شود، نسبت به اجرای حکم تا زمان ملائت به او مهلت داده می‌شود (نجفی، ۱۶۴/۴۰).

مآخذ: ابن ابی‌الدم، شهاب‌الدین ابراهیم، *ادب القضاء*، به کوشش محمد مصطفی الزحیلی، دمشق، ۱۹۷۵م؛ ابن ادریس، ابوعبدالله محمد، *السرائر*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن حجر عسقلانی، *رفع‌الاصرعن قضاة مصر*، ملحق کتاب *الولاة و کتاب القضاء* کندی، به کوشش ر. گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ابن عابدین، محمد امین، *ردالمحتار علی الدر المختار*، دارالطباعة العامرة، ۱۲۵۷ق، ۴۱۱/۴؛ ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن قدامه، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن قیم، ابوعبدالله محمد، *الطرق الحکمیه*، به کوشش محمد محیی الدین و احمد عبدالحلیم، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابو داوود، سلیمان بن الاشعث، سنن، داراحیاء السنة النبویة؛ بروجردی، محمد، «اصول محاکمات حقوقی»، مجموعهٔ حقوقی، س ۱، شمـ۱،

صص ۳ ـ ۵؛ بلاغی، صدرالدین، عدالت و قضاء در اسلام، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ ترمذی، ابوعیسی محمد، سنن، استانبول، ۱۹۸۱ م؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، تاریخ حقوق ایران، تهران، معرفت؛ همو، دائرة المعارف علوم انسانی، تهران، گنج دانش؛ حرعاملی، محمد، وسائل الشیعة، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ حسن ابراهیم حسن و علی ابراهیم حسن، النظم الاسلامیة، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۰ ق؛ خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ زحیلی، محمد مصطفی، فهارس ادب القضاء ابن ابی الدّم؛ ساکت، محمد حسین، نهاد دادرسی در اسلام، مشهد، ۱۳۶۵ ش؛ سرخسی، شمس‌الدین، المبسوط، استانبول، ۱۹۸۳ م؛ سنگلجی، محمد، آیین دادرسی در اسلام، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ شافعی، محمدبن ادریس، الأُمّ، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ شایگان، سیدعلی، حقوق مدنی ایران، تهران، ۱۳۱۴؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیة، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ صدوق، محمدبن علی، من لایحضره الفقیه، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طباطبائی، سیدمحمد کاظم، عروة الوثقی، نجف، ۱۳۴۲ ق، ج۳؛ طبری، محمدبن جریر، تاریخ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ طوسی، ابوجعفر محمد، تهذیب، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ همو، المبسوط، به کوشش محمد باقر بهبهانی، مکتبة المرتضویه، ۱۳۵۱ ش؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، تحریر الاحکام، ۱۳۱۴ ق؛ علم الهدی، علی بن حسین، «الانتصار»، جوامع الفقهیه، قم، ۱۴۰۴ق؛ غزالی، محمد، الوجیز، بیروت، ۱۹۷۹م؛ کاتوزیان، ناصر، کلیات حقوق، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ همو، مقدمهٔ علم حقوق، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ کریستن‌سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ کندی، ابوعمر یوسف، کتاب الولاة و کتاب القضاة، به کوشش ر. گست، بیروت، ۱۹۰۸؛ ماوردی، ابوالحسن علی، الاحکام السلطانیه، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ متز، آدم، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ متقی الهندی، علی، کنزالعمال، به کوشش بکری حیانی و صفوت السقا، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ متین دفتری، احمد، آئین دادرسی مدنی، تهران، ۱۳۴۹؛ محقق حلی، نجم‌الدین جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ محیط طباطبائی، سید محمد، «دادگستری در ایران از انقراض ساسانی تا ابتدای مشروطیت»، وحید، س ۴، شم ۷ ـ ۹، تیر ـ شهریور ۱۳۴۶؛ مدکور، محمد سلام، القضاء فی الاسلام، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ مدنی، سید جلال الدین، آئین دادرسی مدنی، تهران، ۱۹۷۸ م؛ مشرفه، عطیه مصطفی، القضاء فی الاسلام، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ مغنیه، محمد جواد، اصول الاثبات فی الفقه الجعفری، بیروت، ۱۹۶۴؛ مفید، محمدبن نعمان، الارشاد، بیروت، ۱۹۷۹؛ همو، المقنعة، قم، مکتبة الداوری؛ نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، به کوشش محمود القوچانی، بیروت، ۱۹۸۱؛ نسائی، احمد بن علی، سنن، استانبول، ۱۹۸۱م؛ نهج‌البلاغه، به کوشش صبحی الصالح، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ واقدی، محمدبن عمر، کتاب المغازی، به کوشش مارسدن جونس، لندن، ۱۹۶۶م ؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London, 1953.

سیدمصطفی محقق داماد

آیینِ سُخَنوَری، کتابی دربارهٔ سخنوری و فن خطابه و شیوه‌های آن همراه با گزیده‌ای از خطابه‌های سخنوران مشهور جهان به زبان پارسی، نوشتهٔ سیاستمدار و دانشمند معاصر ایران، محمد علی فروغی (۱۲۵۶ ـ ۱۳۲۱ ش). این کتاب در ۲ جلد است: جلد نخستین در ۴ مقاله است و مؤلف در آن به بیان کلیاتی دربارهٔ فن خطابه و مراحل و اقسام و شرایط آن پرداخته است. نویسنده در این جلد، سخنوری را به مشاوره‌ای یا سیاسی، مشاجره‌ای یا قضایی، نمایشی یا تشریفاتی، علمی و منبری تقسیم کرده و دربارهٔ هر یک از این اقسام و چگونگی آن به تفصیل سخن گفته است. سه قسم اول اقسامی است که در کتاب خطابهٔ ارسطو و آثار پیروان او دربارهٔ آنها بحث شده و قسم چهارم (علمی) و پنجم (منبری) را او خود بر این اقسام افزوده است. وی با احاطه‌ای که بر آثار ادبی و فلسفی اروپایی، اسلامی و ایرانی داشته،به خوبی از عهدهٔ تبیین نظریات خود بر آمده و در مواردی نیز برای توضیح مقاصد خود از اشعار سرایندگان پارسی زبان دلیل و شاهد آورده است.

موضوع جلد دوم تاریخ سخنوری در اروپاست. نویسنده بحث خود را از بررسی سخنوری در یونان قدیم آغاز کرده و پس از شرحی دربارهٔ سخنوری در روم قدیم و در میان آبای مسیحی، رشتهٔ بحث را به اروپای قرون وسطی و جدید کشانده است و در ذیل هر فصل نمونه‌هایی از خطابه‌های سخنوران مشهور تاریخ اروپا، همچون دموستنس،[1] سیسرون،[2] بوسوئه،[3] فنلون[4] و چند تن دیگر از خطیبان مغرب زمین افزوده است. *آیین سخنوری* در موضوع خود یکی از کتابهای سودمند زبان پارسی است و خواننده را با سیر و تحول این فن در اروپا آشنا می‌کند، ولی در فصول مربوط به فن سخنوری در اروپای جدید تقریباً تنها از سخنوران فرانسه گفت و گو کرده و از کشورهای دیگر مغرب زمین ذکری به میان نیاورده است. دربارهٔ سخنوران ملتهای شرقی و اسلامی نیز جز اشاراتی کوتاه چیزی در این کتاب دیده نمی‌شود و نویسنده خود بدین کمبود معترف است (۲۶۱/۲). نثر کتاب همانند سایر آثار محمدعلی فروغی، فصیح و روشن است و از نمونه‌های خوب فارسی نویسی جدید و معاصر به شمار می‌رود.

جلد اول این کتاب در ۱۳۱۶ ش به سرمایهٔ وزارت معارف وقت و جلد دوّم در ۱۳۱۸ ش در تهران به چاپ رسیده و پس از آن نیز چند بار دیگر در تهران تجدید چاپ شده است.

مآخذ: فروغی، محمدعلی، آیین سخنوری، تهران، ۱۳۱۶ ـ ۱۳۱۸ ش.

سید علی آل داود

آیینِ عالَمْشاهی، تاریخی است به زبان فارسی، شامل بخشی از وقایع تاریخ هند در سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م، تألیف غلام علی خان پسر روشن الدّوله بهکهاری‌خان بهادر رستم جنگ (غلام علی خان، ۱۸). نام اصلی کتاب شاه عالم نامه است و به عنوانهای آیین عالمشاهی، تاریخ عالمشاهی، تاریخ عالمنامه و شرفنامه (اته، 160,268) نیز خوانده شده است.

نویسنده منشی شاهزاده میرزا جوان بخت جهاندار شاه بود که در شعبان ۱۲۰۳ ق / مه ۱۷۸۹م در بنارس در گذشت. غلام علی خان پس از مرگ وی به لکهنو رفت (استوری، I/624,640؛ ریو، I/278-279) و در ۱۲۲۱ ق / ۱۸۰۶م در گذشت (قاموس الاعلام). آیین عالمشاهی به نثری متکلّف و آمیخته به نظم نوشته شده است. عمدهٔ وقایع یاد شده در

1. Demosthenes 2. Ciceron 3. Bossuet 4. Fénelon

این کتاب در فاصلهٔ ۱۱۶۷ ـ ۱۲۰۳ ق / ۱۷۵۴ ـ ۱۷۸۹م، یعنی از هنگام برکناری احمدشاه تا اواسط سلطنت شاه عالم روی داده است.

این کتاب در دو بخش تنظیم شده است: بخش نخست پس از مقدمه‌ای کوتاه، با سلطنت عالمگیر دوم (۱۱۶۷ ـ ۱۱۷۳ ق / ۱۷۵۴ ـ ۱۷۶۰م) شروع می‌شود و با جلوس شاه عالم در دهلی (جمادی الاول ۱۱۷۳ ق / دسامبر ۱۷۶۰م) پایان می‌پذیرد. بخش دوم از شورش ضابطه خان و لشکرکشی او به دهلی آغاز می‌شود و باگرفتارآمدن شاه عالم به دست غلام قادر و کور شدن وی در ۱۲۰۳ ق / ۱۷۸۹م پایان می‌پذیرد. (اته، I/160؛ ریو، I/282).

در نسخ خطی این کتاب، گاه در چگونگی فصل بندی و کمی و بیشی مطالب، مختصر تفاوتهایی دیده می‌شود. کامل‌ترین آنها، یکی از دو نسخهٔ کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیاست که افزون بر مطالب یاد شده، در انتهای بخش نخست، فصلی در باب زنان و فرزندان شاه عالم، و در آغاز بخش دوم اشعاری در ستایش او، و در پایان همین بخش، پیوستی در باب شقاوتهای غلام قادرخان، دستگیری وی و استقرار مجدّد سلطنت شاه عالم در ربیع الاول ۱۲۰۳ ق / دسامبر ۱۷۸۸م و نیز کشته شدن غلام قادر در جمادی الثانی ۱۲۰۳ ق / مارس ۱۷۸۹م آمده است. از ویژگیهای مهم این کتاب، نقل نامه‌ای است که نویسنده از طرف شاهزادهٔ جوان بخت خطاب به جرج سوم پادشاه انگلستان نوشته است (ریو، همانجا).

آیین عالمشاهی با عنوان *شاه عالم نامه* در سالهای ۱۹۱۲ ـ ۱۹۱۴ م در دو بخش در کلکته به چاپ رسیده است، اما نسخهٔ چاپی شامل تمامی مطالب کتاب نیست و تنها به ذکر وقایع تا سالهای ۱۱۷۵ ق / ۱۷۶۱م می‌پردازد (استوری، I/641). چند سال پس از اتمام تألیف *آیین عالمشاهی*، نویسنده، کتابی مستقل به عنوان *مقدمهٔ شاه عالم نامه* تألیف کرد که وقایع دوران جانشینان اورنگ زیب را تا پایان سلطنت عالمگیر دوم (۱۰۶۸ ـ ۱۱۷۳ ق / ۱۶۵۸ ـ ۱۷۶۰م) شامل است (ریو، I/278 - 279). بیش‌تر مطالب آیین عالمشاهی در کتاب «تاریخ سلطنت شاه عالم» اثر کلنل فرانکلین[1] که معاصر غلام علی خان بوده، به انگلیسی نقل شده است.

مآخذ: غلام علی خان، شاه عالم نامه (در تاریخ هند)، کلکته، ۱۹۱۴؛ قاموس الاعلام، ذیل غلام علی؛ منزوی، خطی، ۴۵۷۱/۶ ـ ۴۵۷۲؛ نیز:
Ethe, H., *Catalogue of the persian Manuscripts in the Library of India Office*, Vols. I and II, london, 1903; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Vol. I, London, 1966; Storey, C. A., *Persian Literature, A Bio-Bibliographical Survey*, Vol. I. London, 1958.
بخش ادبیات

آیین‌نامه، در زبان پهلوی آیین نامَگ یا ایوین نامگ، عنوان کتابها و رسالاتی به زبان پهلوی دربارهٔ آداب و رسوم دربار، مراتب و مقامات بزرگان دولت و نمایندگان طبقات اجتماعی، قواعد و رسوم بازیها و سرگرمیها، آداب جنگ، آیینهای برگزاری جشنهای ایرانی مانند نوروز و مهرگان و موضوعات دینی، همراه با ذکر اسطوره‌ها، داستانها، لطیفه‌ها و سخنان حکمت‌آمیز. هیچ یک از این آیین‌نامه‌ها به تمامی برجای نمانده است، اما بعضی از آنها که جنبهٔ غیردینی داشته، در قرون اولیهٔ اسلامی به عربی ترجمه شده است. یکی از انگیزه‌های مهم در ترجمهٔ آنها این بوده است که فرمانروایان اسلامی، به ویژه خلفای عباسی، که در تقلید از رسوم حکومتی و درباری ساسانی می‌کوشیدند، بتوانند از آنها بهره گیرند.

مشهورترین این آثار آیین‌نامه‌ای بوده است که مسعودی از آن با عنوان «کتاب الرسوم» یاد می‌کند و آن را کتاب بزرگی می‌شمارد که «گاهنامه» (جدول مناصب دولتی دورهٔ ساسانی) را نیز دربرداشته و شمار صفحات آن ۱۰۰۰ برگ بوده و به گفتهٔ وی نسخهٔ کامل آن در اختیار موبدان و بزرگان قرار داشته است (ص ۱۰۴). ظاهراً همین اثر بوده که به گفتهٔ ابن‌ندیم آن را عبدالله بن مقفّع به عربی ترجمه کرده است (ص ۱۳۲). این کتاب که اصل پهلوی و ترجمهٔ عربی آن از میان رفته، به ویژه در نظر مؤلفان کتابهای تاریخ و ادب دوران اسلامی دارای اهمیت بسیار بوده است. ابن ندیم آن را بلافاصله پس از «خدای نامه» یاد کرده است (همو، ۱۳۲، ۳۶۴). احتمال می‌رود که این «آیین نامه» نیز همانند «خدای نامه» ترجمه‌ها و تحریرهای مختلف به عربی داشته است. ابن قتیبه در *عیون الاخبار* قطعاتی از ترجمهٔ عربی آیین‌نامه‌ای را نقل کرده، اما به تحقیق نمی‌دانیم که آیا این قطعات منقول از ترجمهٔ ابن مقفع است یا اینکه خود او یا دیگری آنها را ترجمه کرده است، زیرا در هیچ یک از این قطعات که با جملهٔ «در آیین خواندم» «قَرَأْتُ فی الآیین» آغاز می‌شود، ذکری از مترجم نشده است. این قطعات چنینند: دربارهٔ آیین جنگ و حیله‌های آن (آداب‌الحرب و مکایدها) (۱۱۲/۱ ـ ۱۱۵)؛ دربارهٔ تیراندازی (فی مبحث آداب الفروسة) (۱۳۳/۱)؛ دربارهٔ چوگان بازی (الضرب بالصُّولجان) (همانجا)؛ درباره تطیّر (زیر عنوان فی العیافة) (۱۵۱/۱)؛ دربارهٔ آیین غذاخوردن (۲۲۱/۳، ۲۷۸)؛ نقل قولی از یکی از شاهان ایرانی مشتمل بر سه جملهٔ حکمت آمیز (۸/۱)؛ عبارتی دربارهٔ داوری (۶۲/۱) و قطعه‌ای دربارهٔ چگونگی انتخاب خوابگاه شاه و شرایط آن (۳۱۲/۱). «آیین نامهٔ» کوتاهی نیز به عربی دربارهٔ اردشیر ساسانی (آیین لأردشیر) در دست است که در آن گفته‌های منسوب به این پادشاه دربارهٔ آداب و رسومی که اجرای آنها به ویژه برای طبقهٔ اشراف ساسانی لازم بوده، همراه با سخنان پندآمیز، یادشده است (گرینیاسکی، 102 - 91). ثعالبی نیز از «کتاب الآیین» مطلب کوتاهی را دربارهٔ درجات اجتماعی مردم در دوران شاهان ایرانی از جمشید تا انوشروان نقل کرده است (ص ۱۴ ـ ۱۵) بیرونی دوبار به «کتاب الآیین» اشاره کرده است: یکی در مورد وجود مومیا در خزاین

1. W. Franklin, *The History of the Reign of Shah - Aulum*, London, 1798.

پادشاهان ساسانی و دیگری در توصیف مارمهره (کتاب الجماهر، ۲۰۴، ۲۰۷).

افزون بر آیین نامهٔ بزرگی که مسعودی از آن نام برده و شاید همان باشد که ابن مقفع آن را ترجمه کرده بوده، ابن ندیم از آیین‌نامه‌های دیگری نیز نام می‌برد، مانند «کتاب آیین تیراندازی از بهرام گور یا بهرام چوبین» (کتاب آیین الرمی لبهرام جور و قیل لبهرام جوبین)، و «آیین چوگان‌بازی» (آیین الضرب بالصوالج للفرس) (ص ۳۷۶).

بسیاری از مطالبی که در کتابهای عربیِ نخستین سده‌های اسلامی مخصوصاً کتابهای ادب، تاریخ و جغرافیا دربارهٔ آداب ایرانیان به ویژه رسوم زمان ساسانی آمده، به احتمال از این آیین‌نامه‌ها حذف شده است. از آن جمله است مطالبی که دربارهٔ رسوم درباری نوروز و مهرگان و دیگر جشنهای ایرانی در کتابهایی مانند *المحاسن و الاضداد* منسوب به جاحظ (صص ۳۵۹ به بعد)، *الآثار الباقیة* (صص ۲۱۵ به بعد) و نیز *ساقطات* (صص ۸۳ به بعد) از بیرونی (در مأخذ اخیر بیرونی کلمهٔ «آیین» را عیناً به کار برده است)، *عجائب المخلوقات* قزوینی (صص ۷۹ به بعد)، *نوروزنامهٔ* منسوب به خیام و جز آن آمده است، و نیز چنین است مطالبی که دربارهٔ رسوم ساسانی، در کتابهایی مانند *کتاب التاج* منسوب به جاحظ، *کتاب التاج* (ترجمهٔ ابن مقفع) درسیرت انوشروان (گرینیاسکی، 110-103)، *فارسنامهٔ* ابن‌بلخی (مثلاً مطلب مربوط به جایگاه هر یک از درباریان در هنگام باریابی، ص ۹۷)، *قابوسنامه* و *سیاست‌نامه* و جز آن یاد شده است.

در کتابهای پهلوی نیز اشاراتی به آیین‌نامه‌ها شده است. از جمله در رسالهٔ *گزارش شطرنج* (*متون پهلوی*، ص ۱۲۰، بند ۳۸) از آیین نامه‌ای نام برده شده که شامل قواعد بازی شطرنج بوده است. همچنین می‌توان رساله‌ای را که دربارهٔ چگونگی نامه‌نویسی است و در *متون پهلوی* (صص ۱۳۲ ـ ۱۴۰) چاپ شده، از جملهٔ آیین‌نامه‌ها به شمار آورد. در کتاب سوم دینکرد (ص ۱۴۵، س ۱۶) به باب «تعلیم» از کتاب «آیین نامه» تألیف آذر فَرَنْبَغ فَرُّخْزادان، نخستین مؤلف کتاب دینکرد، اشاره شده است. از منتخبی از همین «باب تعلیم» که کتاب چهارم دینکرد را تشکیل می‌دهد، معلوم می‌گردد که این آیین‌نامه تماماً مربوط به اصول عقاید و آداب و رسوم دین زردشتیان بوده و با آیین‌نامه‌هایی که پیش‌تر یاد شد، تفاوت داشته است.

مآخذ: ابن بلخی، *فارسنامه*، به کوشش گ. لسترنج و رینولد نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون‌الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵؛ ابن ندیم، *الفهرست*، متن عربی، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اینوسترانتسف، کنستانتین، *تحقیقاتی دربارهٔ ساسانیان*، ترجمهٔ کاظم کاظم زاده، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۴۸، ۷۴؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ همو، *ساقطات الآثار الباقیة*، به کوشش یوهان فوک، برلین، ۱۹۵۲م؛ همو، *کتاب الجماهر فی معرفة الجواهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *غرر اخبار ملوک الفرس*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *کتاب التاج*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۹۱۴م، صص ۱۰۳ ـ ۱۱۰؛ همو، *المحاسن والاضداد*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۸م؛ دادستان دینیگ (به زبان پهلوی؛ مجموعهٔ K$_{3}$51) کپنهاگ، ۱۹۴۴م؛ دینکرد (به زبان پهلوی)، به کوشش مدن، بمبئی، ۱۹۱۱م؛ قزوینی، زکریابن محمد، *عجائب المخلوقات*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، ویسبادن، ۱۹۶۷م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش، صص ۸۰، ۹۱، ۲۴۳، ۳۴۰، ۴۲۴، ۴۳۹؛ *متون پهلوی*، به کوشش جاماسب آسانا، بمبئی، ۱۹۱۳م؛ محمدی، محمد، «آیین نامه»، *الدراسات الادبیة*، س ۱، شم ۲ ـ ۳، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م، صص ۱۱ ـ ۱۲،۱۵ ـ ۳۹؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۹۶؛ نیز:
Grignaschi, "Qelques spécimens de la littérature sassanides",JA, 1966,PP.91-128.
احمد تفضلی

آیینهٔ اِسْکَنْدَری، داستانی منظوم در قالب مثنوی به بحر متقارب محذوف یا مقصور، به زبان فارسی، سرودهٔ امیرخسرو دهلوی (۶۵۱ ـ ۷۲۵ق/۱۲۵۳ ـ ۱۳۲۴م). این داستان یکی از پنج منظومه‌ای است که امیرخسرو به پیروی از خمسه یا پنج گنج نظامی ساخته است. *آیینهٔ اسکندری* در این مجموعه که آن نیز به پنج گنج معروف است، در برابر *اسکندرنامهٔ* خمسهٔ نظامی جای دارد و به نام علاء الدین محمدشاه سروده شده است. این مثنوی به گفتهٔ خود شاعر در ۶۹۹ق/۱۳۰۰م به پایان رسیده است:

در این دم که پایان این شکر است　　ز تاریخ هفتصد یکی کمتر است

امیرخسرو در دنباله این بیت، به تعداد ابیات مثنوی خود (۴٬۴۵۰ بیت) اشاره کرده است:

گر آری همه بیتش اندر عدد　　چهار الف و پنجه شد و چهار صد

(ص ۳۰۷).

اما آنچه در نسخه‌ها دیده می‌شود، اندکی کمتر از این مقدار است. کهن‌ترین نسخه (نسخهٔ انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان ازبکستان، تاشکند، شم ۲۱۷۹)، ۴٬۳۷۲ بیت دارد و نسخهٔ مجلس شورا (شم ۹۲۵) ۴٬۲۳۵ بیت و متن انتقادی مسکو، ۴٬۴۱۶ بیت.

کثرت شگفت آور نسخه‌های پنج گنج امیرخسرو، و از آن جمله، *آیینهٔ اسکندری* (۳۱ نسخه در شوروی، ۴۱ نسخهٔ دیگر در *فهرست* خطی منزوی، ۴/۲۶۱۹) دلالت بر آن دارد که این منظومه‌ها، با آنکه از لحاظ ویژگیهای ادبی و متانت و بلندی اشعار به پای خمسهٔ نظامی نمی‌رسند (قس: شبلی نعمانی، ۷۷/۲)، در میان فارسی زبانان، خاصه مردم شبه قارهٔ هند، اقبالی تمام یافته بوده است.

کهن‌ترین نسخه‌ای که از این کتاب می‌شناسیم، متعلق به سی‌سال پس از درگذشت شاعر (۲۴ صفر ۷۵۶ق/۱۱مارس ۱۳۵۵م) است که در تاشکند محفوظ است (جمال میرسیدوف، ۲۷، مقدمه). کاتب این نسخه شخصی است به نام محمدبن محمد ملقب به شمس‌الحافظ شیرازی که برخی وی را همان حافظ، شاعر بلندپایه دانسته‌اند (نک: مجتبائی، ۴۹ ـ ۶۹).

آیینهٔ اسکندری، همراه با چهارمثنوی دیگر پنج‌گنج نخست در بمبئی، در ۱۳۳۰ ق/۱۹۱۲به چاپ رسید. سپس همان متن، در۱۳۳۶ق /۱۹۱۷م توسط دانشگاه علیگره انتشار یافت و سرانجام جمال میرسیدوف، با استناد بر۳۰ نسخه به تصحیح و چاپ کتاب پرداخت

(نک‍: مأخذ همین مقاله).

قهرمان مثنوی *آینهٔ اسکندری*، اگر چه از یونان خروج کرده و جهان متمدن آن روزگار را گشوده است، با اسکندر تاریخی یکی نیست. او همان قهرمانی است که در افسانه‌های کهن فارسی ظهور کرده است و به نام اسکندر ذوالقرنین «پسر داراب بن بهمن بن اسفندیار، نوادهٔ لهراسب» شهرت یافته است. برخی او را با کورش هخامنشی یکی دانسته‌اند (نک‍: باستانی، هجده به بعد). اصل این داستان که به کالیستنس منسوب است، گویا در عصر ساسانی از یونانی به پهلوی و بعد از پهلوی به سریانی و عاقبت به عربی برگردانده شده است. آنچه منبع منظومهٔ نظامی و شاید هم روایت امیرخسرو بوده، کتاب *اسکندرنامهٔ* کهنی است که ظاهراً میان سده‌های ۵ و ۶ ق/۱۱ و ۱۲م تحریر یافته است (بهار، ۱۲۸/۲؛ افشار، ۹ ـ ۳۶). اسکندر در این داستان مردی پارسا و خردمند است که پس از فتح جهان، به آب حیات دست می‌یابد و به مقام پیامبری می‌رسد.

با اینهمه، روایت *آیینهٔ اسکندری* با روایات دیگر تفاوت اساسی دارد، زیرا امیر خسرو جانب داستانسرایی را یک باره فرو نهاده و کتاب خود را به جنبه‌های اخلاقی و اندرزهای حکیمانه منحصر کرده است. به همین سبب است که حکایت خروج اسکندر از یونان، فتح اصطخر، یمن، مکه، عدن، چین، ختن، ساختن شهر سمرقند، فتح بلاد خزر و بلغار و روس، رفتن به ظلمات، بستن سد آهنین در مقابل یأجوج و مأجوج و بازگشت به یونان (سفر اول) همه در سی ـ چهل بیت تلخیص شده است. در عوض هرگاه که شاعر موضوعی را برای بیان حکمتی مناسب یافته، به تفصیل بدان پرداخته است. از برخی از مطالب این منظومه، چون عزیمت اسکندر سوی دیولاخ یأجوج و مأجوج و سدبستن، ذکر مصنوعاتی که اسکندر به الهام الهی و قوت طبیعی اختراع کرد، قصهٔ اسطرلاب و آیینهٔ اسکندری، مردمی نمودن اسکندر در عین عشرت طلبی، پیداست که این مرد خردمند، با تصوراتی که دربارهٔ حکیمان بزرگ یونان در اندیشه‌ها بوده، بستگی داشته است. ازین نوع است بخشی که زیر عنوان «روان کردن اسکندر کوه بی‌سنگ را در سنگلاخ کوه به طلب گوهر افلاطون» آمده است. داستان، با «آرام یافتن دوران اسکندر از شربت واپسین، و سرباززدن اسکندروس که پسر او بود از افسر سری» پایان می‌پذیرد.

افزون بر این، تمثیلهای متعددی از نوعی که در اندرزنامه‌ها دیده می‌شود، در لابه‌لای داستانها گنجانیده شده است. بسیاری از این داستانها و تمثیلها که در *اسکندرنامه‌های* معروف و از جمله منظومهٔ نظامی موجود نیست، یا از منابع دیگری گرفته شده، و یا ساختهٔ خود شاعر است. اما به هر صورت این امر عمدی بوده است و امیرخسرو خود در شرح تدوین مثنوی گوید: «گرد کردن این دُری چند که از سلک نظامی یتیم مانده بود»، یا:

ز دانا هر آن در که ناسفته ماند فشانم به نوعی که دانم فشاند

عناوینی که امیرخسرو برای داستانها و تمثیلها برگزیده نیز بسیار تازه و غریب است. برخی عنوانها به سه چهار سطر بالغ می‌شود و نثری که در آنها به کار رفته، بسیار ثقیل، گاه مسجع و آکنده از واژه‌های غریب عربی است.

مآخذ: افشار، ایرج، مقدمهٔ *اسکندرنامه*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، مقدمهٔ *ذوالقرنین یا کورش کبیر* ابوالکلام آزاد، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جمال میرسیدوف، مقدمهٔ *آیینهٔ اسکندری* امیرخسرو دهلوی، مسکو، ۱۹۷۷م؛ شبلی نعمانی، *شعرالعجم*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «خسرو و حافظ»، *آینده*، س ۱۱، شم ۱ ـ ۳، فروردین ـ خرداد ۱۳۶۴ ش؛ مشار، *چاپی فارسی*، ۲۰/۱۱ ـ ۲۱؛ معین، محمد، «امیرخسرو دهلوی»، *مهر*، س ۸، شم ۳، خرداد ۱۳۳۹ ش، صص ۱۷۳، ۱۷۴؛ منزوی، *خطی*، ۲۶۱۹/۴ ـ ۲۶۲۲.

آذرتاش آذرنوش

آیینهٔ جَهانْ نُما وَ طِلِسْمِ گَنْجْ گُشا، کتابی عرفانی به زبان فارسی نوشتهٔ ابوسعید بن مجتبی یمانی یا یحیی یمنی که به نام صدر اعظم فخر الاسلام احمد خالدی نوشته شده است. کتاب نثری آمیخته به نظم دارد و موضوع اصلی آن عبارت است از بیان حقیقت انسان و اسرار و بدایع آفرینش وی، تا آینه‌ای باشد که هر کس در آن می‌نگرد، شناسای خود گردد و از خودشناسی به خداشناسی برسد. این رساله دارای ۱۱ باب است. مؤلف در ضمن مطالب کتاب، از عطّار و نجم‌الدین دایه نام می‌برد و از رسالهٔ *صفیر سیمرغ* شیخ اشراق حکایتی نقل می‌کند. تاریخ تألیف کتاب و زمان زندگی نویسندهٔ آن به درستی دانسته نیست، ولی آوردن اشعاری از عطار نشان می‌دهد که باید پس از سدهٔ ۷ ق/۱۳م نوشته شده باشد. چون نویسنده در دیباچهٔ کتاب گفته «مسکن من یَمَن است و به ولایت قیروان درآمده»، آقا بزرگ تهرانی نتیجه گرفته است که رساله در شهر قیروان نوشته شده است، ولی چنین می‌نماید که دو کلمهٔ «یمن» و «قیروان» نشان دهندهٔ منطقهٔ خاص جغرافیایی نیست، بلکه مؤلف آنها را به صورت رمز در همان معنایی به کار برده است که شیخ اشراق در آثار خود به کار می‌برد، یعنی «یمن» عالم معنی و جهان علوی است و «قیروان» جهان ظلمت و عالم سفلی؛ زیرا از یک سو هدف اصلی کتاب، یادآوری هبوط نفس از جهان مشرق انوار (یمن) به دیار مغرب (قیروان) است؛ از دیگر سو، استناد نویسنده به رسالهٔ *صفیر سیمرغ* شیخ اشراق این نکته را تأیید می‌کند. از این اثر نسخه‌هایی خطی در دارالکتب قاهره، کتابخانهٔ گنج بخش پاکستان، شهر دوشنبه جمهوری تاجیکستان و شورای ملی (سابق) موجود است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۵۱/۱؛ شورا، *خطی*، ۳/۲۱، ۴؛ طرازی، نصرالله، *فهرس المخطوطات الفارسیة*، قاهره، ۴/۱؛ گنج بخش، *خطی*، ۴۵۰/۲، ۴۵۱؛ مرکزی و مرکز اسناد، *خطی*، ۸۷/۹ ـ ۸۸؛ منزوی، *خطی*، ۲ (۱) / ۷۲۵.

صمد موحد

آیینهٔ حِکْمَت، کتابی فلسفی و کلامی به زبان فارسی نوشتهٔ میرزاحسن لاهیجی قمی (د ۱۱۲۱ ق / ۱۷۰۹ م) پسر ملاعبدالرزاق لاهیجی قمی (د ۱۰۷۲ ق / ۱۶۶۲ م). وی این کتاب را در باب آشتی

دادن میان حکمت و شریعت و بیان یگانگی آن دو، ظاهراً در ۱۰۷۰ ق / ۱۶۶۰ م نوشته است. بسیاری از متفکران و حکمای بزرگ اسلامی مانند ابوسلیمان منطقی سجستانی (د ح ۳۷۵ ق / ۹۸۵ م) و ابوحیان توحیدی (د پس از ۴۰۰ ق / ۱۰۰۹ م) به امکان آشتی میان حکمت و شریعت شدیداً اعتراض داشتند و می‌گفتند: نمی‌توان میان حکمت ایمانی که مقتبس از وحی الهی است، با فلسفهٔ یونانی که مولود ذهن محدود انسانی است، جمع کرد. این دو دانشمند و بسیاری دیگر، از اخوان الصّفا که در رسایل خود به پیوند میان شریعت و حکمت معتقد بوده‌اند، انتقاد می‌کردند (ابوحیّان توحیدی، ۲۲/۲ ـ ۲۳)، ولی پیش از اخوان الصفا، فارابی در رسالهٔ *الجمع بین‌رأیی الحکیمین* و پس از آنان، ابن‌رشد اندلسی (د ۵۹۵ ق / ۱۱۹۸ م) در کتاب *فصل المقال* مانند نویسندهٔ *آیینهٔ حکمت* کوشیده‌اند ثابت کنند که میان دین و فلسفه اختلافی نیست، و آنچه در این باب به نظر می‌رسد، اغلب قابل اعتنا نیست.

آیینهٔ حکمت سه باب دارد: بابِ اول در سه فصل و شامل تعریف حکمت و بیان فضیلتِ آن است، باب دوم ده فصل دارد و مفصل‌ترین ابواب کتاب است که مؤلّف در آن مسائل عمدهٔ مورد اختلاف متشرّعین و حکما را یاد کرده و به حلّ آنها کوشیده است، بابِ سوم در دو فصل و شامل مدح و ستایش حکیمان و فضل حکمت است. مؤلف در این کتاب می‌گوید که به زبان عربی نیز کتابی به نام *ألفة الفُرقة* دربارهٔ همین موضوع نوشته است.

نویسنده در مقدمهٔ کتاب پس از ذکر مطالبی دربارهٔ بی‌پایگی نزاع میان حکما و متشرّعین، فلسفه و دین را مؤیّد یکدیگر می‌خواند و آنگاه به ستایش «معلّم اول و دانای یونان ارسطو» و شرح تقسیمات او می‌پردازد، و هر یک از اقسام حکمت را با آیات قرآن مجید و احادیث پیامبر اکرم (ص) تطبیق می‌کند و بدین سان نشان می‌دهد که میان دین و فلسفه نزاعی نیست و سخن حق نیز یکی بیش نه.

نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانهٔ ملی (تهران)، مدرسهٔ صدر (اصفهان)، آستان قدس رضوی، مدرسهٔ نوّاب (مشهد)، شورای ملی (سابق)، مرکزی دانشگاه تهران و دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی (تهران) موجود است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۵۲/۱؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزّین، بیروت، ۱۹۵۳ م؛ الهیات تهران، خطی، ص ۱۹۳؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۳۳/۵؛ شورا، خطی، ۸۶۲/۱۰ ـ ۸۶۳؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۳۶۱/۴ ـ ۳۶۳؛ مرکزی، خطی، ۹۱۸/۹؛ مشهد ۲، خطی، ۵۶۶/۲؛ ملی، خطی، ۴۴۳/۴ ـ ۴۴۴؛ منزوی، خطی، ۷۲۵/۲ ـ ۷۲۶.

علی اصغر حلبی

آیینهٔ سِکَنْدَری، کتابی تاریخی به زبان فارسی نوشتهٔ میرزا عبدالحسین خان معروف به آقاخان کرمانی (۱۲۷۰ ـ ۱۳۱۴ق / ۱۸۵۴ ـ ۱۸۹۶م). این کتاب در پی یک دوره تاریخ‌نویسی درباری، از کتب تاریخی درخور توجّه ایران در سدهٔ اخیر به شمار می‌رود. میرزا آقاخان نوشتن این کتاب را ظاهراً پس از ۱۳۰۷ق / ۱۸۹۰م (تا احتمالاً ۱۳۰۹ و ۱۳۱۰ق / ۱۸۹۲ و ۱۸۹۳م) آغاز کرده، اما چاپ آن چنانکه در نخستین صفحهٔ کتاب آمده، پس از مرگ وی یعنی در اواخر عهد مظفرالدین شاه قاجار آغاز شده است. چاپ کتاب به همت میرزا محمودخان علاءالملک انجام پذیرفت و او همان کسی است که در سمت سفارت ایران در عثمانی، در وادار ساختن حکومت این کشور به تسلیم کردن میرزا آقاخان و دو یارش خبیرالملک و شیخ احمد روحی به دولت ایران، سعی بسیار کرد. مصحح کتاب، میرزا جهانگیر خان شیرازی (صور اسرافیل) است که در جمادی‌الاول ۱۳۲۶ق / ژوئن ۱۹۰۸م به دست مأموران محمد علی شاه در باغ شاه اعدام گردید. در این کتاب که مؤلف می‌خواهد در طی آن «احوال ملک دارا» را «عرضه دارد»، تاریخ ایران به ۴ عصر عمومی بدین شرح تقسیم شده است: ۱. عصر خرافات و اساطیر، شامل احوال آبادیان و پهلوانان به شیوهٔ داستان و افسانه؛ ۲. عصر تاریکی، یعنی اوقات مشکوکه، مانند عصر آجامیان و پیشدادیان؛ ۳. عصر شفق‌آمیز، یعنی اوقات مظنون مانند احوال کیانیان و اشکانیان؛ ۴. عصر منورات، یعنی اوقات معلوم به نحو اولی. به گفتهٔ نویسنده، مجموعهٔ ۳ جلد این کتاب مشتمل است بر یک دیباچه و ۱۲ گفتار و یک خاتمه. قصد مؤلف آن بود که رویدادهای تاریخ ایران را از دورانهای اساطیری تا عصر قاجار به رشتهٔ تحریر درآورد، اما وی در عمر کوتاه خود مجال به پایان بردن این کار را نیافت. کتابی که اکنون در دست است تنها تا زمان انقراض سلسلهٔ ساسانی و ظهور اسلام را دربرمی‌گیرد. میرزا آقاخان نخستین پژوهشگر ایرانی در دورهٔ معاصر است که تاریخ ایران را به شیوه‌ای نسبتاً علمی بررسی کرده است. گرچه کمبودها و برداشتهای نادرستی در *آیینهٔ سکندری* به چشم می‌خورد، اما این کتاب در برخی قسمتها هنوز دارای اعتبار علمی است. وی سالها پیش از مشیرالدولهٔ پیرنیا از «ایران باستان» براساس مدارک تاریخی سخن گفته و از ۴ گونه اسناد به عنوان «منشأ تاریخ ایران» بهره گرفته است. وی این اسناد را چنین می‌شناساند: ۱. آثار عتیقه و پارشمنهایی[1] که از نقش و نگار عمارات قدیم و حفریات کشف شده، مانند آثار پرس‌پولیس، شوش، همدان، بابل، نینوا و جز آن؛ ۲. افسانه‌هایی که از قدیم زبان‌زد عوام و دهاقین و اهل رساتیق بوده و داستان‌سرایان پدر بر پدر شنوده و سروده‌اند؛ ۳. تواریخ یونانیان و کلدانیان و مغاربه که در قدیم‌الایام نوشته‌اند، مانند تاریخ هرودت یونانی و فیروز (بروسس) کلدانی و گزنفن و کتزیاس. همچنین در ضمن تواریخ بابل و نینوا و لیدی و مصر و سوریه به استطراد از ایران در آنجا ذکری رفته است؛ ۴. الفاظ قدیم و اصطلاحات موجود در داستانهای مشهور که تغییر صورت داده‌اند، اما پس از بررسی و پژوهش، از میان آنها معارفی چند بیرون می‌آید که ذهن را به پاره‌ای رویدادهای تاریخی رهنمون می‌گردد. *آیینهٔ سکندری*

1. Parchemin

در تحلیل خود از تاریخ کهن ایران زمین، از دانشهای باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی در حد امکانات آن زمان سود جسته، و مؤلفات گذشتگان، اعم از مورّخان یونانی و اسلامی را بررسی کرده و در پژوهشهای خود از آثار خاورشناسان و تاریخ‌شناسان مغرب زمین مانند ریچاردسون، گیبون، مونتسکیو و سر جان ملکم نیز متأثر شده است. یافته‌های نوین باستان‌شناسی و دیگر رشته‌های تاریخی و اجتماعی، بسیاری از تحلیلها و برداشتهای کتاب را دگرگون کرده است، اما با توجه به زمان تألیف، اهمیت *آیینهٔ سکندری* را نباید از نظر دور داشت و پاره‌ای خطاهای زبان‌شناسی کتاب، از قبیل دعوی همسانی واژهٔ «تاریخ» و «تاریک» و جز آن، نباید به ارزش آن از دیدگاه فن تاریخ‌نویسی خدشه وارد سازد. *آیینهٔ سکندری* در زمرهٔ نخستین کتابهایی است که برای جویندگان روشنفکر نوشته شده و مؤلف آن معتقد است که بدایت هر کاری هیچ وقت خالی از عیب و نقص نبوده و حصول ترقی دائماً به تلاحق افکار محتاج است و آرزومند است که آیندگان اثرهای پیشرفته‌تری فراهم آورند. وی به گفتهٔ خود جز کشف حقیقت و بیان واقع و نفس‌الامر مقصودی نداشته است و از این رو می‌گوید «عجم زنده کردم بدین راستی». وی مورخان درباری را انتقاد کرده است که از خاقان گیتی‌ستان (فتحعلی شاه) سخن می‌گویند در حالی که از فرط سستی او نیمی از کشور به تاراج رفته و یا از سلطان ملایک سپاه گفت‌وگو می‌کنند، حال آنکه از کثرت بدرفتاری، شیطان از او روی‌گردان است. وی از اینکه این گونه تألیفات، بر فضایل و حقوق مردم سرپوش نهاده و اوضاع مملکت را در طاق نسیان هشته‌اند، متأسف است. تاریخ را افسانه و اسمار نمی‌داند و آنچه را که اروپاییان فهرست وقایع می‌نامند، تاریخ نمی‌شمارد. وقایع تاریخی را به سرنوشت حواله نمی‌دهد و برای تاریخ قانونی قائل است که وی خود به آن «حکمت تاریخی» نام داده است و بر آن است که با دلایل تاریخی می‌توان رشد و انحطاط جامعه‌ها را بازشناخت. به گفتهٔ آقاخان تاریخ بحث می‌کند از «اطوار و حرکات مردمان نامی و ترقی و تنزل ملل مختلفهٔ دنیا در هر عصر و ظهور شوکتهای بشریّه در هر زمان و تحقیق و تفتیش عادات و اخلاق و موجبات انحطاط و انقراض دولتها و هرچه از وقایع عبرت‌بخشای اعصار خالیه درخور و شایان تذکار باشد». سقوط ملتها را همچون کسانی که به گونه‌ای از جبریت تاریخی[1] معتقدند، حتمی نمی‌داند بلکه آن را نتیجهٔ پاره‌ای بواعث عارضی می‌شناسد که با تصمیم‌گیری انسان اصلاح‌پذیر است. این مسأله در اثر دیگر وی، *صد خطابه*، بیش‌تر بررسی شده است. در تحلیل سلسله‌های سلطنتی ایران، آقاخان به هخامنشیان به ویژه به شخصیت کورش شیفتگی نشان داده و از مورخان یونانی در این باره اقوالی نقل کرده است و از اشکانیان و نقش آنان در پاسداری از فرهنگ ایران در برابر یونانیان و پایداری آنان در جنگهای سهمگین با رومیان تجلیل کرده است. از ساسانیان که ایران در زمان آنان «روشنی مخصوص» یافته و قدرت سیاسی کشور در شرق و غرب جهان گسترده شده و فلاحت و تجارت و صنایع و هنر پیشرفت کرده، به تفصیل سخن گفته است، اما در عین حال زیانهای اخلاقی و اجتماعی این نظامها را فراموش نکرده و ضمن تاختن به حکومتهای مطلقه، نقش اساسی مردم را یادآور شده است، چنانکه دربارهٔ دورهٔ پایانی هخامنشیان می‌نویسد: «رعایا عموماً از وضع حکومت ناخشنود و به استیلای اجانب راضی شده بودند» و به علت ستمها و اجحافها «دولتی تازه و شاهی نو می‌خواستند که از دست آن فلاکت و اسارت برهند». در سقوط دولت ساسانیان عوامل داخلی چون استبداد حکومتی، اختلافهای ملی، کشمکشهای سیاسی، تباهی اخلاقی، جهل و تعصب و انحطاط روحانیت زردشتی و رواج موهومات و خرافات، و عوامل خارجی چون جنگهای ایران و روم، بروز تفرقه، ورود اندیشه‌ها و مذاهب جدید و جز اینها را بازشناخته است. در دادگری انوشیروان تردید کرده می‌نویسد: «آن طورکه ایرانیان در عدالت‌پروری و دادگستری او مبالغه می‌کنند، خلاف واقع و اغراق‌آمیز است». ناتوانی دو امپراتوری ایران و روم را به علت جنگهای طولانی و اوضاع زمان را با توجه به ظهور دیانت مقدس اسلام به درستی بیان کرده است: پیامبر ختمی‌مآب در جزیرهٔ عربی درفش اسلام را برافراشته و نفوذ کلمهٔ حقه مثل رعد به دو درخت سالخوردهٔ روم و ایران که مانند چنار کهنسال مستعد سوختن بودند زده، آن را شعله‌ور ساخت، زیرا این جنگهای متوالی از زمان قباد تا پرویز، دیگر رمقی برای دو دولت بر جای نگذاشته بود.

چاپ *آیینهٔ سکندری* و انتشار آن به علت کشمکش مشروطه‌خواهان و مستبدان، ۲ سال طول کشید. در آخرین صفحهٔ کتاب به جای زین‌العابدین مترجم‌الملک، که آغازکنندهٔ چاپ کتاب بوده، نام میرزا حسن خان تفرشی ملقب به منطق‌الملک آمده است. وی اشاره می‌کند که تا سقوط قطعی محمد علی شاه از سلطنت، کتاب مزبور انتشار نیافته با اینکه یک جا تاریخ انتشار آن ۱۹ ذیحجهٔ ۱۳۲۶ق / ۱۲ ژانویهٔ ۱۹۰۹م یاد شده است.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران ۱۳۵۷ش؛ آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۱ش: ۳۹۱/۱؛ آقاخان کرمانی، عبدالحسین، *آیینهٔ سکندری*، به کوشش جهانگیر صور اسرافیل، تهران، ۱۳۲۴ ـ ۱۳۲۶ق، صص ۹، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۱۵۴، ۳۵۷، ۵۱۷، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۶۶، ۵۷۹؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۵۵ش، ۳۷۳/۳؛ دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۲ش، ۱۶۰/۱.

بخش ادبیات

آیینهٔ شاهی، کتابی فلسفی و اخلاقی به زبان فارسی نوشتهٔ محمد بن‌مرتضی، معروف به ملامحسن فیض‌کاشانی (۱۰۰۸ـ۱۰۹۱ق/ ۱۵۹۹ ـ ۱۶۸۰). دانشمند بزرگ شیعی ایرانی و معاصر با شاه عباس دوم صفوی (۱۰۵۲ ـ ۱۰۷۷ ق/۱۶۴۲ ـ ۱۶۶۶م).

این کتاب، ترجمهٔ گزیده‌ای از اثر دیگر همین مؤلّف به نام

1. Determinisme historique

ضیاءالقلب است که به عربی نوشته شده است (مرعشی، ۱۰۲/۱).
موضوع کتاب، شناختن نفس ناطقهٔ انسانی است‌وتوضیح پنج حاکمی که برآن تسلط دارند یعنی: عقل، طبع، شرع، عرف و عادت. فیض این کتاب را در ۱۰۶۶ ق / ۱۶۵۶م در یک مقدمه و ۱۲ فصل، برای شاه عباس دوم نوشته است؛ بدین شرح: شناختن عقل، شناختن شرع، شناختن طبع، شناختن عادت، شناختن عرف، شناختن نفس انسانی که فرمانبر این پنج است، شناختن مراتب حکّام پنجگانه، حکمتِ تسلطِ این حاکمان بر نفس آدمی، اگر این «پنج حاکم» با یکدیگر سازگار نباشند. کدام یک از آنها برتر وشریف‌تراست، در صورت مشتبه شدن چگونه می‌توان آنها را از یکدیگر تمیز داد، برخی از نعمتهای الهی که در این تمیز و تشخیص ما را مدد می‌رساندو چگونه می‌توان از خدایاری جست؟ (آقا بزرگ، ۵۳/۱).

آیینهٔ شاهی در ۱۳۲۰ ش همراه با رسالهٔ *ترجمة الصّلوة* و *الفت نامهٔ* مؤلف در شیراز به چاپ رسیده است (مشکوة، ۶۴۱/۳).
نسخه‌های خطی آن به فراوانی در کتابخانه‌های ایران یافت می‌شود.

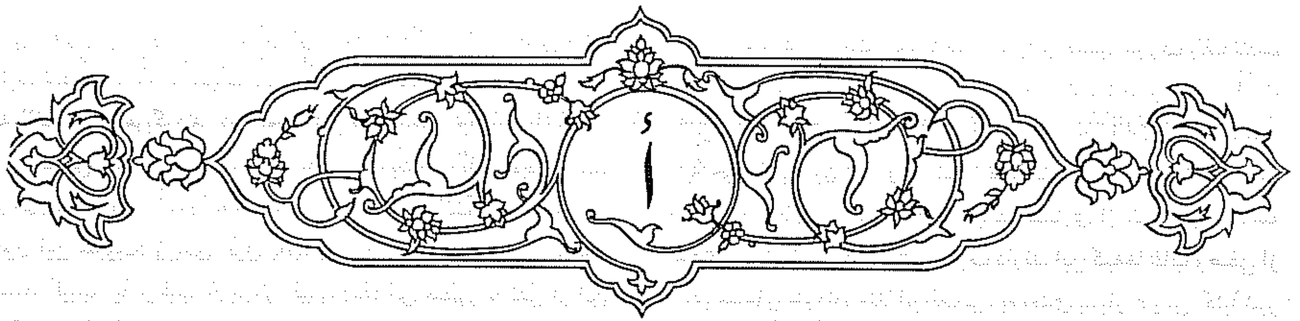
مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۱۲۷/۱۵؛ مدرس، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۳۷۴/۴؛ مرعشی، خطی، ۱۰۳/۱؛ مرکزی، خطی،۳۳۹۶/۱۳؛ مشار، چاپی فارسی، ۲۲/۱؛ مشکوة، خطی؛ ملک، خطی، ۴/۲، ۷؛ ملی، خطی، ۵۹۶/۶؛ منزوی، خطی، ۱۵۱۷/۲.
صمد موحّد

آیینهٔ عَبّاسی، کتابی کلامی در ردّ بر یهود و نصارا به زبان فارسی، نوشتهٔ ابواحمد محمدبن عبدالنّبی بن عبدالصّانع محدث اخباری نیشابوری معروف به میرزا محمد اخباری (۱۱۷۸ ـ ۱۲۳۲ ق / ۱۷۶۴ ـ ۱۸۱۶ م). نام کامل کتاب، *آیینهٔ عباسی در نمایش حق‌شناسی* است که به عنوان«*امالی العباسی*» یا «*امالیة العباسی فی ردعلی النصاری*» نیز یاد شده (خوانساری، ۱۲۸/۷؛ آقا بزرگ،۳۱۸/۲) و به اشارهٔ عباس میرزا، ولیعهد فتحعلی شاه، در پاسخ ایرادهای پادری (= پدر روحانی، عنوانی که به شیوخ و علماءِ نصارا داده می‌شد) نوشته شده است. نگارش این کتاب در ۲۸ جمادی الثانی ۱۲۳۰ ق / ۷ ژوئن ۱۸۱۵ م در کاظمین آغاز شده و در ۳ شعبان همان سال (۱۱ ژوئیهٔ ۱۸۱۵ م) به پایان رسیده است.

آیینهٔ عباسی در ۵ فصل، با مقدمه و مؤخره‌ای بدین ترتیب تصنیف شده است: مقدمه، در تصّور مطلب؛ فصل اول، ردیهود؛ فصل دوم، رد نصارا؛ فصل سوم، در دو قسمت، قسمت اول، در عدم اختصاص نبوت به حضرت عیسی؛ قسمت دوم، در باب بشارت آن حضرت به پیامبری رسول اکرم. فصل چهارم، در مذاهب مجوس و فرقه‌های آن؛ فصل پنجم، در حقیقت اسلام و اثبات نبوت خاصه. شیوهٔ نگارش کتاب همانند بیش‌تر ردّیه‌ها، به صورت پرسش و پاسخ و با لحن جدلی است. نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانهٔ آستان قدس و کتابخانهٔ آیت الله مرعشی موجود است. خانبابا مشار چاپ شدن این کتاب را یادآور شده، ولی به سال و جای چاپ آن اشاره‌ای نکرده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۵۳/۱، ۳۱۸/۲؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۲ ق، ۱۲۷/۷ ـ ۱۴۴؛ مرعشی، خطی، ۲۹۳/۱۰ ـ ۲۹۴؛ مرکزی، خطی، ۲۴۲۳/۱۱ ـ ۲۴۲۴؛ مشار، چاپی فارسی، ص ۲۱؛ مشهد ۲، خطی، ص ۵۶۶؛ منزوی، خطی، ۸۶۹/۲.
بخش ادیان و مذاهب

* * *



أ، نک: همزه.

أب، در عربی به معنی پدر و دارای معانی فرعی جد یا یکی از اجداد، عم یا یکی از اعمام، شوی، صاحب و برخی معانی دیگر است. این کلمه، یک واژهٔ بسیار کهن سامی، و به صورت ʾb ، در همهٔ زبانهای سامی معروف است (نک: قاموسها؛ نیز ولفنسون، ۲۸۳؛ مشکور، ۱/۱ به بعد). شکل آرامی کلمه یعنی abba در قرن اول میلادی، میان یهودیان و نصارا در خطاب به خداوند استعمال می‌شده و در *تلمود* به عنوان پیشوندی برای نامهای عبری، که احتمالاً به روحانیون بزرگ اطلاق می‌شد، آمده است (Abba Saul; Abba Hilkiah) و به تنهایی، گاه بر ابراهیم (ع) اطلاق می‌گردیده است (جودائیکا، ذیل Abba).

این واژه را در شمار معدود کلمات دو حرفی سامی نهاده‌اند که گاه در اثر قیاس با واژه‌های سه حرفی ūیا w یا حتیā به آخر آن افزوده شده است (اُلیری، 177؛ موسکاتی، 83). در زبان عربی، ال (در حالت تعریف) یا تنوین (در حالت تنکیر) گویی جبران کوتاهی کلمه را می‌کند و چیزی به آخر آن افزوده نمی‌شود، اما هنگامی که کلمه، در حالت اضافه، از حرف تعریف یا تنوین تهی می‌گردد، برای جبران کوتاهی کلمه، آخرین مصوت کوتاه آن را به مصوت بلند تبدیل می‌کنند و در سه حالت اِعرابی، شکلهای ابو، ابا، ابی حاصل می‌شود.

همهٔ نویسندگان اسلامی ریشهٔ کلمه را ابو پنداشته‌اند و برای اثبات نظر خود به تثنیهٔ (ابوان، ابوین) و جمعهای کلمهٔ (آباء، ابون) استناد می‌کنند. با اینهمه، اب در اثر کثرت استعمال در ترکیبهای گوناگون، شکلهای گوناگونی نیز یافته است که بیش‌تر لغت‌شناسان به تفصیل دربارهٔ آنها بحث کرده‌اند، به خصوص ازهری در *تهذیب*، جوهری در *صحاح*، ابن سیده در *محکم*، فیروزآبادی در *قاموس*، ابن منظور در *لسان*، زبیدی در *تاج*، و نیز بستانی در *دائرة‌المعارف*، و لین در «فرهنگ لغات»[1].

أب را گاه به تشدید باء، أبٌّ (ابن سیدة) و گاه با الف، أبا (ابن منظور؛ زبیدی) آورده‌اند که احتمالاً کاربردهای محلی بوده است. شاید تلفظ آرامی abba در لهجه‌های عربی اثر گذاشته باشد (نک: جودائیکا). در ترکیبها نیز برخی لهجه‌ها آن را به شکلهای خاص خود به کار می‌بردند: گروهی کلمه را در سه حالت اعرابی، با مصوت بلند ā تلفظ می‌کرده‌اند: أبا، یا در حالت اضافه: أباکَ (به جای أبوکَ، أباکَ، أبیکَ). قومی دیگر با مشدد کردن حرف دوم (ب) آن را ثلاثی می‌ساختند، و گروهی دیگر از تبدیل کلمه به کلمه‌ای سه حرفی چشم می‌پوشیدند و می‌گفتند أبُک (نک: فیّومی).

معمول‌ترین شکل مثنای کلمه، أبَوانِ است، اما أبانِ نیز آمده است. دو عبارت هُما أباهُ، رَأیتُ أبَیْهِ را در شعر عربی می‌توان یافت (قس: ازهری، جوهری). شکل معروف جمع کلمه، آباء است، اما أُبونَ نیز در شعر آمده است. آیهٔ «نَعْبُدُ اِلٰهَکَ وَ اِلٰهَ آبائِکَ» (بقره / ۲ / ۱۳۳) را برخی «اِلٰهَ أبیکَ» خوانده (نک: جوهری) و آن را صیغهٔ جمع پنداشته‌اند که در حالت جرّ، «أبینَ» شده، سپس در اثر اضافه، نون آن حذف گردیده است. گاه نیز ــ شاید از بیم اشتباه ــ حتی در حالت اضافه، نون آن را حفظ می‌کرده‌اند: هٰؤلاءِ أبونَکُمْ (ابن منظور). دو شکل جمع دیگر در کتابهای لغت آمده است: أبُوٌّ، أبُوَّةٌ از قول لِحیانی. علاوه بر این نوشته‌اند شکل مفرد آن، بر جمع نیز دلالت دارد و گویند: هٰؤلاءِ أبُوکُمْ (به جای آباءُکُم). کسانی که «أبیک» در آیهٔ مذکور را مفرد دانسته‌اند، به همین امر استناد کرده‌اند. مصغر کلمه، أُبَیٌّ است و لغت‌شناسان اصل آن را أُبَیْوٌ فرض کرده‌اند.

فعل: از این کلمه چندین فعل که همه بسیار کم استعمالند نیز ساخته شده است: ۱. ثلاثی: أبَوْتُ و أبَیْتُ (به ترتیب از ریشه‌های أبَا و أبَی، و مصدر أُبُوَّة = پدر شدن، پدر بودن). همین شکل، به صورت متعدی نیز به کار رفته است. ازهری از قول ابن سکیت این مثال را آورده: أبَوْتُ الرَّجُلَ آبوهُ = پدر او شدم (نیز همو از قول ابن الاعرابی: یَأبُوک). سپس معنای فعل گسترش یافت و در معنی سرپرستی کردن و تربیت کردن نیز به کار رفت. مثلاً ما لَهُ أبٌ یَأبُوهُ (پدری ندارد که از او نگهداری کند)؛ ۲. باب تفعیل: أبَّیْتُه تَأبِیَةً به معنی به او گفتم بِأبِی؛ ۳. باب تفعل: تَأبَّاه (گاه به جای آن، تَأبَّ می‌گفتند، نک: ازهری) به معنی او را به پدری گرفت، نیز گویند: تَأبَّاه أباً؛ ۴. باب استفعال: اِسْتَأبَاهُ (او را به پدری گرفت) اِستَأبَ أباً، اِستَأبَبَ أباً (پدری برگزید، کسی را به پدری پذیرفت). این واژه (که بیش‌تر از قول ابن الاعرابی نقل شده) بسیار کم استعمال بوده است؛ ۵. رباعی: بَأبَأتُ الصَّبیَّ به معنی به طفل گفتم بِأبِي أنتَ و أُمّي (ابن منظور).

ترکیبات و اصطلاحات: ۱. تفدیه: بِأبي، بِأبي أنْتَ، بِأبي أنتَ و

---

1. *Arabic – English Lexicon*.

أُمّی (پدر یا پدر و مادرم، فدای تو). این اصطلاحات را چنین معنی کرده‌اند: فُدِیتَ بِأبي، أفدِیکَ بِأبي، أنتَ مَفْدیٌّ بِأبي. گاه «ی» را در أبی، به الف تبدیل می‌کردند. در شعر چنین آمده است: وا بِأباهُما. برخی اعراب می‌گفتند: وابِأبا أنْتَ و مرادشان یَاوَیْلَتا، یَاوَیْلَتي بوده است. برخی دیگر، همزه أب را به یاء بدل می‌کردند: یَابِیَبا أنْتَ (ابن منظور، از قول ابن سکیت؛ زبیدی، ذیل باء). از این ترکیب، اسمی نیز ساخته شده: البِیَب، یا ترکیب غریب‌تر البِیْب (نک: ابن منظور به نقل از ابن سکیت؛ جاحظ؛ فراء؛ ابوالعلاء ...)؛ ۲. قسم: این کلمه در قسم نیز به کار می‌رود: لَعَمْرُ أبِیکَ، لَعَمْرُ أبي سِواک، وَ أبِیه (در حدیث). بِأباه (در کلام أمّ عَطِیّه دربارهٔ پیغمبر (ص)). این ترکیبات، همچنان که ابن منظور و ابن اثیر (نهایة، ۱۹/۱) و دیگران گفته‌اند، دیگر از معنای قسم تهی بودند و بر تأکید دلالت داشتند یا به صورت نوعی تکیهٔ کلام به کار می‌رفتند؛ ۳. دعا: لاأبَ لک، لاأبا لَک (در یکی از لهجه‌ها: لاأباً لَک)، لاأباکَ، لاأبَکَ، لاآبَ لَکَ. ترکیبهای اول و دوم که مشهورترند، ظاهراً ترکیبهای اصلی‌اند که در اثر کثرت استعمال، به شکلهای دیگر تغییر یافته‌اند. همهٔ این مصطلحات، علی رغم ظاهر معنی، در مقام مدح و دعا و شاید بیش‌تر به عنوان تکیه‌کلام به کار می‌رفته‌اند. با اینهمه، در مقام هجاء، معنی اصلی خود را (ترا پدری نیست، اصل و نسبی نداری) باز می‌یافتند (نک: ابن منظور، ۱۰/۱۴: شعری از جریر). دو اصطلاح لاأبا لِغَیْرِکَ، لاأبَ لِشانِئِکَ منحصراً در مدح و دعا می‌آمدند (ازهری). ترکیب لِلّهِ أبوک را که معمولاً در معنای تعجب ذکر می‌کنند (برای نمونهٔ کاربرد آن در حدیث، نک: ابن اثیر، نهایة، ۱۹/۱) نیز می‌توان به این گروه افزود؛ ۴. ندا: یا أبَتِ، یا أبَتَ، یا أبَتُ (شکل آخر در کشاف زمخشری؛ نک: لین)، نیز یا أبَهْ، یا أبَتْ (به جای أبَهْ. این شکل را که رواج نداشته، خاص قرآن کریم دانسته‌اند)، یا أبَتاه (گویند از یا أبَتا اخذ شده)، و استثنائاً یا أباه، یا أباتَ (به جای یا أبتاه و فقط در شعر)؛ ۵. کنیه: شاید مهم‌ترین مورد استعمال کلمهٔ أب، ترکیب‌کنیه (خواندن پدر با نام فرزند با پیشوند أبو) باشد که از شایع‌ترین روشهای تسمیه در زبان عربی است (نک: أبو). کنیه‌گاه چنان شهرت می‌یافت که در حالات مختلف اِعرابی نیز لفظ أبو را در آن تغییر نمی‌دادند. در حدیث وائل ابن حُجْر چنین آمده: إلیٰ المُهاجِرِ بنِ أبوأُمیّه. نیز گفته‌اند: إبنُ أبُوطالِبٍ (ابن اثیر، نهایة، ۲۰/۱). سپس استعمال کلمه را از انسان به حیوان و نبات و جماد، و حتی اسمهای معنی سرایت دادند. در بیش‌تر کتابهای ادب، بابی تحت عنوان «الآباء» به همین منظور باز می‌کنند. فهرستی که از «الآباء» در قاموسهای بزرگ عربی آمده، (منبع اصلی همه، ازهری است) عموماً عبارت است از حیوان: أبوالحارث (شیر)، ابوجَعْدة (گرگ)، أبوالحُصَین (روباه)، أبوخجادِب (ملخ)؛ جمادات: أبوقُبَیْس (نام کوه)، ابو حُباحِب (آتش)؛ اسمهای معنی: ابو عَمْرَةَ (گرسنگی)، ابومالک (پیری)؛ انسان: ابو ضَوْطَری (احمق)، ابوالمَثْوَی (صاحب‌خانه)، ابوالأضیاف (مهمان‌دوست)، ابوالبَطْحاء (عبدمناف).

پژوهش بسیار وسیع ابن اثیر در المرصَّع، شمار این گونه اسماء را به ۴۰۰ بالغ کرده است. وی کتاب خود را بر حسب حروف الفبا تنظیم کرده و ذیل هر حرف، به ترتیب آباء، أُمّهات، أبناء، بنات و خلاصه أذْواء را برشمرده است. حدود ۹۰٪ این کنیه‌ها به حیوانات اطلاق شده و کنیهٔ حیواناتی چون شیر و گرگ از همه بیش‌تر است، پس از آن اسب و روباه و شغال و کفتار و کلاغ می‌آید. بسیاری از خوراکیها، خاصه انواع شیرینیها نیز به کنیه‌ای شهرت دارند. این کنیه‌ها غالباً وصفی از برای مسمای خودند، مثلاً ابوالعباس، به معنای بسیار عبوس، کنیهٔ شیر است. گاه نیز نوعی طنز موجب این نامگذاری می‌شده، مثلاً کفش ژندهٔ سوراخ دار را ابوریاح خوانده‌اند. در این کتاب، گیاهان سهم کمتری دارند و شاید بیش از ۱۰ کنیه برای آنها نتوان یافت.

مآخذ: ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، المرصَّع، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۳۹۱ق؛ همو، النهایة، قاهره، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحیط الاعظم، به کوشش مصطفی السقاوحسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ق / ۱۹۵۸م؛ ابن منظور، لسان؛ ازهری، محمدبن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۹۶۷م؛ بستانی ب؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصّحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، تاج العروس؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط؛ فیومی، احمدبن محمد، المصباح المنیر، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ مشکور، فرهنگ تطبیقی؛ ولفنسون، اسرائیل، تاریخ اللغات السامیة، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیز: *Judaica*; Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon*; Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969; O'Leary, De Lacy, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Amsterdam, 1969.

آذرتاش آذرنوش

إبَ، یا أبَ (برخی از منابع از إبَ و آبَ به مثابهٔ دو منطقه یاد کرده‌اند)، نام شهر و استانی در جمهوری عربی یمن، واقع در °۴۵ طول شرقی و °۱۵ عرض شمالی («اطلس بزرگ جهان»[1]، 72). اب در اواسطه سدهٔ ۶ ق/۱۲م یکی از «حصن»های یمن محسوب می‌شده (همدانی، ۲۴۰) و در سدهٔ ۷ ق/۱۳م یکی از قراء‌ذی جِبْلة به شمار می‌رفته است (یاقوت، ۷۸/۱). در روزگار استیلای عثمانیان، مرکز شهرستان (قضای) اب در استان (لوای) تَعِزّ بود و امروزه در تقسیمات اداری جمهوری یمن، استان (محافظة یا لِوای) مستقلی است شامل شهرستانهای اب، یِریم، العُدین، النادرة، وذی سُفال (ترسیسی، ۲۰۳، ۲۰۵) که بر سر راه اصلی صنعا به تَعِز واقع است. شهر اب با ارتفاع ۶٬۷۵۰ فوت (۲٬۰۵۷/۴۰ متر) از سطح دریا (ریحانی، ۱۱۸/۱، حاشیه) به سبب موقعیت طبیعی و حجم زیاد باران که از ۸۰۰ تا ۱۵۰۰ میلی‌متر در تغییر است (جمال آغا ۳۵، قس: ربع قرن من التنمیة الزراعیة، ۱۶) و با دمای °۱۵ تا °۳۰ سانتی‌گراد (ترسیسی، ۱۳۹) از حاصلخیزترین و معتدل‌ترین مناطق یمن به شمار می‌آید و از همین رو به «اللواء الاخضر» (استان سرسبز) مشهور گشته و از روزگار کهن جزء «العربیة السعیدة» محسوب می‌شده است (همو، ۱۴۱، ۲۰۵). سلسله جبال مرکزی یمن از اب در جنوب تا مرزهای یمن و عربستان

---

1. *Great World Atlas.*

سعودی در شمال امتداد دارد و بلندترین قلهٔ آن به نام النبی شعیب با ارتفاع ۳٬۷۶۰ متر میان اب و صنعا سر برافراشته است (فاضل السعدی، ۵۵). گرداگرد شهراب را که در ارتفاعات منطقه واقع است، بارویی که گویا برای دفاع در برابر مهاجمان ساخته شده فراگرفته است. برفراز کوه بلندی به نام بعدان که قسمتی از شهر اب بردامنهٔ آن ساخته شده است، دژی از ساخته‌های طغتاکین بن ایوب (د ۵۹۳ق/۱۱۹۷م) امیر ایوبی یمن قرار داشته که امروزه ویرانه‌های آن برجاست (وصفی زکریا، ۱۷۴،۱۷۳). در درون شهر نیز مساجد زیاد از جمله‌مسجدبزرگی‌هست‌که‌گفته‌اند به دستور عمر بن خطاب ساخته‌شده است. آب شهر سابقاً از کوه، بعدان تأمین می‌شد (نیبور، 239) و امروزه دو سد به نامهای «جبل حجاج» و «حرف» مجموعاً ۴۹ هکتار از زمینهای کشاورزی استان را زیر پوشش آبیاری خود قرار می‌دهند، و در ۱۹۸۷م طرح نهایی تأسیس ۶ سدّ دیگر در منطقهٔ اب و تعز آماده شده (*ربع قرن من التنمیة الزراعیة*، ۶۴، ۶۷) و طرحهای جدید آبیاری به مرحلهٔ اجرا در آمده است (*ربع قرن من المجد الثوری*، ۱۱۲). حاصلخیزی اب و وجود آب فراوان، موجبات شکوفایی اقتصاد کشاورزی منطقه را که براساس باغداری و زراعت استوار است، فراهم آورده است. محصولات متنوعی چون زیتون، انگور، سیب، موز، انار، گندم، جو، لوبیا و به ویژه ذرت و بالأخره قهوه این سرزمین را ارزشی ویژه بخشیده است (وصفی زکریا، ۱۳۶، ۱۶۸، ۱۷۴). با اینهمه اب از قحطی بزرگی که در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م یمن را فرا گرفت، مصون نماند (عرشی، ۸۵). مسافرانی که در اواخر سدهٔ پیشین قمری از منطقه دیدار کردند، به رغم توصیف زیبایی آن، از عقب‌ماندگی شدید فرهنگی مردم و شیوع بیماریهایی چون آبله و انواع تب در آنجا یاد کرده‌اند (وصفی زکریا، ۱۶۸؛ ریحانی، ۱۰۸/۱). در ۱۹۱۱ م براساس طرح بنیتون[1] قرار بود که اب یکی از ایستگاههای راه آهن حُدَیده به تعزّ باشد، ولی طرح مذکور به مرحلهٔ اجرا در نیامد (EI^2) و امروزه راههای شوسه و اسفالته، اب را به مناطق اطراف متصل ساخته است (*ربع قرن من المجد الثوری*، ۱۱۳).

متوسط تراکم جمعیت در اب، حداکثر تا ۷۶ نفر در کم۲ است (فاضل السعدی، ۴۲) و براساس اطلاعات منتشر شده در ۱۹۶۴م جمعیت استان اب ۶۵۰٬۰۰۰ نفر و شهراب ۱۲۵٬۰۰۰ نفر بوده است (ترسیسی، ۲۰۵).

اب از قدیم الایام به سبب فقیهان و قاضیان و محدثانی که از آنجا برخاسته‌اند، شهرت داشته است (عرشی، ۱۴۴) و به نظر می‌رسد که از مراکز مهم علمی یمن بوده است و طالبان علم همواره به آنجا می‌رفته و رحل اقامت می‌افکندند (ابن‌سمرةالجعدی، ۹۸، ۱۱۱، ۱۷۱، ۱۸۰؛ بریهی، ۳۶، ۶۰؛ خزرجی، ۴۱/۲). از جمله عالمان منسوب به اب می‌توان از قاضی علی‌بن ابراهیم المجاهد الابی، وابومحمد عبدالله بن حسن بن فیاض هاشمی نام برد (شوکانی، ۱۵۳/۲؛ خوری، ۱۸/۱).

مآخذ: ابن سمرة الجعدی، عمربن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷م؛ بریهی، عبدالوهاب بن عبدالرحمن، *طبقات صلحاء الیمن*، به کوشش عبدالله محمد الحبشی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ترسیسی، عدنان، *الیمن وحضارة العرب*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ جمال آغا، شاهر، «الاقالیم الطبیعیة فی الیمن»، *دراسات الیمنیة*، صنعا، شم ۱۰، ۱۹۸۲م؛ خزرجی، علی بن حسن، *العقود اللؤلؤیة*، به کوشش محمدبن علی الاکوع، صنعا، ۱۹۸۳م؛ خوری، سلیم جبرائیل وسلیم میخائیل شحاده، آثار الادهار، بیروت، ۱۸۷۵م؛ *ربع قرن من التنمیة الزراعیة*، وزارة الزراعة والثروة السّمکیّة، صنعا، ۱۹۸۷م؛ *ربع قرن من المجد الثوری*، وزارة الاعلام و الثقافة، صنعا، ۱۹۸۷م؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۰ق؛ عرشی، حسین بن احمد، *بلوغ المرام فی شرح مسک الختام*، به کوشش انستاس ماری‌کرملی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ فاضل السعدی، عباس، «السکان وتوزیعهم حسب الاقالیم الطبیعیة فی الیمن»، *دراسات الیمنیة*، صنعا، شم ۱۰، ۱۹۸۲م، وصفی زکریا، احمد، *رحلتی الی الیمن*، دمشق، ۱۹۶۴م؛ هَمْدانی، حسین بن فیض‌الله، *الصلیحیون والحرکة الفاطمیة فی الیمن*، به کوشش حسین سلیمان محمود الجهنی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ـ۱۸۷۰م؛ نیز:

EI^2; *Great World Atlas*, London, The Reader's Digest Association, 1981: Niebuhr, Carsten. *Beschreibung von Arabien*, Graz, reprint 1969.

صادق سجادی

آبا، نک: آبا.

آبابیل، واژهٔ قرانی به معنی دسته‌ها، گروهها (برای پرنده، اسب و شتر). این کلمه از الفاظ نادر است و تنها یک بار در قرآن (فیل/ ۳/۱۰۵) به کار رفته و به همین جهت در کتابهای لغت و تفسیر بحثهای مفصلی برانگیخته است.

پیش از وحی الهی، این کلمه در اشعار شاعران عرب جاهلی به کار رفته است. نخستین شاعر إمْرَؤُ القَیْس است که آن را در ترکیب «أبابِیلُ طَیْرٍ» آورده است. دیگر أعْشَی است که از آن ترکیب «أبابیلُ مِن الطَّیْرِ» را ساخته است (طبرسی، ۵۴۲/۱۰؛ ابوالفتوح، ۵۸۷/۵). شاهد سوم شعری است منسوب به أُمَیَّة بن أبي الصَّلْت (جفری، 44، به نقل از *دیوان* او) که مصراع اول آن چنین است: «حول شیطانهم أبابیل». اما بیت إمرؤ القیس، در چاپهای گوناگون *دیوان* او موجود نیست. شعر أمیّه نیز در شیخو (۲۱۹/۱ ـ ۲۳۷) و در منابع اصیل دیگر یافته نمی‌شود. برعکس، شعر أعشی بسیار معروف است (ص ۱۷۷). و شاید خود به تنهایی، دلیلی بر شهرت این کلمه در پیش از اسلام باشد.

اشتقاق: از آنجا که بسیاری از دانشمندان این کلمه را غیر از قرآن در جای دیگر نیافته و یا به ندرت به آن برخورده‌اند، به قیاسهای لغوی روی آورده و گاه آشکال غریبی از آن استخراج کرده‌اند. در آثار کهن، نخستین نظر که شاید نظر ارجح باشد، آن است که لفظ ابابیل، شکل جمعی است که مفرد ندارد. این نظر را همه از قول ابوعُبَیْده (۲۱۱ ق/ ۸۲۶م) و فَرّاء (۲۶۹ ق/ ۸۸۲م) نقل کرده‌اند (قس: ابن هشام، ۳۶/۱؛ طبری، ۱۹۱/۳۰؛ ثعالبی، ۱۴۵؛ زمخشری، ۷۹۹/۴؛ طبرسی، ۵۳۹/۱۰؛ فخررازی، ۱۰۰/۳۲؛ ابوالفتوح، ۵۸۷/۵؛ آلوسی،

1. Beneyton

۲۳۶/۳۰)، گرچه سیوطی (۱۹۸/۲) مفرد «إبّیل» را به ابوعُبَیْده نسبت داده است. معنی این سخن آن است که کلمهٔ ابابیل یا به همین صورت از یکی از زبانهای بیگانه به وام گرفته شده و سپس چون با اوزان جمع عربی شباهت داشته، به دنبال مفردی برای آن گشته‌اند، و یا اینکه این کلمه، عربی اصیل، ولی متعلق به یکی از لهجه‌ها بوده که مفرد آن کمتر استعمال می‌شده و بعدها، از یاد رفته است. در عوض، گروهی دیگر شکلهایی را به عنوان مفرد کلمه ارائه کرده‌اند. نخستین کسان عبارتند از کسائی (د ۱۸۹ ق/ ۸۰۵م) که مفرد آن را یک بار إبَّوْل (= دستهٔ پراکندهٔ پرنده، اسب و شتر) دانسته و با عِجَّوْل (جمع: عَجاجِیل) قیاس کرده است (قس: ازهری، ۳۸۹/۱۵؛ طبری، همانجـا ؛ راغب، ۳، و دیگر مآخذ)، و بار دیگر آن را «إبّیل» ذکر کرده است (طبری، همانجا). اما کسائی خود می‌گوید که این سخن را از «نحویان» شنیده و خود ندیده است که عرب مفردی برای آن ذکر کند (قس: لین[1]، ذیل إبّول). رُؤاسی (ح ۱۸۷ ق/ ۸۰۳م) شکل إبّاله را پیشنهاد می‌کند (ازهری، طبری، زمخشری، همانجاها ؛ سیوطی، ۱۹۸/۲). این لفظ را همه به معنی پشتهٔ هیزم و گاه پشتهٔ علف پنداشته‌اند (ازهری، زمخشری، راغب، همانجاها ؛ برای منابع لغوی دیگر، نک‍: لین، ذیل ابول). اما گویی این لفظ موردپسند ازهری نبوده است، زیرا به دنبال آن روایت می‌گوید: اگر کسی مفرد آن را إیباله فرض کند درست است، به قیاس دینار که جمع آن دنانیر است (قس: زبیدی، ذیل ابل). در کتابهای لغت و تفسیر دورانهای بعد، بر تعداد این مفردهای فرضی افزوده شده و مجموعاً این الفاظ حاصل شده است: إبّول، إبّاله، إباله، إبّیل، أبیل، أبیله، إبّیله، إیبال و حتی وَبِیلة (فیروزآبادی). دربارهٔ حد شهرت و استعمال این کلمات امروز نظر قاطعی نمی‌توان داد، اما چنانکه ملاحظه می‌شود شواهد کلمه بسیار نادر است و یکی دو شاهدی هم که در دست است، از قول نحویان نقل شده که شاید ـــ به گفتهٔ کسائی ـــ جعلی باشند و از روی قیاس ساخته شده باشند. حتی دربارهٔ این سخن که عرب گوید: «جاءَتْ إبِلُکَ أبابیلَ»، با آنکه از قول نحوی بزرگی چون أخْفَش نقل شده، اطمینان نمی‌توان کرد (اگرچه آن را به ابوعُبَیْده هم نسبت داده‌اند، نک‍: لین). شاید همین غرابت کلمه موجب شده است که خفاجی در قرن ۱۱ ق/ ۱۷م، شکلهای إباله، إبّاله، إیبال، إیباله را در شمار واژه‌های بیگانه قرار دهد (ص ۵۸).

معنای کلمهٔ ابابیل نیز مانند ریشهٔ آن تا حدی مبهم است. معروف‌ترین معانی ذکر شده چنین است: دسته‌ها، دسته دسته (در حالت قیدی) و پرندگانی که دسته دسته به دنبال هم می‌آیند. این معنی را شواهد جاهلی تأیید می‌کند. برخی دیگر گفته‌اند مراد، جماعاتی از پرندگان است که از اینجا و آنجا آیند، یا مرغانی بسیار که از پس هم آیند... (ازهری، طبری، زمخشری، همانجاها ؛ ثعلبی، ۴۴۳؛ طبرسی، ابوالفتوح، فخررازی، همانجاها ؛ نیز نک‍: لین). دانشمندان مسلمان‌گویی همه میان أبابیل و إبِل رابطه‌ای هم لفظی و هم معنوی احساس می‌کرده‌اند؛ به همین جهت، غالباً در توضیح «دسته‌های مرغان» آنها را با «الإبل المُؤبَّلة» قیاس کرده‌اند. به نظر می‌رسد همین احساس، صحیح‌ترین راه توجیه کلمهٔ أبابیل باشد. شاید بتوان این لفظ را از خانوادهٔ کلماتی دانست که از کلمهٔ بسیار کهن إبِل مشتق شده‌اند، زیرا پژوهشهایی که تا کنون انجام یافته، نشان داده است که این کلمه در زبانهای همسایهٔ عربی، از جمله فارسی ریشه ندارد (احتمال اشتقاق آن از آبله و آبْلَک مقبول نیست)؛ نیز به نظر نمی‌رسد که در آثار جاهلی، علاوه بر آنچه گذشت، چیز تازه‌ای یافت شود که اصل کلمه را باز نماید.

بیان کیفیت نحوی «طَیْراً أبابیل» دشوار نیست و مطابقت شکل جمع أبابیل با اسم جمع طیر طبیعی به نظر می‌آید، اما دربارهٔ چگونگی این پرندگان (طَیْر) باز اختلاف بسیار کرده‌اند. بیش‌تر دانشمندان، آنها را خَطاطیف (= پرستوها) دانسته‌اند و ابوالفتوح این معنی را به عایشه نسبت داده است (قس: ترجمهٔ تفسیر طبری، ۲۰۵۸/۷). ابن هشام (۳۴/۱)، ظاهراً از قول ابن عباس، لفظ بَلَسان را نیز افزوده است: (نک‍: ابن منظور، ذیل بلس). این کلمه را که به معنی پرنده نیامده، صاحب لسان به معنی سار فرض کرده است. نیز از ابن عباس روایت کرده‌اند که «ایشان را منقار مرغان بود، چنگال سگان و سرها چون سرشیر». دربارهٔ رنگ آنها نیز گفته‌اند که سپید یا سیاه و یا سبز، و منقارشان نیز زرد بوده است (طبری، ۱۹۳/۳۰). کسی نیز گفته است که ابلق بوده‌اند همچون پرستوها (فخررازی، ۱۰۰/۳۲). دیگری گفته است که کبوتران مکه از همان نوعند (زمخشری، آلوسی، همانجاها). هر یک از این پرندگان که به گفته بیش‌تر مفسران از دریا آمده بودند، سه سنگ (تعداد سنگها نیز مختلف است) با خود داشتند و بر سر سپاهیان ابرهه انداختند (نک‍: اصحاب الفیل) و بنابر قول عِکْرِمَه (طبری، به نقل از ابن عباس و زمخشری، همانجاها) سنگها موجب می‌شده که بر بدن آنان خارش افتد (قس: طبرسی، ۵۴۲/۵؛ نک‍: مجلسی، ۱۳۸/۱۵). همو در جای دیگر (طبری، زمخشری و منابع دیگر، همانجاها) از آبله سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: نخستین بار که آبله و حصبه در عرب پدیدار شد، آن سال بود (قس: ابن هشام، ۳۵/۱؛ فخر رازی، آلوسی، همانجاها). مترجمان تفسیر طبری (۲۰۵۸/۷) نوشته‌اند که «اندامهای ایشان بیاماسید». از آنجا که «آماسیدن» با هیچ یک از معانی موجود در طبری مناسبت ندارد. شاید بتوان پنداشت که مترجمان به موضوع تاولهای آبله توجه داشته‌اند.

خاورشناسان و گروهی از نویسندگان شرقی علت شکست ابرهه را یک بیماری ساری پنداشته‌اند (کارادووو، III/398؛ بلاشر، I/115؛ عبده، ۱۵۸؛ *دائرة‌المعارف القرن العشرین*، ذیل ابل). توجیهات لغوی این محققان نیز که گاه با توجه به بیماری آبله بوده، هیچ کدام مقبول نیست. نخست اشپرنگل در قرن ۱۸ م کلمهٔ ابابیل را مرکب از اب + ابیل (پدر + زاری و نوحه) دانسته که در فارسی، أبیله و به معنی آبله

---

1. Lane

بوده است و سپس به عربی رفته است. این ریشه‌سازی البته تهی از هرگونه ارزش علمی است (نک: جفری، 44). کارادووو (همانجا) با احتیاط بسیار در حاشیهٔ کتاب، «تیر بابیل» (= تیرهای بابلی) را به عنوان اصل ترکیب «طیراً أبابیل» پیشنهاد می‌کند. این پیشنهاد، اگرچه به ظاهر جذاب است، چون به متن و محیط تاریخی ـ لغوی عنایت نداشته، شایستهٔ توجه نیست و از نظر قوانین تعریب نیز اشکالات متعدد دارد. از سوی دیگر، کازیمیرسکی[1] و مویر[2]، ابابیل را اسم خاص دانسته‌اند (بلاشر، همانجا). همچنین یک افسر انگلیسی نقل کرده است که این کلمه با «پرندگان» هیچ رابطه‌ای ندارد، بلکه نام «بلایی» است که خود از «ابیله» به معنی تاول مشتق شده است، اما نمی‌دانیم چگونه قول این افسر آن قدر اعتبار یافته که برتن[3] و جفری (نک: همانجا) به آن استناد کرده‌اند.

ملاحظه می‌شود که همهٔ پژوهشگران معاصر به دنبال ریشهٔ بیگانهٔ این کلمه می‌گردند. علمای مسلمان تا قرن ۱۱ ق/ ۱۷ م چنین نظری نداشتند و شاید خفاجی (د ۱۰۶۹ ق/ ۱۶۵۹م) نخستین کسی باشد که إباله، إبّاله و إیباله را در شمار کلمات بیگانه نهاده و بر خلاف رسم خود، هیچ منبعی برای آن ذکر نکرده و توضیحی بر آن نیفزوده است.

بی‌سروسامانی پژوهشها در این باب موجب احتمالات تازه‌تری نیز شد. شکل کلمه از یک سو، و موضوع آبله که عکرمه در اذهان انداخته از سوی دیگر، برخی را متوجه کلمهٔ آبْلَک (به معنی دو رنگ، سیاه و سفید، ابلق) کرد (مقدم، ۴۳۸ ـ ۴۳۹) و چنین تصور شد که ابلک همان آبله است و اباله یا شکلهای مشابه آن، از ابلک مأخوذ است، اما این دو کلمه ظاهراً رابطه‌ای با یکدیگر ندارند. آبله واژه‌ای کهن و به معنی تاول و بیماری آبله، به کرات در متون فارسی آمده است (مثلاً نک: اخوینی) و در پهلوی نیز به صورت آبلگ[4] آمده است. در عوض، ابلک را ــ اگر نشانی از آن در زبانهای کهن فارسی یافت شود ــ باید با «ابلق» قیاس کرد که یکی از واژه‌های معروف جاهلی است (نک: ابلق).

به هر حال، اگر شواهد جاهلی که پیش از این (در آغاز مقاله) ذکر کردیم ــ یا حتی یکی از آن سه شاهد ــ اصیل باشد، لاجرم همهٔ بحثهایی که محققان معاصر کرده‌اند بی‌حاصل است و کلمهٔ ابابیل معنایی جز دسته‌ها و گروهها نخواهد داشت.

مآخذ: آلوسی، محمودبن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روح الجنان*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ اخوینی، ربیع بن احمد، *هدایة المتعلمین*، به اهتمام جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ ش؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ أعشی، میمون بن قیس، *دیوان*، بیروت، متن عطوی؛ *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۴ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *فقه اللغه*، بیروت، ۱۳۱۸ ق؛ خفاجی، احمدبن محمد، *شفاء الغلیل*، به کوشش عبدالمنعم خفاجی، مکتبة الحرم الحسینی، ۱۳۷۱ ق؛ *دائرة المعارف القرن العشرین*؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *معجم المفردات القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، ۱۹۳۲ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زمخشری، محمودبن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربیه؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *المزهر*، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة؛ شیخو، لویس، *شعراء نصرانیة*، جزء اول، بیروت، ۱۹۲۶م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ۱۳۷۹ ق؛ طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة؛ عبده، محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، قاهره، ۱۳۴۱ ق؛ فخر رازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی (طبع افست)؛ فیروزآبادی، *القاموس المحیط*؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، ۱۳۷۹ ق؛ مقدم، محمد، «طیراً ابابیل»، *سخن*، س ۱، شم ۷ و ۸، ۱۳۲۲ ش؛ ثعلبی، احمدبن محمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ نیز:

Blachère, R., Le *Coran, Traduction*, Paris, 1949; Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1923; Jeffrey, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Lane, E.W., *Arabic–English Lexicon*, London, 1863 - 1893.

آذرتاش آذرنوش

إباحه، اباحه از ریشهٔ بَوح و بُؤوح به معنی اجازه دادن (فراهیدی، ازهری) و در شریعت اسلام از احکام پنجگانه است و درمورد فعلی گفته می‌شود که براتیان و ترک آن پاداش و کیفری بار نیست.

اباحه در عبادات مصداق ندارد (شهید اول، ۳۱/۱) چون فعل و ترک در عبادات به قصد قربت و طاعت و به منظور کسب ثواب و اجتناب از معصیت است و در این قلمرو تنها از واجب و مستحب و حرام و مکروه، گفتگو می‌شود، ولی در احکام و عقود و ایقاعات مصداق دارد. به نظر حکیم، اباحه آن است که شارع مکلفین را در انجام دادن کاری یا ترک آن، بدون ترجیح یکی بر دیگری مخیّر کرده باشد (ص ۶۵). امام محمد غزالی نیز اباحه را تخییر بین فعل و ترک می‌داند (۶۶/۱). به اعتقاد ابن حزم (ص ۳۴۱) و برخی دیگر از فقها نیز مباح آن است که بر فعل یا ترک آن ثواب و عقاب مترتب نگردد.

آیا اباحه حکم شرعی است؟ غزالی در پاسخ به این پرسش می‌نویسد: «اباحه از احکام شرعی است، ولی عده‌ای از معتزله برمبنای نظریهٔ حُسْن و قبح ذاتی افعال، معتقدند که اباحه حکم شرعی نیست. آنان چنین استدلال می‌کنند که هر عملی که فعل یا ترک آن عقلاً مصلحت یا مفسده دربر نداشته باشد، مباح است و این اباحه یک مسألهٔ عقلی است نه شرعی. اباحه درصورتی مسألهٔ شرعی است که شرع از اتیان یا ترک افعال مباح رفع مانع کند، درحالی که شارع چنین کاری نکرده است و مباح بودن بعضی از افعال به این معناست که اباحهٔ عقلی استمرار یافته است. بدین ترتیب اباحه فقط حکم عقلی است نه شرعی.» آنگاه درقبال این ادعای معتزله می‌گوید مباحات بر سه قسمند: اول، قسمی است که شرع صریحاً مکلف را مخیّر در فعل یا ترک آن کرده است. این قسم اباحهٔ شرعی است. دوم قسمی است که شرع صریحاً متعرض مباح بودن آن نشده و دلیل سمعی نیز بر مباح بودن آن به دست نیامده است. در این قسم می‌توان گفت حالت پیش از ورود شرع استمرار یافته است و در این مورد فقط حکم وجود ندارد.

---

1. Kazimirski 2. Muir 3. Burton 4. ābilag

سوم قسمی است که در آن خطاب صریح به تخییر وارد نشده است، ولی دلیل سمعی بر نفی حرج از فعل و ترک وجود دارد و اگر این دلیل هم نبود به دلیل عقلی نفی حرج ثابت می‌شد. این قسم محل نظر و تأمّل است (۷۵/۱). ابن قدامه نیز در تقسیم مباحات و تشریح آن از غزالی تبعیت کرده است (صص ۴۰ ـ ۴۱). همچنین آمدی گفته است که مسلمین بجز عدّه‌ای از معتزله در شرعی بودن حکم اباحه اتفاق نظر دارند (ص ۱۰۷).

آیا اباحه تکلیف است؟ بسیاری از دانشمندان علم اصول اباحه را داخل در تکالیف نمی‌دانند و می‌گویند تکلیف امری است که مورد طلب و مستلزم سختی و کلفت باشد و در مباح به لحاظ تخییر در فعل و ترک، نه طلب وجود دارد و نه مشقت، از این رو نمی‌توان آن را تکلیف دانست. به‌هرحال مباح چه داخل در تکلیف باشد و چه خارج از آن، همهٔ مسلمین در وجود حکم اباحه و اینکه یکی از احکام پنجگانه است اتفاق نظر دارند (آمدی، ۱۰۹).

الفاظ وصیغ اباحه: برای اباحه الفاظ معین و صیغهٔ مخصوصی نیست و هر لفظ و صیغه‌ای می‌تواند برای این منظور به کار رود. بعضی از علمای اصول، صیغهٔ امر را مشترک بین وجوب و ندب و اباحه می‌دانند و عدّه‌ای می‌گویند صیغهٔ امر، مربوط به قدر مشترک آن سه یعنی «اذن» است و عده‌ای نیز می‌گویند: امر بعد از حظر مفید اباحه است (علم الهدی، ۳۸؛ شهید ثانی، ۷۰؛ موسوعة...، ۱۵۹/۱)، ولی همانطور که گفته شد، اباحه صیغه و لفظ معین ندارد و به هر لفظ و صیغه‌ای که بدین معنی دلالت کند تحقق می‌یابد. در *قرآن* کلمهٔ اباحه به کار نرفته و در کلمات پیغمبر اسلام نیز این واژه استعمال نشده است، ولی فقها و دانشمندان آیات متعددی از *قرآن* را در مقام بیان اباحه می‌دانند، مثل یا أَیُّهَا النّاسُ کُلوا مِمّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً: ای مردم از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه را تناول کنید (بقره/ ۲/ ۱۶۸).

تفاوت اباحه و تخییر: هرگاه حکم یک فعل میان وجوب و حرمت مردّد باشد و راهی برای ترجیح یکی بر دیگری نباشد، مکلف به استناد اصل تخییر، اختیار انتخاب یکی از آن دو را دارد و هریک را انتخاب کند، عقابی برای او نخواهد بود. تفاوت اصل تخییر و اباحه این است که در اباحه، حکم معین است و آن اختیار ترک یا فعل است و در تخییر حکم مردد است (قس: موسوعه...، ۱۶۰).

مباح و حلال: حلال در شرع مقابل حرام است و هر چیزی را که حرام نباشد، دربر می‌گیرد. ازاین‌نظر حلال اعم از مباح است. یعنی هر مباحی حلال است، ولی هر حلالی مباح نیست، مانند مکروهات که حلالند، ولی مباح نیستند.

اباحه و جواز: جواز متضاد منع است و جایز مانند حلال اعم از مباح است، چون هر مباحی جایز است، ولی هر جایزی مباح نیست، مثل افعال مکروه و مستحب که جایزند و مباح نیستند.

اباحهٔ تملک و اباحهٔ انتفاع در فقه و حقوق مدنی: اباحه معانی دیگری در فقه و حقوق مدنی دارد که عبارت است از اذن در تملک یا انتفاع از اموالی که مالک خاص ندارد. در مواردی که اذن در تملک باشد، آن را اباحهٔ تملک و درمواردی که اجازهٔ انتفاع از چیزی باشد، آن را اباحهٔ انتفاع می‌نامند و براساس این تقسیم‌بندی مباحات به دو دستهٔ قابل انتفاع و قابل تملک تقسیم می‌شود: مباحاتِ قابل انتفاع مباحاتی است که مورد استفادهٔ عموم مسلمین است و استفاده و انتفاع انحصاری از آنها ممنوع است و باید به نحوی مورد استفاده قرار گیرد که مانع استفادهٔ دیگران نشود، مثل طرق و شوارع عامه. مباحات قابل تملک مباحاتی است که به اذن امام مسلمین و موافق موازین شرعی قابل تملک است، مثل تملک اراضی موات از طریق احیاء آن یا صید ماهی از آبهای مباح. قانون مدنی ایران به پیروی از فقه امامیه مباحات را به دو دسته تقسیم می‌کند: مباحات قابل استفاده و انتفاع غیر انحصاری و مباحات قابل تملک. از دستهٔ اول به نام اموال عمومی یا اموالی که مورد استفاده عموم است، یاد می‌کند (مادهٔ ۲۴) و در مادهٔ ۲۷ می‌گوید: «اموالی که ملک اشخاص نمی‌باشد و افراد مردم می‌توانند آنها را مطابق مقررات مندرجه در این قانون و قوانین مخصوصهٔ مربوطه به هریک از اقسام مختلفهٔ آنها تملک کرده و یا از آنها استفاده کنند، مباحات نامیده می‌شود مثل اراضی موات یعنی زمینهایی که معطل افتاده و آبادی و کشت و زرع در آنها نباشد».

اباحه و حَظْر: فقهاء و اصولیون بحث دیگری دارند تحت عنوان اصالت حظر یا اصالت اباحه. حَظر به معنای منع، متضاد اباحه است و به همین جهت اصالت اباحه در مقابل اصالت حظر است. اصالت حظر بدین معنی است که تا دلیل شرعی بر جواز ارتکاب یک فعل وجود نداشته باشد، باید از آن اجتناب کرد. اصالت اباحه خلاف آن است. بین دانشمندان اسلامی دربارهٔ افعال بندگان پیش از تشریع و نزول وحی اختلاف نظر وجود دارد: اشعریان که به حُسْن و قُبْح ذاتی افعال معتقد نیستند، می‌گویند: فقط خطاب شارع، به افعال صفتِ قبیح یا حَسَن می‌بخشد و پیش از ورود شرع قبح و حسنی بر افعال مترتب نمی‌شود و نمی‌توان دربارهٔ آنها حکمی صادر کرد. معتزله که به حسن و قبح ذاتی افعال اعتقاد دارند و مثلاً ظلم را فی ذاته قبیح و عدل را فی نفسه حَسَن می‌شمارند و معیار تشخیص آن را نیز عقل می‌دانند، در مواردی که حسن و قبح افعال پیش از ورود شرع عقلاً قابل تمیز و تشخیص نباشد یا حسن و قبح عمل مساوی باشد، دچار اختلاف نظر شده‌اند: معتزلهٔ بصره در این موارد اصل را اباحه می‌دانند، ولی معتزلهٔ بغداد اصل را حظر می‌دانند و می‌گویند تصرف در ملکِ غیر بدون اذن مالک قبیح است و هستی همه مُلک خداست و تصرف در آن بدون اذن خداوند ممنوع است، مگر آنکه خداوند تصرف در آن را مجاز کند. بعضی از معتزله نیز متوقفند، نه اصل اباحه را در این مورد جاری می‌دانند نه اصل حظر را (ابن قدامه، ۴۱، ۴۲؛ بدخشی، ۱۶۴/۱ ـ ۱۶۶). پس از تشریع نیز دربارهٔ اموری که حکمی دربارهٔ آن وارد نشده است، همین اختلاف نظر بین فقها وجود دارد. مشهور در میان فقهای امامیه این است که حکم عقل و شرع هر دو بر اصالت اباحه قائم است

(انصاری، ۱۹۹). مستند شرعی امامیه آیات و احادیث منقول از ائمه است ازجمله این آیات: ۱. هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ مافِي الْأَرْضِ جَمیعاً: او خدایی است که همهٔ موجودات زمین را برای شما خلق کرد (بقره/ ۲۹/۲)؛ ۲. یا أَیُّهَا النّاسُ کُلوا مِمّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً: ای مردم از آنچه درزمین است، حلال و پاکیزه را تناول کنید (بقره/ ۲/ ۱۶۸)؛ ۳. قُلْ لاأَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلیٰ طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلاّ أَن یَکُونَ مَیْتَةً أَو دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِیرٍ: بگو ای پیامبر در احکامی که به من وحی شده است، من چیزی را که برای خورندگان طعام حرام باشد، نمی‌یابم، جز آنکه میته (حیوان مرده) باشد یا خونِ ریخته یا گوشت خوک (انعام/ ۱۴۵/۶).

از امام صادق (ع) نیز نقل شده که «کُلُّ شَیءٍ مُطْلَقٌ حَتّی یَرِد فیهِ نَهْیٌ»: همهٔ اشیاء مباحند مگر آنکه مورد نهی واقع شده باشند (حر عاملی، ۱۲۷/۱۸ ـ ۱۲۸).

مآخذ: آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *روضة الناظر وجنة المناظر*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ بدخشی، محمد بن حسن، *مناهج العقول فی شرح منهاج الوصول*...، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ تهانوی، علی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش آلویس شپرنگر، کلکته، ۱۸۴۸ ـ ۱۸۶۱ م؛ حُرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۸۳، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۳، ۱۹۶۷ م؛ حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم، ۱۹۷۹ م؛ شهید اول، محمد بن مکی، *القواعد والفوائد فی الفقه والاصول والعربیة*، قم، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *معالم الاصول*، ترجمهٔ آقا هادی مازندرانی، تهران، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ علم الهدی، مرتضی بن داعی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی*، قاهره، ۱۳۲۲ ق/ ۱۹۰۴ م؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، ۱۰۴۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ *قانون مدنی ایران*؛ *قرآن کریم*؛ *موسوعة جمال عبدالناصر الفقهیة* قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م.

سید مصطفی محقق داماد

إباحِیّه، گروههایی که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح پندارند. اباحه در لغت به معنای اجازه، و در اصطلاح، جایز شمردن محرّمات دینی است. بنابراین تعریف، امکان ظهور اباحه در میان پیروان تمامی ادیان وجود دارد (ERE، ذیل نقض احکام[1]). بعضی از مؤلفان کتابهای ملل و نحل در اسلام مثل بغدادی در *الفَرق بین الفِرق* (ص ۱۷۲) و فخر رازی در *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین* (ص ۷۴)، مسلمانان إباحی مذهب را بر دین مجوس و مزدک دانسته و باقیماندهٔ آنان معرفی کرده‌اند. انتساب این گونه اشخاص به دین مزدک از آن روی بوده است که اکثر اعمال حرام در اسلام را که در آیین مزدکی روا بوده است، مباح می‌شمردند. اباحیه را در اسلام نمی‌توان فرقه‌ای مستقل با مبانی اعتقادی خاص به شمار آورد، بلکه در میان فرق مختلف مسلمانان گروههایی پیدا شده‌اند که بر اساس تأویل ظواهر قرآن و حدیث و یا بر مبنای معاذیر دیگر بعضی از تکالیف شرعی را از خود ساقط دانسته و ارتکاب برخی از اعمال منافی شرع را بر خویش مباح شمرده‌اند. از این روست که مثلاً در فرقهٔ اسماعیلیه، با وجود اشتراک در مبانی عقیدتی، گروهی موسوم به نزاریّه به اباحه منسوب شدند و گروه دیگر به نام مستعلویّه همچنان بر پای بندی نسبت به احکام شریعت باقی ماندند، و افتراق این دو گروه از یکدیگر هیچگاه به اعتبار اباحی بودن یکی و پای بندی دیگری به احکام شرع نبوده، بلکه عمدتاً به لحاظ اختلاف در تعیین امام بوده است. در میان برخی از غُلات شیعه نیز اگر اباحه راه یافته است هیچگاه این امر عامل تمایز آنها به صورت یک فرقهٔ مستقل نبوده، بلکه اختلاف در اصول عقاید، آنان را به صورت فرقه‌های جداگانه در آورده است.

بررسی اجمالی فرق مختلف مسلمانان این نکته را آشکار می‌سازد که اکثر طوایف اباحیه با استناد به این که قرآن کریم علاوه بر ظواهر، معانی باطنی نیز دارد، اهمال در رعایت احکام را زیر پوشش توجه به باطن و تأویل احکام شرع قرار داده و بر نظریات یا اغراض خود سرپوش دین نهاده‌اند.

در *دائرة المعارف اسلام*[2] و *دانشنامه* زیر عنوان اباحه، اعتقاد به اباحه در میان شیعیان معلول امید به آخر الزّمان و ظهور حضرت مهدی (ع) و در میان صوفیان نتیجهٔ تجربهٔ عارفانه و مکاشفه دانسته شده است، در حالی که به گواهی کتابهای ملل و نحل در هیچ یک از فرق شیعه، و حتی در میان غُلات، امید به ظهور حضرت مهدی (ع) سبب اباحه نبوده است. البته برخی از فرق اسماعیلیه مثل نزاریه به اعتقاد خود، تحقق ظهور امام قائم (محمد بن اسماعیل) را دستاویز اباحه قرار داده‌اند، ولی این نوع اعتقاد به اباحه نیز مبتنی بر امید به ظهور امام قائم نیست. در میان صوفیه نیز تجربهٔ عارفانه و مکاشفه موجب بروز اباحه نبوده است، بلکه گاهی کسانی از متصوفه به بهانهٔ اینکه پس از وصل به حقیقت، تمسک به وسیله یعنی شریعت ضرورت ندارد، از زیر بار برخی از تکالیف شرعی شانه خالی کرده‌اند. گرایشهای اباحی را می‌توان عمدتاً در گروههایی از غُلات شیعه، خوارج اسماعیلیه، کیسانیه، راوندیه، صوفیه، و برخی دیگر از فرق پیدا کرد.

غُلات شیعه: ویژگی اصلی غلات شیعه، اعتقاد به حلول ذات الهی در علی (ع) و برخی از ائمه (ع) و سایر پیشوایانشان می‌باشد. برخی از غلات شیعه از اهمیت معرفت نسبت به مقام امام معصوم در تشیع، سوء استفاده کرده، بین پیروان خود چنین شایع کردند که هر کس امام را بشناسد از عمل به واجبات و ترک محرمات بی‌نیاز است. در کتب روایات شیعیان دوازده امامی روایات متعددی نقل شده است که به موجب آنها ائمهٔ شیعه از قائلان به چنین عقیده‌ای تبرّی جسته و آنان را از خود ندانسته‌اند (طوسی، ۸۰۲/۲ ـ ۸۰۶). در میان غلات شیعه کسانی بوده‌اند که با داشتن گروهی از پیروان، هرگز نتوانسته‌اند فرقهٔ مستقلی تشکیل دهند، مانند علی بن مسعود حسکه و قاسم بن یقطین (همو، ۸۰۲/۲ ـ ۸۰۳).

یکی از فرق اباحی مذهب غلات شیعه، خطّابیه است، که از

---

1. Antinomianism 2. EI².

ابوالخطّاب محمد بن ابی زینب اجدع اسدی (د ۱۳۸ق / ۷۵۵م) پیروی می‌کردند. خطّابیه معتقد به الوهیّت امام صادق (ع) و رسالت ابوالخطّاب بودند و ارتکاب بعضی از محرمّات را جایز دانسته، در عمل نسبت به واجباتی چون نماز، روزه، حج و زکات تسامح روا داشته و بر این عقیده بودند که اگر کسی از دوست خود بخواهد که علیه دشمن او شهادت دروغ دهد، باید بپذیرد. آنان محرمات و واجبات احکام را تأویل به مردانی می‌کردند که باید از آنها دوری گزید یا به ایشان نزدیک شد، و به استناد آیهٔ «یُرِیدُ اللهُ أَن یخفِّفَ عَنْکُم وخُلِقَ الإنسانُ ضَعیفاً» (نساء / ۲۸/۴) گفته‌اند که خداوند به دست ابوالخطّاب بار سنگین واجبات شریعت را از دوش ما برداشته است (اشعری، سعد، ۶۳؛ نوبختی، ۷۰). محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشّی در کتاب رجال خویش نامه‌ای از امام صادق (ع) خطاب به ابوالخطاب نقل می‌کند که در آن امام صادق، ابوالخطاب را بدین دلیل که زنا، خمر، نماز، روزه و گناهان را نماد اشخاص دانسته، محکوم کرده است (طوسی، ۵۷۷/۲، ۵۷۸).

گروه دیگری از خطابیه موسوم به معمریه، معتقد به الوهیت معمر بن عباد سلمی (د۲۱۵ق / ۸۳۰م) بودند. معمر معتقد بود که خداوند هیچگاه بندگان خود را از نعمتهایی که برای استفادهٔ آنان آفریده است، منع نخواهد کرد. بنابراین هیچ غذای حرام و هیچ عمل ممنوعی وجود ندارد و زنا، دزدی، نوشیدن شراب، خوردن گوشت خوک، ازدواج با محارم و لواط جائز می‌باشد. او غسل جنابت را با این استدلال که نطفه پاک و مایهٔ آفرینش آدمیان است از پیروان خود برداشته بود و مانند اکثر غُلات اباحی مذهب محرمات و واجبات شرع را اسامی اشخاصی می‌دانست که باید از آنان دوری جست یا به آنان تقرب نمود (اشعری، علی، ۱۵؛ نوبختی، ۷۱ ـ ۷۲).

یکی دیگر از فرق اباحی مذهب غلات شیعه بشیریّه یا بشریه (اشعری، سعد، ۱۹/۱، حاشیه) بودند که از محمد بن بشیر کوفی (ح ۱۸۰ ق / ۷۹۶م) یکی از موالی بنی اسد، پیروی می‌کردند. بشیریّه (یا معطوریّه) از واجبات شریعت اسلام تنها به نمازهای پنجگانه و روزهٔ ماه رمضان معتقد بودند و بقیهٔ احکام را انکار می‌کردند، و به استناد این سخن خداوند که «أَوْیُزَوِّجُهُم ذُکْراناً وإناثاً...» (شوری / ۴۲ / ۵۰)، هم بستر شدن با محارم و لواط را جایز می‌شمردند. بشیریّه در اموال و ازدواج اشتراکی مذهب بودند و رعایت مساوات در مال و همسر را ضروری می‌دانستند (نوبختی، ۱۲۲ ـ ۱۲۳؛ اشعری، سعد، ۶۰). گروهی دیگر از غلات شیعه پیروان محمد بن نصیر نمیری بودند که در روزگار امام حسن عسکری (ع) (۲۳۲ ـ ۲۶۰ ق / ۸۴۶ ـ ۸۷۴م) پدید آمدند و به نصیریه یا نمیریه شهرت داشتند. محمدبن نصیر ارتکاب محرمات را جایز می‌شمرد، و از آن جمله ازدواج با محارم را مجاز و لواط را نشانهٔ فروتنی می‌دانست (نوبختی، ۱۳۶).

از دیگر گروههای اباحی مذهب این فرقه مخمسه و علیائیه (پیدایش: ح ۱۴۰ ق / ۷۵۷م) را می‌توان ذکر کرد که پیرو ابوالخطاب و بشّار شعیری بودند. از ویژگیهای مشترک هر دو گروه تعطیل فرائض و سنن اسلامی بوده است (اشعری، سعد، ۵۹، ۶۳).

خوارج: در میان خوارج گروههایی بودند که برخی از محرّمات دینی را مباح می‌دانستند، همچون میمونیّه (پیدایش: نیمهٔ اول قرن ۲ ق / ۸م) که نکاح دخترِ پسر و دخترِ دختر و دخترِ برادر و دخترِ خواهر را جایز می‌شمردند (عَلَم‌الهدی، ۴۰؛ بغدادی، ۱۶۸)، و بَیْهَسیّه (ح ۹۰ ق / ۷۰۹م) که ترک نماز و دشنام گفتن به انبیاء را در حال مستی مباح می‌شمردند (علم الهدی، ۴۲). علاوه بر دو گروه فوق، فرقه‌ای موسوم به یزیدیه نیز در میان خوارج وجود داشت که بسیاری از محرّمات را مباح می‌دانستند (بغدادی، ۱۶۷).

اسماعیلیه: بنابر تعالیم ائمهٔ شیعه (ع)، اسماعیلیه توجه خاص به معانی باطنی آیات قرآن کریم داشتند. اما پیشوایان برخی از فرق اسماعیلیه دامنهٔ تأویل را چنان وسیع دانستند که گمان بردند معنای باطنی آیات در باب احکام می‌تواند به کلی مغایر با ظاهر لفظ و حتی ناقض آن باشد، تا آنجا که برخی از آنان گفتند که ظواهر احکام شرع همچون زنجیر و بندی است که بر دست و پای کسانی که از درک معانی باطنی آنها محروم مانده‌اند، زده می‌شود، و این کمترین کیفر آنان است (نوبختی، ۱۱۰)، اما این توجه به باطن مانع آن نبوده است که برخی از فرق اسماعیلیه احکام و تعالیم شریعت را نیز رعایت کنند. مثلاً فرقهٔ بُهْره که در غرب هند ساکنند به احکام شریعت پای بند هستند و فقیه مشهور آنان قاضی ابوحنیفه نعمان بن محمد منصور دارای دو کتاب موسوم به *دعائم الاسلام فی ذکر الحلال والحرام والقضایا والاحکام* و *مختصر الآثار فی ماروی عن الائمة الاطهار* است (مشکور، ۲۳۱).

فاطمیون مصر نیز پای بند به احکام شریعت و از اباحه روی گردان بوده‌اند. پس از اتمام دورهٔ امامت «امامان مستور» و ظهور دولت فاطمی مصر (۲۹۷ ق / ۹۱۰م) بر اثر اختلافات عقیدتی که میان داعیان اسماعیلی پدید آمد فرق مختلفی در میان این گروه ظاهر شدند و این خود عامل بسیار مهمی در تضعیف و تلاشی دولت فاطمی مصر گردید. برخی از این فرق رسماً طریق اباحه پیش گرفتند. از جمله فرقهٔ نزاریه (پیروان المصطفی لدین الله، مشهور به «نزار» (د ۴۸۸ق / ۱۰۹۵م)، فرزند خلیفهٔ فاطمی المستنصر) را می‌توان نام برد. از داعیان بزرگ این فرقه، که خود سپس مدعی امامت شد، حسن صباح است. او در قلعهٔ الموت آغاز قیامت را اعلام نمود و خود را امام منتظر معرفی کرد و سپس حق الله یا احکامی از شریعت را که ناظر به روابط میان خالق و مخلوق بودند از پیروان خود ساقط نمود. از این رو نام این فرقه را مسقطیه نیز گفته‌اند (مشکور، ۲۳۴). اینان معتقد به مراتب هفتگانهٔ مستجیب، مأذون، داعی، حجت، امام، اساس و ناطق در میان مؤمنین می‌باشند، و ناطق را دارای بالاترین مرتبه در میان خلق و واضع جدید و ناسخ شریعت قدیم می‌دانند. بنابراین در هر زمان حلال و حرام شریعت تابع دستور و نظر ناطق است. نزاریه برای احکام شرعی و

تکالیف عبادی چون نماز، روزه، زکات و حج، تأویلات خاص داشتند و می‌گفتند که مقصود از واجبات شرع قومی است که دوستی آنان واجب است، و محرمات عبارتند از قومی که باید آنان را دشمن داشت و از ایشان تبری نمود (علم الهدی، ۱۸۱ ـ ۱۸۲؛ مشکور، ۲۲۷، ۲۲۸).

یکی دیگر از فرق اسماعیلیه که به اباحه گرایش یافتند، قرامطه بودند. پیشوای قرامطه که از فرقهٔ مبارکیه منشعب شدند، قرمطویه یا حمدان قرمط بود. آنان معتقد بودند که محمد بن اسماعیل امام قائم است، درعین حال مقام نبوت نیز دارد، و به همین دلیل خود دارای شریعتی است که شریعت پیغمبر اسلام (ص) را نسخ می‌کند. آنان دربارهٔ لزوم نسخ شریعت قدیم به وسیلهٔ امام قائم به روایاتی نظیر این روایات تمسک جسته‌اند: «اگر قائم ما قیام کند، قرآن را جدید می‌یابید»؛ «اسلام آغازی غریبانه داشت و به زودی همچون آغاز آن غریب خواهد شد، پس خوشا به حال غریبان». آنان به استناد این روایت که خود نقل کرده‌اند: «خداوند تبارک و تعالی بهشت آدم ـــ صلوات خدا بر او ـــ را برای محمد بن اسماعیل قرار داد»، گفته‌اند که خداوند تمامی محرمات را بر محمد بن اسماعیل و یاران او حلال کرده است. به عقیدهٔ قرامطه تأویل این آیه از قرآن کریم که خداوند به آدم و حوّا می‌فرماید: «وَكُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما وَلاتَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَة» (بقره/۲/۳۵) این است که شما پیروان محمد بن اسماعیل هر کار که خواهید بکنید و هرچه خواهید بخورید، اما به موسی بن جعفر (ع) و فرزندان وی و هرکه پس از او دعوی امامت کند نزدیک نشوید. به نظر آنان تمامی احکام الهی دارای ظاهر و باطنی است که عمل به باطن آنها سبب رستگاری و تمسک به ظاهر آنها موجب هلاکت می‌گردد و رنج ناشی از عمل به ظواهر احکام کمترین کیفری است که اهل ظاهر به آن مبتلا می‌شوند. آنان معتقدند که نماز دانستن اسرار، روزه پنهان کردن اسرار و حج دیدار پیروان محمد بن اسماعیل است (نوبختی، ۱۰۸ ـ ۱۱۹؛ اشعری، سعد، ۸۳ ـ ۸۵). ناصرخسرو در *سفرنامه* (صص ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱) وقتی که از مشاهدات خود در ۴۴۳ ق در لحساء ـــ مرکز حکومت قرامطه ـــ سخن می‌گوید، یادآور می‌شود که مردم این شهر درعین آنکه اقرار به نبوت پیامبر اسلام (ص) دارند، نماز نمی‌خوانند و روزه نمی‌گیرند و گویند بوسعید گفته است که نماز و روزه را از شما برگرفتم. در این شهر گوشت همهٔ حیوانات چون گربه، سگ، گاو، خر و گوسفند به فروش می‌رسد و سگ را نیز همچون گوسفند برای کشتن و خوردن فربه می‌کنند.

گروه دیگری از اسماعیلیّه غیاثیه‌اند که پیروان مردی ادیب و شاعر به نام غیاث بوده‌اند. آنان براساس کتاب بیان غیاث معتقد بودند که فهم ظاهری احکام فهمی باطل و خطاست. خلطیّه نیز نام گروهی از اسماعیلیه بوده است که به اباحه گرایش داشته‌اند (مشکور، ۲۳۲، ۲۳۳).

کیسانیّه: قائلین به امامت و گاه الوهیت محمد بن حنفیّه را کیسانیه نامند. در میان کیسانیه نیز سه فرقه، حمزیّه، جناحیّه یا حارثیّه و بیانیّه به اباحه گرایش یافتند. حمزیّه پیروان حمزة بن عمارهٔ بربری بودند. او بر این عقیده بود که هرکس که امام را بشناسد از قید رعایت واجبات و محرمات دین آزاد خواهد بود. گفته‌اند که او با دختر خود ازدواج کرد (اشعری، سعد، ۵۶؛ نوبختی، ۴۹ ـ ۵۰). گروه دیگر از کیسانیه که از یاران عبدالله بن حارث بودند حارثیّه یا جناحیّه نامیده شدند. جناحیه را نیز اعتقاد بر این بود که هرکس که امام را بشناسد هرکار که خواهد، می‌تواند انجام دهد و هیچ گناهی بر او نیست. آنان عبادات را اسامی مردانی از اهل بیت علی علیه السلام که محبت آنان واجب است می‌دانستند، و محرمات را اسامی دشمنان اهل بیت آن حضرت که بغض و دشمنی آنان ضروری است، می‌شمردند (نوبختی، ۵۶؛ بغدادی، ۱۵۰). گروه دیگر از کیسانیه پیروان بیان بن سمعان، موسوم به بیانیّه بودند. طایفه‌ای از آنان معتقد بودند که قسمتی از شریعت اسلام به وسیلهٔ بیان نسخ شده است و از این رو نسبت به برخی از محرمات و واجبات بی‌اعتنا بودند (بغدادی، ۱۴۵).

راوندیّه: فرقه‌ای از شیعیان عباسی را راوندیه (ح۱۵۰ق/۷۶۷م) گویند که در میان آنان گروهی موسوم به ابومسلمیّه به اباحه گرایش یافتند. ابومسلمیّه به ادامهٔ حیات و امامت ابومسلم خراسانی قائل شدند و شناخت امام را برای رستگاری کافی می‌دانستند و خود را از قید رعایت واجبات و احتراز از محرمات آزاد می‌انگاشتند (نوبختی، ۷۵).

صوفیّه: در میان گروههایی از صوفیه نیز گرایشهای اباحی و مخالف با موازین شرعی دیده می‌شود. یکی از رسائل مهمی که بر ردّ صوفیهٔ اباحی مذهب نگاشته شده است، رساله‌ای است تحت عنوان «کتاب یذکر فیه حماقة اهل الاباحة» از محمد بن محمد غزالی. او در این رساله (صص ۹۸ ـ ۱۱۸) ۸ شبهه از شبهات اهل اباحه در میان صوفیان را مطرح ساخته و به پاسخ گویی پرداخته است. شبهات مزبور که درحقیقت خلاصهٔ توجیهات صوفیهٔ اباحی مذهب است، از این قرارند: ۱. خداوند از طاعت بندگان بی‌نیاز است؛ ۲. حق تعالی کریم و رحیم است و به همهٔ بندگان، حتی گنهکاران به دیدهٔ رحمت می‌نگرد؛ ۳. مقصود از احکام شریعت، پاک شدن انسان از شهوات نفسانی است و چون این کیفیات ذاتی و فطری انسان است، با ریاضت و پرهیزکاری زایل نمی‌شود؛ ۴. به سبب عارض شدن بعضی حالات و حصول برخی کیفیات باطنی درنتیجهٔ ریاضت، بر کسانی این گمان باطل دست می‌دهد که به نهایت کار رسیده و به حق واصل شده‌اند، و طبعاً بعد از وصول به مقصد، پرداختن به وسیله امری عبث و باطل است؛ ۵. کسانی دیگر، که در پی مجاهدتها و ریاضتهای مداوم به کمال نفسانی رسیده و از شهوات و رذائل اخلاقی پاک شده‌اند، گمان می‌برند که بر تمامی اسرار عبادات واقفند و چیزی از این اسرار بر ایشان پوشیده نیست، و همین تصور موجب گمراه شدن آنان می‌گردد؛ ۶. چون سعادت و شقاوت بسته به تقدیر ازلی است پس سعی و مجاهدت بنده در قیام به طاعات و اجتناب از معاصی بی‌فایده است؛ ۷. آدمی چون گیاهی است که با مردن نابود می‌شود و دوزخ و عقاب و ثواب و حساب دروغ و

تلبیس است؛ ۸. درویش کسی است که از همه‌چیز، درویش و تهی‌دست باشد، حتی از ثمرات نماز، روزه، ثواب و از امید رسیدن به بهشت.

عبدالرّحمن جامی در *نفحات الانس* صوفیان اباحی مذهب را «متشبه مبطل به صوفیان» یا باطنیّه و مباحیّه نامیده است و می‌گوید آنان خود را در زمرهٔ صوفیان اظهار کنند ولی نسبت به عقاید و احوال و اعمال ایشان بیگانه باشند و گویند پای‌بندی به احکام شرع ویژهٔ عوام است، زیرا که نهایت فهم و دید آنها در درک ظواهر اشیاء است، اما اهل طریقت و حقیقت برتر از آنند که به رسوم ظاهر مقید شوند و تمامی همت آنان به مراعات حضور باطن است (ص ۱۳). اینان بر این اعتقادند که احکام شریعت برای تهذیب نفس و وصول به حق است و گویند چون ما را وصال حق نصیب شده است دیگر حاجت به رعایت احکام شرع نیست و تکلیف از ما برداشته شده است (سهروردی، ۳۱). این همان شبههٔ پنجمی است که غزالی نیز از آن یاد می‌کند. به هرحال این نکته گفتنی است که در آثار مهم صوفیه و در سخنان بزرگان و مشایخ آنان اباحی مذهبان همواره مورد نکوهش بوده‌اند، و رعایت شریعت تا آخرین لحظهٔ حیات شرط توفیق در طریقت دانسته شده است (هجویری، ۴۰۳؛ سهروردی، ۳۱).

سایر فرق اسلامی: در میان سایر فرق اسلامی، که اغلب اهل تسنّن بوده‌اند نیز گرایش به اباحه دیده می‌شود. به گفتهٔ سمعانی در *الانساب* (۸۵/۱) برخی اشخاص ازآن روی‌که شافعی، بازی شطرنج، و مالک، اتیان زنان از دُبُر و ابوحنیفه، شرب‌نبیذ را مجاز دانسته‌اند، ارتکاب قمار و لواط و نوشیدن شراب را بر خود مباح می‌دانند.

خُرّم دینیه (یا خُرَّمیّه یا سرخ جامگان)، مُقَنَّعیّه (یا مُبَیِّضه)، حلمانیه و کرّامیّه را نیز می‌توان از جهاتی در شمار اباحیّه قرار داد. دو گروه اصلی خُرّم دینیّه موسوم به بابکیّه و مازیاریّه، گرچه به ظاهر مسلمان بودند و به ساختن مساجد و اقامهٔ نماز در آنها می‌پرداختند، اما در ماه رمضان روزه نمی‌گرفتند و در پنهان نماز نمی‌گزاردند و از فواحش و محرمات پرهیز نداشتند و ارتکاب آنها را بر خود مباح می‌دانستند (نوبختی، ۳۶؛ بغدادی، ۱۶۱). مقنعیه پیروان المقنع (د ۱۶۳ ق/ ۷۸۰ م) بودند که محرمات را بر پیروان خویش مباح و واجبات را از آنان ساقط کرده بود (بغدادی، ۱۵۵). حلمانیّه پیروان ابوحلمان دمشقی (د ۳۴۰ ق/۹۵۱ م) بودند و او معتقد به حلول خداوند در صورتهای زیبا بود و هرجا که صورتی زیبا می‌دید در برابر او سجده می‌کرد. ابوحلمان می‌گفت که اگر کسی خداوند را آن گونه که من توصیف می‌کنم بشناسد، هیچ چیز بر او حرام نخواهد بود و هر کار لذت بخشی را می‌تواند انجام دهد و هر غذایی را که بخواهد می‌تواند بخورد (بغدادی، ۱۵۶). کرّامیان پیروان ابوعبدالله کرام (د ۲۵۵ ق/۸۶۹ م) بودند و می‌گفتند که جملهٔ گناهان، جز خوردن شراب را، در پنهان می‌توان انجام داد. از ابوعبدالله کرّام نقل شده است که گفت: من جملهٔ کبائر را بر شما مباح کردم، جز خمر را. او لواط با کفار و مشرکان و مجوس و یهود و نصاری را عبادت می‌دانست. به اعتقاد اینان هر گناه که کرّامی کند برای او حسنه نویسند، و هر نیکی که دیگری کند برایش گناه نویسند (بغدادی، ۱۳۰ ـ ۱۳۶؛ علم الهدی، ۷۰).

مآخذ: اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، ترجمهٔ محسن مؤیّدی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش عزت العطار الحسینی، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ سهروردی، عمربن محمد، *عوارف المعارف*، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش میرداماد استرابادی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ علم الهدی، مرتضی بن داعی، *تبصرة العوام*، به کوشش عباس اقبال،تهران، ۱۳۱۲ش؛غزالی، محمد، بن محمد، «کتابٌ یذکر فیه حماقة اهل الاباحة»، *زمینهٔ ایران شناسی*، به کوشش چنگیز پهلوان و وحید نوشیروانی، تهران، ۱۳۶۴؛ فخر رازی، محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به کوشش علی سامی النشار، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ مشکور، محمد جواد، *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، لنین گراد، ۱۹۲۶ م؛ نیز: EI²; ERE.

حسین لاشیئی

إبادان، مرکز ایالت غربی جمهوری فدرال نیجریّه، واقع در ۱۶۰ کیلومتری شمال شرقی لاگوس، پایتخت این جمهوری با ۱،۰۶۰،۰۰۰ نفر جمعیّت (سرشماری ۱۹۸۳ م) («کتاب سال بریتانیکا»[1]، 719) ۷° و ۱۷´ عرض شمالی و ۳° و ۳۰´ طول شرقی و ۲۰۰ متر ارتفاع تقریبی از سطح دریا (بریتانیکا، ذیل نیجریه[2]). نام آن به صورتهای إبادان (*دایرة المعارف فارسی*؛ *دانشنامه*؛ کورنون، ۷۷)، ابدان (احمد، ۱۳۱۹)، ایبادان (پوتخین، ۱۸۷؛ جهان معاصر، ۳۵۸؛ تبریزی، ۱۳۲)، ایبادن (دیویدسن، ۴۰۹)، ایبدان (*تقویم البلدان الاسلامیة*، ۲۴۵)، ایبادانا (دخانیاتی، ۱۵۸) ثبت شده و به احتمال قوی تلفّظ درست همان «اِبادان» است.

ابادان مرکز قبیلهٔ بزرگ یوروبا[3] است و در زبان یوروبایی به صورت ابااُدان[4] به معنای «نزدیک ساوانا» (ساوانا کلمه‌ای اسپانیایی به معنای علفزارها با درختان و بوته‌های پراکنده) تلفظ می‌شود که خود مبیّن موقعیت جغرافیایی آن است. شهر در حدّ فاصل بین جنگلهای استوایی و جلگه‌های سبز و عاری از درختِ نواحی پست ساحلی واقع شده و دارای موقعیت ممتازی است که برای آن اهمیت اقتصادی و ارتباطی ویژه به وجود آورده است. آب و هوای آن گرم و مرطوب از نوع استوایی است که گرمای متوسط روزانهٔ آن از ۳۰° سانتی‌گراد بیش‌تر و اختلاف گرمای شب و روز آن کم است و از ۱۱° تجاوز

1. *Britannica, Book of the Year*, 1987. 2. Nigeria 3. Yoruba 4. Eba Odan

نمی‌کند. گرم‌ترین فصل سال در ابادان که فصل خشکی است از فوریه (بهمن و اسفند) تا آوریل (فروردین و اردیبهشت) است. در این فصل حداکثر گرما در بعضی روزها از ۳۵° تجاوز می‌کند. مقدار باران سالانهٔ آن در حدود ۱۱۵ سانتی‌متر است که ۹۰٪ آن در فصل طولانی بارانی از فروردین تا مهر بروز می‌کند. رطوبت نسبی آن متغیّر و نسبتاً زیاد است و از ۶۵٪ در ماههای خشک تا ۹۰٪ در ماههای بارانی اختلاف دارد. درگذشته پوشش گیاهی طبیعی ابادان را جنگلهای پست استوایی تشکیل می‌داده، ولی امروز این نوع پوشش به حواشی رودخانه‌ها یا مرتفعات و تپه‌ها محدود گردیده و فضاهای باز شهر به صورت طبیعی از درختچه‌های کوتاه یا گیاههای چمنی مستور است (*بریتانیکا*، ذیل ابادان[1]).

تاریخ: وجه تمایز اقوام بومی سواحل گینه زبانهایی است که به آن تکلّم می‌کنند. ازاین‌رو در بیان تاریخ و جغرافیای این منطقه بیش‌تر از همه چیز از گروههای زبانی یاد می‌شود. مهم‌ترین گروههای زبانی این منطقه عبارتند از هوزا[2] (هوسا) (احتمالاً ۶ میلیون نفر)، فولانی (احتمالاً ۵ میلیون نفر)، ایبو (۷ میلیون نفر) و از همه مهم‌تر یوروبا (۱۰ میلیون نفر) که این گروه اخیر از قدیم به کشاورزی اشتغال داشته و بیش‌تر در شهرهای کوچک با جمعیتی در حدود ۵٬۰۰۰ نفر سکونت گزیده‌اند و از این لحاظ یکی از جوامع بزرگ شهرنشین افریقا را به وجود آورده‌اند (*بریتانیکا*، ذیل نیجریه). قبل از پایان قرن ۱۵ م بیش‌تر ارتباط اقتصادی اقوام سواحل گینه با دولتهای شمالی بود که بازرگانان این دولتها طالب طلا و برده و محصولات استوایی بودند، ولی از آن تاریخ به بعد بازرگانان اروپایی که آنان هم طالب همان کالاهـا بودند، جای آنها را گرفتند. در روزهای اول ایجاد این ارتباط، اروپائیان به نواحی داخلی کمتر نفوذ می‌کردند و امور بازرگانی با رونقی روزافزون به دست حکّام و رؤسای محلّی انجام می‌شد. به تدریج که مصنوعات کارخانه‌ای و مصرفی اروپایی زیاد شد، رقابتهای اقتصادی، جنگ و جدالهایی بین حکّام و رؤسای محلّی به وجود آورد و آنان را ناچار ساخت که هرچه بیش‌تر باروت و اسلحهٔ گرم از فروشندگان اروپایی خریداری کنند. از جمله هدفهای منازعات محلّی که با اسلحهٔ گرم انجام می‌شد، اسیر گرفتن اقوام مغلوب و فروش آنان به صورت برده بود که خود به اقدامات انتقام‌جویانه و ادامهٔ جنگ و جدال منجر می‌گردید. نتیجهٔ این اوضاع به وجود آمدن سازمانهای سیاسی ـ نظامی در میان گروههای زبانی بود که در بدو امر به منظور به دست آوردن اسیر و برده بیش‌تر با همدیگر در منازعه بودند و بعد از اینکه برده‌فروشی لغو گردید، با هدفِ در اختیار گرفتن راهها و امکانات بازرگانی و داد و ستد محصولات استوایی و مخصوصاً روغن نخل[3] که معاملات آن از رونق بسیاری برخوردار بود با همدیگر درگیر بودند (*بریتانیکا*، ذیل سواحل گینه[4]). از جملهٔ این منازعات تهاجم سوارکاران فولانی به نواحی جنوب و سرزمین یوروباها بود که در سالهای اول سدهٔ ۱۹ م به شدت ادامه داشت. در حملهٔ این سوارکاران شهرهای بسیاری ویران شد و ساکنان آنها به نواحی جنوبی‌تر مهاجرت کردند و در شهرهای واقع بین مناطق جنگلی و مرتعی سکونت اختیار کردند. یکی از شهرهایی که در اثر این حوادث مهاجرین بسیاری به آن رو آور شدند ابادان بود (مابوگونج، 57) که بنابر روایات، اول بار در ۱۸۲۹ م سپاهیان حکومتهای سابق اویو[5]، ایجبو[6] و ایف[7] آن را اردوگاه خود قرار داده و اولین سکنهٔ آن را به وجود آوردند (*بریتانیکا*، ذیل ابادان). به تدریج پناهندگانی که از نقاط دیگر از مقابل حملهٔ فولانیها فرار کرده بودند، در آنجا سکنی گزیدند. علاوه براینها مهاجران دیگری از سرتاسر سرزمین یوروباها به آن رو آوردند و طولی نکشید که قدرت سربازان در پناه وضع طبیعی منطقه، تشکیل حکومتی را در ۱۸۳۷ م امکان پذیر ساخت. جمعیت ابادان در ۳۰ سال اول احداث به سرعت رشد کرد (مابوگونج، 57). مبلّغین عیسوی در ۱۸۵۱ م به آنجا وارد شدند و در جنوب شرقی شهر اقامت گزیدند (همو، 74؛ *دانشنامه*؛ *بریتانیکا*، همانجا). با توسعهٔ نفوذ دولت انگلیس در قلمرو اقتصادی لاگوس دامنهٔ این نفوذ به ابادان رسید و مهاجرین انگلیسی در نواحی حفاظت شده (نک: سیمای شهر در همین مقاله) سکنی گزیدند، ولی هجوم عمدهٔ اروپائیان به ابادان از ۱۹۰۱ یعنی از موقعی آغاز شد که راه‌آهن لاگوس به ابادان متصل گردید (مابوگونج، 57). از آن پس گروههایی از اتباع انگلیس به عنوان کارمندان اداری یا مدیران صنایع و تجارتخانه‌ها که شمار آنها روزافزون بود، به ابادان وارد شدند و در نواحی حفاظت شده اقامت کردند. در ۱۹۵۲ عدّهٔ این قبیل تازه واردها از ۲٬۰۰۰ تن تجاوز می‌کرد. ابادان به عنوان پایتخت نیجریهٔ غربی نه فقط مرکز مؤسّسات حکومتی ایالتی است، بلکه بسیاری از شعب وزارتخانه‌های فدرال از قبیل ارتش و شهربانی و بانک مرکزی نیز در آن مستقر می‌باشند. شورای شهر ابادان دارای ۶۶ عضو است که ۴ نفر آنان از میان زنان انتخاب می‌شوند (*بریتانیکا*، همانجا). چهرهٔ ابادان در اثر توسعهٔ بسیار پس از جنگ دستخوش تغییرات فاحش شد. در ۱۹۴۸ م دانشگاه ابادان تأسیس گردید و بعد از آن کارخانه‌های صنعتی فراوانی ایجاد شد که خود عامل مهمی در جلب جمعیت از سراسر نیجریه گشت. این جمعیتها صاحب فرهنگها و آداب و رسوم و زبانها و استعدادهای مختلف بودند و از این‌رو هریک گوشه‌ای از ابادان را به خود اختصاص دادند. پس از تحوّلات سیاسی بعد از جنگ (نک: نیجریه)، ابادان در ۱۹۵۲ م پایتخت ایالت غربی فدراسیون نیجریه گردید و از آن تاریخ روز به روز بر رونق اقتصادی و اجتماعی آن افزوده شد تا جایی که امروز نه فقط به صورت بزرگ‌ترین مرکز تجمع یوروباییها، بلکه به صورت بزرگ‌ترین و پرجمعیت‌ترین شهر نیجریه و بزرگ‌ترین

1. Ibadan 2. Hausa 3. Palm oil 4. Guinea Coasts 5. Oyo 6. Ijebu 7. Ife

شهر سیاهپوست نشین در تمام قارهٔ افریقا درآمده است (مابوگونج، 59؛ آمریکانا، ج XIV).

سیمای شهر: عامل مهمّ جغرافیایی در توسعه و رشد و تحوّل سیمای ابادان، موقعیّت طبیعی آن بوده است. آنچه امروز مرکز شهر به شمار می‌رود، از یک رشته کوه معتبر به ارتفاع چند صد متر، با امتداد شمال غربی ـ جنوب شرقی، تشکیل می‌شود که در دو طرف آن تپه‌های کم ارتفاع‌تری یکی بعد از دیگری قرار دارد.

جلگه‌های رسوبی موجود در بین این تپه‌ها همواره در معرض سیل قرار دارد، ولی برای انواع زراعتهای استوایی بسیار مناسب است. پس از استقرار اولیهٔ نظامیان، نخستین مسکنهای شهر به روشهای سنّتی افریقایی (محوطهٔ چهارضلعی با خانه‌ها در چهار طرف و فضای باز در وسط) در بلندیها به وجود آمد و محلاّت چندی که به نام تپه‌ها خوانده شد تشکیل یافت، مانند اوک اوفا[1]، اوک آرمو[2]، اوک فوکو[3]، اوک بولا[4] (اوک در زبان بومی به معنای تپه است) و امثال آن (مابوگونج، 59). هریک از این محلات دارای حومه‌هایی در دامنه‌های تپه‌ها بود و زمینهای رسوبی میان تپه‌ها به مزارع یا بازارهای روز اختصاص پیدا کرد. در مرتفعات ابادان جمعیتهای انبوه و نامتجانس گرد هم آمدند و این امر مسائل اجتماعی و فرهنگی بسیاری به دنبال داشت. با افزایش جمعیت در دو طرف حومه‌های اولّیه شهرکهای جدید شرقی و غربی به وجود آمد که ساختمانهای آنها بیش‌تر به صورت خانه‌های یک طبقه و چند اطاقه و نسبتاً دور از هم با مصالح جدید از نوع آجر و سیمان ساخته شد. ساکنان این شهرکها را بیش‌تر صاحبان حرفه‌ها مانند پزشکان و وکلای دعاوی و کارمندان اداری و مخصوصاً معلّمان مدارس تشکیل می‌دادند (همو، 72 ,68 ,62). در این مرحله از رشدِ ابادان، شورای شهر به موجب مصوّبه‌ای در ۱۹۴۸ م خرید و فروش زمین را موقوف ساخت و مقرر داشت که از آن پس کلیهٔ معاملات زمین براساس اجارهٔ ۹۹ ساله انجام شود. درنتیجه از آن پس شهرکها و محلاّت جدید با نقشه‌های منظم و خیابانها و معابر وسیع و ساختمانهای مدرن و دور از همدیگر طرح‌ریزی شده و مناطق کم‌جمعیتی را به وجود آورده است که با بخشهای مرکزی و فقیرنشین و پرجمعیت مرکز شهر تفاوت کلی دارد. این گونه شهرکهای جدید را، بیش‌تر مهاجرین اروپایی و آسیایی و امریکایی و بومیان تحصیل کرده و متمکن اشغال کرده‌اند (همو، 62,64). از جنبه‌های جالب سیمای ابادان وجود محدوده‌های اروپایی نشین آن است که به نام عمومی «حفاظت شده»[5] نامیده می‌شوند. با اینکه اولین مبلّغین عیسوی در ۱۸۵۱ م در جنوب شرقی شهر سکنی گزیده بودند، اولین منطقهٔ حفاظت شدهٔ انگلیسی در تپهٔ آجودی[6] در شمال شهر و خارج از حصار آن به وجود آمد. پس از اتصال راه‌آهن و هجوم اروپائیان، تازه واردان که بیش‌تر کارمندان راه‌آهن بودند در منطقهٔ حفاظت شدهٔ جریکو[7] در اطراف بیمارستان جریکو سکنی داده شدند. با توسعهٔ نفوذ اقتصادی انگلستان گروههایی از اتباع انگلیسی یکی بعد از دیگری به ابادان آمدند. در آن موقع ناگزیر دو منطقهٔ حفاظت شدهٔ دیگر به نامهای لینکس[8] و نیو[9] به وجود آمد. تا ۱۹۵۲ م ساکنان مناطق حفاظت شده را منحصراً اروپائیان تشکیل می‌دادند، ولی پس از تحولات سیاسی و اجتماعی سالهای بعد از آن (نک: نیجریه) بومیان متمکن و تحصیل کرده و دیگر ثروتمندان به آن مناطق هجوم آورده و انحصاری بودن اقامت را در آنها از میان بردند (همو، 75). در ۱۹۵۹ م حکومت محلی برنامهٔ خانه‌سازی وسیعی تحت عنوان طرح بودیجا[10] در شمال شهر به موقع اجرا گذاشت و در نتیجه شهرک وسیع و جدیدی با تمام امکانات رفاهی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی جدید از قبیل مدارس، درمانگاهها، مساجد و کلیساها و امثال آن به وجود آمد (همو، 72).

جمعیت و اجتماعات: جمعیت ابادان در ۳۰ سال اول به وجود آمدن آن به سرعت افزایش یافت و در ۱۸۵۶م به رقم ۶۰٬۰۰۰ نفر رسید. در ۱۸۹۰ م جمعیت آن را ۲۰۰٬۰۰۰ تن تخمین زده‌اند، در حالی که در سرشماری رسمی ۱۹۱۱ م رقم جمعیت شهر ۱۷۵٬۰۰۰ اعلام شده و در سرشماریهای ۱۰ سالهٔ بعدی همواره رو به افزایش بوده است (همو، 57).

جدول ۱ آهنگ رشد جمعیت ابادان را نشان می‌دهد.

جدول ۱ رشد جمعیت ابادان

سال	رقم جمعیت	مأخذ
۱۸۵۶	۶۰٬۰۰۰	(مابوگونج، 57)
۱۹۱۱	۱۷۵٬۰۰۰	(مابوگونج، 57)
۱۹۲۱	۲۳۸٬۰۹۴	(مابوگونج، 57)
۱۹۳۱	۳۸۷٬۲۵۹	(مابوگونج، 57)
۱۹۵۲	۴۵۹٬۱۹۶	(جمبرز، VII/348)
۱۹۶۳	۶۰۰٬۰۰۰	(بریتانیکا)
۱۹۶۴	۷۵۰٬۰۰۰	(احمد، ۱۳۱۹)
۱۹۷۵	۸۴۷٬۰۰۰	(آلماناک، 368)
۱۹۸۳	۱٬۰۶۰٬۰۰۰	(«کتاب سال بریتانیکا»)

ازدیادسریع جمعیت ابادان را دردهه‌های اول سدهٔ ۲۰م نتیجهٔ دوعامل دانسته‌اند: ۱. اتصال راه آهن لاگوس به این شهر و ادامهٔ آن به داخل نیجریه که ابادان را به صورت مرکزی برای جمع‌آوری محصولات کشاورزی و معاملات بازرگانی درآورد. طولی‌نکشید که راههای فرعی از همه طرف به سمت شهر کشیده شد و بر رونق بازرگانی و مرکزیت ابادان افزود؛ ۲. کشت و تولید وسیع کاکائو در منطقه وحومهٔ ابادان که رونق بازار آن باعث مهاجرت تعداد زیادی از کشاورزان به شهر ابادان

1. Oke Ofa 2. Oke Aremo 3. Oke Foko 4. Oke Bola 5. Reservation 6. Ajodi 7. Jericho 8. Links 9. New 10. Bodija

گردید، تا جایی که ابادان کم‌کم شهری روستایی نامیده شد (مابوگونج، همانجا). جمعیت انبوه ابادان به صورت نامتعادل در شهر و حومه پراکنده شده است. در بخش مرکزی و قدیمی شهر که بازار معروف ایبا[1] و مابوهال[2] (مرکز ادارات دولتی) و مسجد مرکزی و گباجی[3] (بازار جدید) را در بر می‌گیرد و حدود ۶۰٪ وسعت شهر را تشکیل می‌دهد، ۷۰٪ جمعیت متمرکز شده‌اند. در این بخش جمعیت نسبی شهر تا ۴۰٬۰۰۰ نفر در میل مربع می‌رسد، در حالی که این رقم در حومه‌های جدید به ۲۰٬۰۰۰ نفر و در مناطق حاشیه‌ای و اعیان نشین به ۱۰٬۰۰۰ نفر در میل مربع تقلیل پیدا می‌کند (بریتانیکا، همانجا).

جمعیت ابادان را گروهها و اقوامی تشکیل می‌دهند که از آغاز پیدایش شهر بدان مهاجرت کرده و در آن سکنی گزیده‌اند. تا قبل از ۱۹۱۸ م تقریباً تمام این مهاجرین از اقوام یوروبا بودند، ولی بعد از آن تاریخ اقوام غیر یوروبایی هم به ابادان رو آوردند. در ۱۹۵۲ م جمعیتهای غیر یوروبایی ابادان در حدود ۲۵٬۰۰۰ نفر یا برابر ۵٪ جمعیت شهر و شامل اقوام ایبو[4]، هوزا[5]، ادو[6]، نوپه[7]، اورهوبو[8] و ایبی‌بیو[9] بودند که با بومیان یوروبایی مخلوط نشده و بیش‌تر در محلات خاص خود در شمال غرب و در داخل حصار دوم شهر سکنی داشتند (مابوگونج، 68). ۱۰ سال بعد (۱۹۶۲ م) نسبت افراد غیر بومی شامل مهاجرین آسیایی و اروپایی و امریکایی به ۱۰٪ از کل جمعیت شهر رسید و این رقم همواره رو به افزایش رفته است. از کل جمعیت ابادان حدود ۶۰٪ مسلمان، ۳۸٪ مسیحی و ۲٪ پیروان سایر ادیانند (بریتانیکا، همانجا). دین اسلام در بدو امر از شمال به وسیله بازرگانان و معلمان سیار در ابادان نفوذ کرد. در طول قرن ۱۹ روسای نظامی ابادان ائمه مسلمان را منصوب می‌کردند به امید اینکه مسلمانان با عبادتها و دعاهای خود موجبات پیروزی آنها را در جنگها فراهم آورند ولی گرویدن گروهی مردم ابادان به دین اسلام همزمان با ورود بریتانیائیها آغاز گردید. اسلام در همان زمان به سرعت و با صلح و صفا و به زیان کلیسا، علی رغم سازمانهای منظم و اعتبار کافی که کلیساها و مبلغان مسیحی در اختیار داشتند، گسترش یافت. مسلمانان ابادان به استثنای گروه اندکی که پیروان فرقه احمدیه‌اند سنی و پیروان مذهب مالکی هستند. در میان مسلمانان ابادان پاره‌ای به فرقه قادریه و تعداد بیش‌تری به فرقه تیجانیه نیز گرویده‌اند. در شهر ابادان چندین انجمن اسلامی با سازمانهای رسمی وجود دارد که بیش‌تر آنها به توسعه تعالیم اسلام یا تأسیس و اداره مساجد می‌پردازند. علاوه بر این سازمانهای تبلیغ اسلام نیز در شهر وجود دارد. اداره مسجد مرکزی ابادان و نظارت بر امور آن بر عهده شورایی از علماست که امام اعظم مسجد و دو نفر معاونان او را انتخاب می‌کند گو اینکه انتصاب رسمی امام اعظم طی تشریفات خاصی به وسیله «اولا بادان» صورت می‌گیرد. در سالهای بین ۱۹۴۲ و ۱۹۵۲ نزاعهای چندی بین پیروان امام اعظم و جمعیت مسلمان مهاجر هوزا بروز کرد. این نزاعها بر سر این بود که جمعیت اخیر تصمیم گرفته بود که از مسجد مرکزی که بیش‌تر یوروباها در آن رفت و آمد داشتند، جدا شده و نماز جمعه را در مسجد مخصوصی در محله خود که به سابو[10] معروف است برگزار کنند و با وجود مخالفت مکرر اولابادان و ماموران بریتانیایی مهاجران هوزا به گزاردن نماز جمعه به طور جداگانه در مسجد مخصوص خود ادامه دادند از آن پس چند گروه مسلمان دیگر هم به همین صورت عمل کرده‌اند. فعلاً تنها مواقعی که مسلمانان شهر به صورت انبوه گرد هم جمع می‌شوند، در تشریفات چشم‌گیر ولی مختصری است که در اولین روز از دو عید بزرگ اسلامی صبحگاهان در فضای باز خارج شهر انجام می‌پذیرد. جدایی مسلمانان در برگزاری نماز جمعه در ابادان که در دیگر شهرهای اسلامی شمال نیجریه نظیر ندارد نشانهٔ این واقعیت است که اسلام در ابادان دخالت رسمی در حاکمیت سیاسی شهر ندارد (EI[1]).

وضع اقتصادی و اجتماعی: ابادان بزرگ‌ترین مرکز اقتصادی و بازرگانی ناحیه غرب نیجریّه است. کشاورزی، بازرگانی، صنایع دستی و کارخانه‌ای و نیز فعّالیّت در مؤسسات خدماتی و حمل و نقل اشتغال عمدهٔ مردم شهر را تشکیل می‌دهد. بیش‌تر ساکنان شهر را کشاورزانی تشکیل می‌دهند که بخشی از وقت خود را صرف کشاورزی کرده و قسمتی از آن را به فعّالیتهای اقتصادی دیگر تخصیص می‌دهند. با اینکه جمعیت کشاورزِ شهر به تدریج رو به کاهش می‌رود، هنوز درصد این عنصر برای یک مرکز شهری در سطح بالایی قرار دارد (بریتانیکا، همانجا). کاکائو، پنبه و زیت النّخیل (روغن نخل) اقلام عمدهٔ محصولات کشاورزی حومهٔ ابادان را تشکیل می‌دهند (*الموسوعة العربية الميسرة*). فعالیت بازرگانی آن تا حدّی است که هر کوچه و خیابان و میدان آن را یک مرکز بازرگانی می‌توان دانست و حتی در بیش‌تر خانه‌های مسکونی شهر هم از اتاقهای مشرف بر معابر به عنوان مغازه استفاده می‌شود. در داخل شهر دو بازار هشت روزیِ دوره‌ای به نامهای ایبوکو[11] و اُجِ[12] و بیش‌تر از ۳۰ بازار روز وجود دارد. بزرگ‌ترین بازار روزانهٔ ابادان که قلب بازرگانی شهر به شمار می‌رود از ایستگاه راه آهن در مغرب تا مرکز شهر کشیده شده است و بانکها و فروشگاهها و مراکز عمدهٔ معاملاتی را دربرمی‌گیرد. در این بازارها علاوه بر انواع محصولات کشاورزی، صنایع دستی محلّی از قبیل فرآورده‌های بافندگی، ریسندگی، رنگرزی، سفالگری، آهنگری و امثال آن خرید و فروش می‌شود. محصولات صنعتی غیر دستی ابادان شامل فرآورده‌های واحدهای کوچک صنایع چرمی، چوبی، عاجی، پلاستیکی و همچنین انواع کنسروها، دخانیّات و نوشابه‌های غیر الکلی است. علاوه بر این واحدهای کوچک، کارخانه‌های بزرگ‌تر

---

1. Iba 2. Mapo-Hall 3. Gbagi 4. Ibo 5. Hausa 6. Edo 7. Nupe 8. Urhobo 9. Ibibio
10. Sabo 11. Ibuku 12. Oje

آرد سازی و آجرپزی و صنایع مدرن دیگر نیز وجود دارد که شمار کارگران در بعضی از آنها از ۱۰۰ نفر تجاوز می‌کند (بریتانیکا، همانجا). ابادان در مسیر راه آهن لاگوس ـ کانو[1] قرار دارد و راههای متعددی از همه طرف بدان منتهی می‌شود به طوری که آن را باید بزرگ‌ترین مرکز ارتباطی بین ساحل و نواحی شمالی دانست. فرودگاه ابادان از مراکز عمدهٔ ارتباط هوایی نیجریه به شمار می‌آید.

با اینکه در حدود ۷۷٪ جمعیت ابادان را افراد بیسواد تشکیل می‌دهند، این شهر دارای ۲۰۰ دبستان، ۷۰ دبیرستان، ۸ مؤسسهٔ تربیت معلّم، یک دانشگاه و یک مؤسسهٔ فنّی است. مراکز فرهنگی دیگر شهر عبارتند از مؤسسهٔ پژوهشهای کشاورزی دولتی و ایالت غربی، مؤسسهٔ پژوهشهای جنگلهای دولتی و ایالت غربی، مؤسسهٔ پژوهشهای اجتماعی و اقتصادی نیجریه و مؤسسهٔ بین‌المللی پژوهشهای کشاورزی استوایی. کتابخانه‌های مهم ابادان شامل کتابخانهٔ ایالت غربی، کتابخانهٔ شورای فرهنگی بریتانیا، کتابخانهٔ مرکز اطلاعات امریکا و کتابخانهٔ دانشگاه ابادان است که خود دارای بزرگ‌ترین مجموعهٔ کتاب در تمام کشور و نیز شاخه‌ای از بایگانی ملّی است. در ابادان چندین روزنامه به زبانهای انگلیسی و یوروبایی منتشر می‌شود. شهر دارای دو مرکز پخش رادیویی و یک ایستگاه تلویزیون است. ابادان دارای پارک عمومی و زمین ورزشی نیز هست.

مآخذ: احمد، عطیة الله، *القاموس السیاسی*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ پوتخین، ایوان ایزوسیمویچ، *مسائل افریقای امروز*، ترجمهٔ ع. وحید، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ تبریزی، مهتاب و شروین طهماسبی، *آشنایی با کشورهای افریقای غربی و مرکزی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *تقویم البلدان الاسلامیة*، دبیر خانه کنگره اسلامی، کراچی، ۱۹۶۴؛ *جهان معاصر*، ترجمهٔ غلامحسین متین، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ *دانشنامه*؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ دخانیاتی، ع، *تاریخ افریقا*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دیویدسن، بازیل، *افریقا تاریخ یک قاره*، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشتهٔ مولوی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ کورنون، ماریان، *تاریخ معاصر افریقا*، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*، به کوشش محمد شفیق غربال، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ نیز:
Almanach, 1985; *Americana*; *Britannica*; *Britannica, Book of the Year, 1987*, Chicago; *Chambers*; Mabogunje, Akin "The Growth of Residential Districts in Ibadan", *Geographical Review*, New York, January 1962.

محمد حسن گنجی

اَبّار، ابوالعباس احمد بن علی بن مسلم نخشبی محدث بغداد (د ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م). ابّار به معنی گِرداندازِ نخل آمده و در مورد بعضی دیگر از کسانی که به ابّار معروف شده‌اند گفته شده است که به معنی سوزنگر (سوزن‌ساز) مشتق از «ابرة» به معنی سوزن است (سمعانی، ۸۶/۱) و ابن اثیر وجه تسمیهٔ نخستین را خطا دانسته است (۲۳/۱). ابن ماکولا نسب خُیوطی را نیز به نام او افزوده است (۲۶۰/۳). گویا اصل ابّار از نخشب (نسف) ماوراءالنهر بوده است چه، برخی از مآخذ نسبت نخشبی را به دنبال نام او آورده‌اند (خطیب بغدادی، ۳۰۶/۴؛ ابن عساکر، *التاریخ الکبیر*، ۴۱۰/۱) و یاقوت نیز او را بلخی دانسته است (۷۱۴/۱). ابّار در بغداد ساکن بود و در آنجا از محدثانی چون مسدّد، عبدالله بن محمد بن اسماء، امیّة بن بسطام، علی بن عثمان لاحقی، عباس بن ولید نرسی، محمود بن غیلان، یعقوب بن حمید بن کاسب، علی بن حُجر و ابوقدامهٔ سرخسی حدیث شنید (خطیب بغدادی، همانجا). در دمشق نیز از عده‌ای استماع حدیث کرد (ابن عساکر، *تاریخ مدینة...*، ۵۸/۷). در مآخذ متعدد بر شمار مشایخ او افزوده شده است. وی با امام احمد بن حنبل نیز مجالست داشته و از او چیزهایی پرسیده است. از حکایتی که ضمن احوال او آورده‌اند برمی‌آید که او در اهواز نیز بوده است (ابن عساکر، *تاریخ مدینة...*، ۵۹/۷). خطیب بغدادی در شمار کسانی که از ابّار روایت کرده‌اند، از ابوالعباس سراج نیشابوری، یحیی بن محمد بن صاعد، ابوسهل بن زیاد قطّان، اسماعیل بن علی خطبی، دعلج بن احمد، جعفر بن محمد بن حکم واسطی و احمد بن جعفر بن سلم نام می‌برد (۳۰۶/۴). مآخذ دیگر بر شمار راویان او افزوده‌اند. ابن حجر او را از بزرگان حفّاظ دانسته است (۲۲۵/۱). ابّار هشتادواند سال زیست و در روز چهارشنبه نیمهٔ شعبان ۲۹۰ ق/ ژوئیهٔ ۹۰۳ م درگذشت. ذهبی گوید: وی تصانیف و کتابی در تاریخ دارد (*تذکرة*، ۶۳۹/۲) و نیز گوید: من کتاب تاریخ او را دیده‌ام و مفید است (*سیر اعلام*، ۴۴۴/۱۳).

مآخذ: ابن اثیر، *اللباب فی تهذیب الانساب*، بیروت، دار صادر؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی الدّقر، دمشق، ۱۹۸۴ م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، روضة الشام، ۱۳۳۰ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربیة؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفّاظ*، بیروت، ۱۳۷۶ ق، ۶۴۰/۲؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق؛ یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۸۶ ـ ۱۸۷۰ م.

محمد آصف فکرت

اُباض، ناحیه یا دشت و یا قریه‌ای در صحرای یمامه در شبه جزیرهٔ عربستان. یاقوت، یمامه را جزء اقلیم دوم و به قولی جزء اقلیم سوم به شمار آورده (۱۰۲۷/۴) که در حد فاصل نجد و یمن قرار داشته و از شرق به بحرین و از غرب به حجاز محدود بوده است (*دائرة المعارف القرن العشرین*، ذیل یمامه). به گفتهٔ ابن خلدون یمامه اقامتگاه ملوک بنی حنیفه (۴(۱)/۴۸۳) و بر اساس نوشتهٔ حِمْیَری، اُباض قریه‌ای از قراء یمامه و منزلگاه بنی حنیفه بوده است (ص ۲۲). در بعضی منابع تاریخی از اُباض به عنوان دشتی از صحرای یمامه نام برده شده است (طبری، ۱۹۵۷/۴)، اما یاقوت آن را قریه‌ای در عِرض یمامه دانسته است که نخلهای بلندی دارد که در هیچ جای دیگر به بلندی آنها یافت نمی‌شده است (۷۲/۱ ـ ۷۳). بیش‌ترین شهرت اُباض به علت جنگی است که در صدر اسلام، هنگام خلافت ابوبکر، در ۱۱ ق/ ۶۳۲ م (مسعودی، ۳۰۳/۳) و یا در ۱۲ ق/ ۶۳۳ م (یاقوت، ۱۰۲۷/۴) میان خالد بن ولید سردار سپاهیان مسلمانان با مسیلمهٔ کذاب

1. Kano

در آن رخ داده است (طبری، ۱۹۵۷/۴). در کتب تاریخ اسلام آمده است که قوم بنی حنیفه به مدینه آمدند و به پیامبر اسلام (ص) ایمان آوردند و مسیلمهٔ کذاب نیز با آنان بود و یا اینکه در منزلگاه آنان اسباب و اموال آنان را محافظت می‌کرد. اینان پس از بازگشت به اُباض و پس از رحلت پیامبر اسلام مرتد شدند و مسیلمه ادعای نبوت و یا شرکت در نبوت پیامبر اسلام کرد (ابن هشام، ۲۲۲/۴ ـ ۲۲۳). با آغاز خلافت ابوبکر، خالد بن ولید با جمعی از مهاجرین و انصار که افراد سرشناسی چون ثابت بن قیس بن شماس، ابوحنیفه و زید بن الخطاب نیز در بین آنان بودند برای فرو نشاندن فتنهٔ مسیلمه (ابن اثیر، ۳۶۰/۲ ـ ۳۶۱) به یمامه فرستاده شدند. هنگامی که مسیلمه از آمدن خالد و سپاهیان اسلام آگاه شد، با لشکریان خود در جایی به نام عقربا که گویا در ناحیهٔ اُباض بوده مستقر شد (یاقوت، ۶۹۴/۳). با رسیدن خالد به این ناحیه جنگ شدیدی بین دو سپاه درگرفت که عدهٔ بسیاری کشته شدند و پس از کشته شدن مسیلمه به دست وحشی مولای جبیر ابن مطعم (قاتل حمزهٔ سیدالشهداء) و مردی از انصار (مسعودی، ۳۰۳/۲) سپاه مسیلمه شکست خورد و پیروزی نصیب مسلمانان گردید. در این جنگ از سپاه مسلمانان ۶۶۰ تن و از سپاه مسیلمه و بنی حنیفه ۷٬۰۰۰ نفر کشته شدند (ابن اثیر، ۳۶۵/۲). در اشعار شاعران آن دوره و بعد از آن مانندِ شبیب بن یزید بن نعمان بن بشیر و محمد بن زیاد اعرابی از این حادثه با عناوین «یوم اُباض» (یاقوت، ۷۳/۱) و «یوم الیمامه» (محمد ابوالفضل ...، ۱۶۷) یاد شده است. جریر نیز به مناسبت این واقعه نام اباض را در شعری آورده است (بکری، ۹۴/۱). در منابع جدید نامی از این ناحیه برده نشده و گویا در همان سده‌های نخستین اسلامی از بین رفته است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ ابن خلدون، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *مُعْجَم ما استعجم*، به کوشش مصطفی السقا، قاهره، ۱۳۶۴ ق؛ حِمْیَری، محمد بن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۰ م؛ *دائرة المعارف القرن العشرین*؛ محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد البجاوی، *ایام العرب فی الاسلام*، بیروت، ۱۳۹۲ ق؛ مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ورستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰ م.

علی رفیعی

اِباضیّه، یا آباضیّه، فرقه‌ای از خوارج منسوب به‌عبدالله بن اباض تمیمی و از کهن‌ترین فرق پیدا شده در بین مسلمانان. این گروه را پس از اهل سنت و تشیع می‌توان از لحاظ تاریخی مهم‌ترین فرقهٔ اسلامی به‌حساب آورد. با اینکه این فرقه در برابر اکثریت عظیم امت اسلامی (اهل سنت و تشیع) گروه کوچکی به‌شمار می‌آیند، از لحاظ تاریخی و شناخت اعتقادات فرق و مذاهب دارای اهمیت بسیار است.

جوامع اباضی تاکنون در انزوای نسبی به‌سر برده و آنچنانکه باید، شناخته نشده‌اند. ظاهراً اباضیان تنها گروه باقیمانده از خوارجند، اما چنانکه از منابع بر می‌آید، صُفریان (گروهی دیگر از خوارج) نیز تا نیمهٔ سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م در سرزمینهای اسلامی می‌زیستند (ابن حزم، ۱۹۰/۴) که سرانجام در اباضیه مستحیل شدند (*دائرة المعارف الاسلامیة*، ۲۳۰/۱۴).

اباضیان که از همان آغاز با بعضی از تندرویهای خوارج سازگاری نداشتند، در سده‌های گذشته در پهنه‌ای بسیار گسترده ــ حتی در اندلس ــ می‌زیستند (ابن حزم، ۱۸۹/۴؛ یاقوت، ۱۹۱/۴) و گروههایی از آنان تا زمان ما باقی مانده‌اند و در عمان، زنگبار و شمال افریقا سکونت دارند. امروزه مذهب عموم قبایل و مردم عمان اباضی است (دروزه، ۱۵۸/۹) و قابوس، سلطان این کشور نیز بر همین مذهب است، گرچه رهبر مذهبی ملت به‌شمار نمی‌آید (*بریتانیکا*، XIII/568). شاید چند گروه منزوی و دور افتادهٔ دیگر هم از اباضیان در مناطقی چون مومباسا وجود داشته باشند (نک: اسمیت 280؛ والیری، 274). مذهب اباضیه در میان قبایل بربر شمال افریقا هم نفوذ چشمگیری داشته است و هم اکنون در جبل نفوسه و زواره (طرابلس)، جزیره جربه (تونس) قبایل وادی میزاب[1] (الجزایر) زندگی می‌کنند (اسمیت، 279؛ لویکی، «اباضیان...[2]»، 3؛ بارونی، ۳۱، ۳۲). در زنگبار مسلماً زمانی گروههایی بسیار اباضی مذهب بوده‌اند، لیکن امروزه ظاهراً شافعی مذهبند و فقط خانوادهٔ حاکم و نزدیکانشان اباضیند. در تانزانیا هم زمانی اباضیانی بوده‌اند و شاید امروز هم باشند (نک: بارونی، ۳۲).

اباضیه خود را اهل الحق، اهل الدعوه، اصحاب الدعوه، اهل الوفاق، و مذهب یا فرقه خود را الدعوه، مذهب الحق، فرقة المحقه و فرقة الناجیه می‌خوانند (اسمیت، 282, 287؛ اسموگورزوسکی، 268). اینان مذهب خود را کهن‌ترین مذهب اسلامی، نزدیک‌ترین مذهب به‌عصر نبوّت و در عین حال نزدیک‌ترین مذهب به‌روح اسلام می‌دانند (معمر، ۶۱/۱) و معتقدند که چون اهل حقند، سرانجام مذهبشان پیروز خواهد شد (اسمیت، 279؛ نک: بارونی، ۶). چنین ادعاهایی مخصوص اباضیه نیست، ولی در میان خوارج این قول از بدیهیات است و اینان آنچنان بر حقانیت خود تأکید داشته‌اند که جز خود را کافر انگاشته‌اند ــ اگرچه در نظر همگی ایشان کفر دارای یک معنی نیست. وجود اعتدال نسبی و دوری از افراط در اباضیان موجب شده است که آنان نزدیک‌ترین فرقهٔ خوارج به‌اهل سنت به‌شمار آیند (مبرّد، ۲۱۴/۲؛ ابن حزم، ۱۱۲/۲). در طول زمان بعضی از گروههای اباضیه به‌اهل سنت نزدیک‌تر هم شده‌اند، تا جایی که اکنون اباضیان لیبی و تونس تفاوت اندکی با اهل تسنن دارند، اما اباضیان الجزایر و عمان تا حدود قابل ملاحظه‌ای بر راه و رسم قدیم اباضی پا بر جا مانده‌اند (نک: بارونی، ۳۱).

اباضیان انتساب خود را به‌خوارج انکار کرده‌اند. مورخین برجستهٔ اباضی همچون برّادی در *جواهر المُنتقات* و شماخی در کتاب *السیر*، تاریخ پیدایش فرقهٔ اباضی را به‌زمان خلافت عثمان می‌رسانند

1. Beni M'zab 2. «Les Ibadites...»

و آن را قدیم‌تر از خروج خوارج در اردوی حضرت علی (ع) می‌شمارند و علت حرکت مخالفت‌آمیز اباضیه در مقابل عثمان را هم اعمال خلاف او که منجر به‌قتلش شد، می‌دانند (اسمیت، 278-277). البته این سخن نمی‌تواند دلیل جدا بودن اباضیه از خوارج باشد، بلکه بنابر آنچه خواهد آمد، بیش‌تر بر یکی بودن ایشان دلالت دارد. به‌هر حال اباضیهٔ کنونی این را که در زمرهٔ خوارج شمرده شوند، ظلمی به‌خود می‌انگارند و خود را بیگانه‌ترین گروه نسبت به‌خوارج می‌شمارند (معمر، ۳۸/۱، ۶۴، ۱۳۳).

اباضیه لفظ خوارج را به‌کسانی که بر حضرت علی (ع) شوریدند یا از وی کناره گرفتند، اطلاق نمی‌کنند، بلکه بنابر اعتقاد ایشان خوارج کسانیند که از اسلام خارج شوند، و خروج از اسلام یا با انکار یکی از احکام ثابت و قطعی دین یا با عمل به‌آنچه قطعاً خلاف نصوص احکام دینی که خود همان انکار است، تحقق می‌یابد. به‌نظر آنان نزدیک‌ترین فرقه به‌این معنی ازارقه‌اند که دماء مسلمین و اموال ایشان و سبی زنان و فرزندان آنان را حلال می‌شمرند (معمر، ۳۳/۱). چنانکه ابن اباض خود در نامه‌ای به‌عبدالملک بن مروان، صریحاً از ابن ازرق و اتباعش تبری می‌جوید و ایشان را کافر می‌خواند (نک‍ : بارونی، ۲۵).

زمینهٔ تاریخی: تاریخ گواه آن است که اباضیه در جریان حرکت خوارج (ﻫ م) پدید آمدند و سپس راهی مستقل در پیش گرفتند. البته زمینهٔ انشعاب را ابوبلال مرداس بن اُدَیّه و افکار او فراهم ساخت و این گروه با تأثیر پذیرفتن از راه و روش او، از گروههای تندرو خوارج چون ازارقه و... کناره گرفتند. ابوبلال ــ چنانکه در جای خود خواهد آمد ــ حلقهٔ واسطی بود میان جریان اصلی خوارج و گروههای معتدل و میانه‌رو. پس از شهادت امیر مؤمنان علی (ع)، خوارج چند بار قیام کردند که از آن میان قیام ابوبلال مرداس در زمان یزید بن معاویه دارای اهمیت خاصی است. وی در ۵۸ ق / ۶۷۸ م پس از رهایی از زندان عبیدالله بن زیاد همراه با ۳۰ تن از یاران خود از بصره خارج شد و در آسَک (میان رامهرمز و ارّجان) فرود آمد. همراهان او در آنجا ۴۰ تن شدند (مبرد، ۱۸۳/۲ ـ ۱۸۵؛ طبری، ۳۱۳/۵ ـ ۳۱۴، ۴۷۱؛ یاقوت، ۶۲/۱). وی از ابتدا اعلام کرد که بر کسی شمشیر نخواهند کشید و با کسی نخواهند جنگید، مگر آنکه به‌ایشان حمله شود (مبرد، همانجا؛ ابن عبدربه، ۲۴۰/۲، ۲۴۱). وقتی وی در آسک به‌کاروانی از اموال ابن زیاد برخورد، فقط سهم خود و یارانش را از «اعطیات» (جمع الجمع عطا = سهم هر مسلمان از بیت‌المال) برداشت و بقیه را به‌کاروانیان سپرد؛ و چون از او پرسیدند که چرا بقیه را برنداشتی؟ گفت: آنان نماز می‌گذارند و این اموال (فیء) را هم تقسیم می‌کنند (مبرد، همانجا). عبیدالله برای سرکوب ابوبلال و یارانش اَسلَم بن زُرعه (یاقوت، ۶۳/۱: مَعبد بن اسلَم) را با ۲٬۰۰۰ تن به‌جنگ او فرستاد. ابوبلال پیش از آغاز جنگ خطاب به‌دشمنان گفت: چرا با ما می‌جنگید؟ ما بر زمین فسادی نکرده‌ایم و بر کسی شمشیر نکشیده‌ایم؛ ولی، به‌هر حال جنگ واقع شد و ۴۰ تن جنگجوی خارجی قوای خلیفه را شکسته، وادار به‌فرار کردند (مبرد، ۱۸۵/۲؛ طبری، ۳۱۴/۵، ۴۷۱). این واقعه در ۶۰ ق / ۶۸۰ م روی داد (ابن اثیر، ۵۱۹/۳). سال بعد عبیدالله سپاهی دیگر مرکب از ۴٬۰۰۰ مرد جنگی (ابن اثیر، همانجا: ۳٬۰۰۰) به‌مقابله با آنان فرستاد. نبرد در یک روز جمعه در دارابجرد فارس روی داد. قوای خلیفه در آغاز کاری از پیش نبردند، اما چون وقت نماز (نماز جمعه) رسید، ابوبلال پیغام داد که مهلتی برای اقامهٔ نماز مقرر کنند؛ اما چون خوارج به‌نماز برخاستند، سپاهیان دشمن بر سر آنان ریختند و همه از جمله مرداس را به‌قتل رساندند (مبرد، ۱۸۶/۲ ـ ۱۸۷؛ طبری، ۴۷۱/۵؛ ابن عبدربه، ۱۸۳/۱).

عقاید ابوبلال معرف نخستین مراحل شکل‌گیری آراء خوارج است (معروف، ۱۹۷). وی تقیه را جایز می‌دانست و معتقد بود که خداوند گشادگی کار مؤمن را در تقیه قرار داده است (مبرد، ۱۸۲/۲). کسی را که نماز بگزارد مسلمان، و تجاوز به‌حقوق او را ممنوع می‌دانست، شمشیر کشیدن بر مسلمانان را نهی می‌کرد، از ستم می‌گریخت و فقط به‌قصد دفاع به‌جنگ می‌پرداخت و کشتار جمعی بی‌دلیل (استعراض) را روا نمی‌داشت و از خوارجی که بدین کار دست می‌زدند، تبّری می‌جست و خروج زنان را هم حرام می‌دانست (مبرد، ۱۸۲/۲ ـ ۱۸۵؛ ابن عبدربه، ۱۸۴/۱؛ ابن اثیر، ۵۱۸/۳). وی همچنانکه تقیه را مجاز می‌دانست، قعود را هم برخلاف خوارج تندرو به‌کلی نفی نمی‌کرد و منابع به‌خروج و قعود او اشاره دارند (درجینی، ۲۱۵/۲). از گفته‌های اوست که «اگر دو نَفْس داشتم یکی را به‌جهاد در راه خدا می‌گماردم و دیگری را برای بر آوردن نیازهای مسلمین به‌کار می‌گرفتم» (جیطالی، ۱۴۳/۲).

نظریات ابوبلال به‌آراء اباضیان بسیار نزدیک و از عقاید خوارج تندرو ــ چه قبل، چه بعد از او ــ دور است، اما به‌لحاظ شخصیت برجسته‌اش همهٔ خوارج او را از خود می‌دانستند و بزرگ می‌داشتند (مبرد، ۱۸۱/۲؛ ابن اثیر، ۵۱۸/۳). بیش از همهٔ گروههای خوارج، صفریه (ﻫ م) و اباضیه به‌تعالیم و راه و روش او نزدیک بودند. صفریه خود را از پیروان نخستین «محکّمه» (خوارج) می‌دانستند و ابوبلال مرداس را، پس از عبدالله بن وهب راسبی و حرقوص بن زهیر، امام خویش می‌خواندند (بغدادی، *الفرق*، ۵۵). جیطالی (از علمای بزرگ اباضی) هم جابر بن زید، ابوبلال مرداس و ابوعبیده مسلم بن ابی کریمه را در کنار یکدیگر و هم شأن یکدیگر ذکر می‌کند و از بزرگانی می‌شمارد که شایستهٔ پیروینِد (۶۵/۱).

به‌هر حال با توجه به‌نزدیکی آراء صفریه و اباضیه و دوری این هر دو فرقه از سایر فرق تندرو و افراطی خوارج، ابوبلال را می‌توان آماده کنندهٔ زمینه یا برخاسته از زمینهٔ قبلی برای جنبش اعتدالی خوارج به‌شمار آورد، زیرا این گرایش به‌اعتدال از قبل با فَرْوة بن نوفل و یارانش که در جنگ نهروان از جمع خوارج خارج شده و قعود را مجاز دانسته بودند، آغاز شده بود و سپس با مرداس ادامه یافت و پیشرفت کرد تا سرانجام در مذاهب ابن اباض و ابن صفار به‌اوج خود

رسید.

پیدایش مذهب اباضی: پس از کشته شدن ابوبلال، ابن زیاد به‌قصد ریشه‌کن کردن خوارج با شدت بیش‌تری به‌قلع و قمع آنان ادامه داد. متقابلاً خوارج هم به‌قصد جهاد در بصره گرد آمدند، و در میان آنان رهبران قوم همچون نافع بن ازرق (هم)، عبدالله بن صفار و ابن اباض حاضر بودند و ظاهراً نافع نسبت به‌دیگران ریاستی داشت. اتفاقاً در همین ایام عبدالله بن زبیر (هم) در مکه قیام و ادعای خلافت کرده بود. نافع در این جمع از خوارج خواست که به‌سوی ابن زبیر روند تا از عقیده او آگاه شوند، پس اگر با ایشان همرأی است، در کنار او بجنگند و اگر عقیدهٔ دیگری دارد، از کعبه دفاع کنند. ابن زبیر در ابتدا خود را با آنان موافق نشان داد و هر دو گروه به‌اتفاق جنگیدند (۶۴ ق / ۶۸۴ م) و سپاه شام را از مکه دفع کردند (مبرد، ۲/۲۰۲ ـ ۲۰۶؛ طبری، ۵/۵۶۴؛ ابن عبدربه، ۲/۲۳۵ ـ ۲۳۷).

پس از اتحاد اولیه و دفع دشمن مشترک، خوارج بر آن شدند که دربارهٔ عقیدهٔ ابن زبیر تحقیق کافی کنند و از نظرش دربارهٔ عثمان آگاه شوند. ابن زبیر که در این زمان خود را از خوارج بی‌نیاز می‌دید، به‌عثمان اظهار تولّی کرد، طلحه و زبیر را ستایش نمود و از خوارج تبرّی جست. بدین ترتیب خوارج از او روی گردان شدند (مبرد، همانجا؛ طبری، ۵/۵۶۶؛ ابن عبدربه، همانجا).

پس از جدایی خوارج از ابن‌زبیر در ۶۴ ق گروهی از آنان به بصره رفتند و گروهی به یمامه. سرکردگان گروهی که به بصره رفتند، نافع بن ازرق حنظلی، عبدالله بن صفار سعدی، عبدالله بن اباض و چند تن دیگر بودند و گروهی که به یمامه رفتند گرد نجدة بن عامر حنفی، عطیة ابن اسود و ابوفُدَیک جمع شدند (دینوری، ۲۶۹؛ مبرد، ۲/۲۰۷؛ طبری، ۵/۵۶۶ ـ ۵۶۷).

از گروهی که به بصره رفتند و مدعی پیروی از ابوبلال بودند (همانجا)، ۳۰۰ تن با نافع هم پیمان شدند تا به رهبری او قیام کنند و با این هدف به اهواز رفتند (۶۴ ق). دسته‌های دیگری از خوارج نیز از بیم آزار ابن‌زیاد از بصره خارج شدند و به نافع پیوستند، اما از میان آنان کسانی که با قیام موافق نبودند، به رهبری عبدالله بن اباض، عبدالله بن صفار و ابوبیهس هیصم بن جابر در بصره ماندند (مبرد، ۲/۲۰۷، ۲۱۳؛ طبری، ۵/۵۶۷).

نافع از اهواز نامه‌ای خطاب به خوارج بصره نوشت و آنان را از اقامت در میان کفار و مشرکین منع و دعوت به مجاهده کرد. استدلال نافع برای ادامهٔ قیام این بود که مخالفان ما مشرکند و بنابر فرمان خدا برائت از آنان واجب است، و چون دشمن خدا و رسولند باید با ایشان جنگید و زنانشان را نباید به همسری گرفت. ابن اباض چون از مضمون نامهٔ نافع مطلع شد، اظهار داشت که «اگر این قوم [یعنی مخالفان] مشرک بودند، سخنان نافع درست بود...، ولی اینان تنها کافرِ نعمتها و احکامند و از شرک بدورند و تنها خون اینان برما حلال است نه اموالشان». عبدالله بن اباض برآن بود که مخالفانِ مسلمان آنان کافرند نه مشرک؛ ازدواج با ایشان و ارث بردن از آنان جایز است؛ غنیمتی که می‌توان در جنگها از ایشان گرفت، فقط سلاح است و اسب، نه چیز دیگر؛ کشتن آنان به طور پنهانی و اغتیالِ ایشان حرام است، اما پس از اقامهٔ حجت و در جنگ می‌توان به قتل آنان اقدام کرد (مبرد، ۲/۲۱۲ ـ۲۱۴؛ طبری، ۵/۵۶۷ـ۵۶۸؛ ابن عبدربه، ۱/۱۸۶ـ۱۸۷؛ شهرستانی، ۱/۲۴۴).

پیشگامان اباضیه:

۱. عبدالله بن اباض: در عمان همزهٔ این نام را به فتح می‌خوانند و در شمال افریقا به کسر (طعیمه، ۴۳ـ۴۴). وی همچون عبدالله بن صفار، از بنی عُبید بن مُقاعِس بود که بنی عبید خود از بنی کعب بن سعد و اینان از بنی سعد و اینان از بنی تمیم بودند (ابن عبدربه، ۳/۲۹۹ـ۳۰۰). طعیمه وی را عبدالله بن اباض بن ثعلبهٔ تمیمی، از بنی مرة بن عبید بن رهط الاحنف بن قیس می‌داند (ص ۴۳) و طبری او را از بنی‌صریم می‌خواند (۵/۵۶۶). اما ابن حزم اباضیه را اصحاب عبدالله بن یزید اباضی فرازی کوفی می‌داند (۲/۱۱۲) که معلوم نیست بر چه اصلی مبتنی است.

از تاریخ تولد و مرگ ابن اباض اطلاعی در دست نیست. از تابعین نخستین بوده، صحبت صحابه را درک کرده و قطعاً در زمان عبدالملک بن مروان (د ۸۶ ق / ۷۰۵ م) زنده بوده، زیرا می‌دانیم که با او مکاتباتی داشته است (بارونی، ۱۷ـ۲۷؛ معمر، ۱/۱۵۰). گویا مرگ ابن اباض در ۸۰ ق / ۶۹۹ م رخ داده است (نک: موسوعة، ۱/۳۶)، ولی درجینی حدس می‌زند که او حداکثر تا سال ۱۰۰ ق/۷۱۸ م زنده بوده است (۲/۲۱۴). محل درگذشت او نیز به گفتهٔ ابن حوقل جبل نفوسه بوده است (۱/۳۷، ۹۵)، اما در این سخن جای تأمل است. شهرستانی که خروج عبدالله بن اباض را در زمان مروان بن محمد (آخرین خلیفهٔ اموی) می‌داند (۱/۲۴۴)، او را به جای عبدالله بن یحیی که در زمان ابوعبیده (یک نسل بعدتر از ابن اباض) می‌زیسته، گرفته است.

عبدالله بن اباض پایه گذار عقاید و احکام مذهب اباضی است (اسمو گورزوسکی، 263) و اباضیان از او با تکریم تمام سخن گفته‌اند: ابوالعباس بن منصور سکسکی وی را از پیشوایان برجسته می‌شمارد (طعیمه، ۴۵) و درجینی او را به عنوان امام اهل طریق و کسی که مبانی اعتقادی را سامان بخشید و سخن او در اعتقادات مرجع و معتمَد است و نیز به عنوان روشنگر راههای استدلال و ... می‌ستاید و او را به عنوان کسی که از ازارقه و بیهسیه و نجدیه دوری جسته و شاهراه اعتدال را پیموده است، معرفی می‌کند (نک: درجینی، ۲/۲۱۴). به علاوه گفته‌اند که او تدوین کنندهٔ مذهب و استوار سازندهٔ مبانی آن بوده است که به اصحابش اقامهٔ حق و برکندن بنای جور و ظلم را تلقین می‌کرد (معمر، ۱/۱۵۱). ولی ابن حجر می‌نویسد: گفته شده که ابن اباض از بدعت خود برگشت و یارانش از او برائت جستند، اما نسبت آنها بدو ادامه یافت (لسان، ۳/۲۴۸) که صحت این سخن محقق نیست.

از حوادث مربوط به زندگی او تقریباً این نکته مسلم است که در

دفاع خوارج از شهر مکه که ذکرش گذشت، شرکت داشته (۶۴ ق) و اگر قبول کنیم که در جبل نفوسهٔ مغرب در گذشته است، می‌بایست بعد از این تاریخ، از بصره به آنجا رفته باشد (نک: لویکی، همان، 4). منابع اباضی می‌گویند که ابن اباض در کلیهٔ امور به فتاوی جابربن زید اتکا داشت و در کارها با او مشورت و از آراء او متابعت می‌کرد (بارونی، ۲۹؛ معمر، ۱۵۱/۱).

۲. جابربن زید: ابوالشعثاء جابربن زید ازدی یُحْمَدی (یَحْمَدی) جَوفی حُرَقی، عالم و محدث مشهور و از تابعین است. وی اهل عمان بوده (ابن سعد، ۱۷۹/۷؛ بخاری، ۱(۲)/۲۰۴؛ ابن حبان، ۱۰۱/۴؛ یاقوت، ۲۴۳/۲-۲۴۴) و ظاهراً اصلش از حُرَقهٔ عمان بوده است، به او جَوفی هم گفته‌اند، زیرا در میان ازدیان بصره، در محلی که به آن درب الجَوف می‌گفتند، سکونت داشت (یاقوت، ۱۵۶/۲-۱۵۷، ۲۴۳-۲۴۴). مرگ وی را در ۹۳ ق/۷۱۲ م (ابن سعد، ۱۸۲/۷؛ بخاری، همانجا؛ ابن حبان، ۱۰۲/۴؛ یاقوت، ۲۴۴/۲) یا ۱۰۳ ق/۷۲۱ م (ابن سعد، همانجا؛ مسعودی، ۲۰۳/۳؛ ابن حجر، تهذیب، ۳۸/۲) و یا ۱۰۴ ق (ابن حجر، همانجا، به نقل از هیثم بن عدی) گفته‌اند.

اباضیه جابربن‌زید را نخستین امام خود دانسته‌اند (بارونی، ۲۸-۲۹؛ معمر، ۵۹/۱، ۶۰؛ نیز نک: اشعری، ۱۷۵/۱). درجینی در حالی که جابر، ابوبلال مرداس، عبدالله بن اباض و بعضی دیگر از خوارج را با عنوان مشایخ اباضی نیمه دوم قرن اول هجری ذکر می‌کند (۷/۱)، او را نخستین شیخ از طبقهٔ دوم مشایخ اباضی می‌شمارد (۲۰۵/۲-۲۱۴). شاهد دیگرِ مقبولیت وی نزد اباضیان این است که نُفاث بن‌نصر (نک: دنبالهٔ مقاله) از میان تمامی کتب کتابخانهٔ خلیفهٔ عباسی (شاید مأمون) فقط طالب دیوانِ (مجموعهٔ احادیثِ) جابربن زید شد و از آن کتاب که در اختیار اباضیان نبود، نسخه‌ای برداشت (درجینی، ۸۰/۱-۸۲؛ بارونی، ۴۳). به علاوه نقل احادیث از جابربن زید در میان علمای اباضی امری معمول بوده است (مثلاً نک: جیطالی).

انتساب اباضیان به جابر و پیروی آنان از وی مختص به ادوار بعد از او نیست، بلکه در زمان خود وی هم سابقه داشته است. برخی از علمای رجال به این نکته اشاره کرده و نیز گفته‌اند که او خود این نسبت را انکار کرده و از اباضیه برائت جسته است، و به گفتهٔ ابن سعد در زمان مرگ هم بیزاری خویش را از این فرقه اعلام داشته است (دربارهٔ این انتساب نک: ابن سعد، ۱۸۱/۷ - ۱۸۲؛ بخاری، ۱(۲)/۲۰۴؛ ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۴۹۵؛ ابن حبان، ۱۰۱/۴؛ ابونعیم، ۸۹/۳؛ ابن حجر، تهذیب، ۳۸/۲). با اینهمه شهرستانی، ابوالشعثاء نامی را از متقدمین خوارج می‌خواند (۲۵۲/۱)، و ابن ابی الحدید هم شخصی را با همین کنیه به اباضیه نسبت می‌دهد (۷۷/۵)، اما همو در کنار نام کسانی چون عمروبن دینار و مجاهد از سلف (تابعین) جابربن زید را نیز از خوارج می‌خواند (۷۶/۵).

اباضیه که جابر را از خود می‌دانند و در ذکر فضائل او داد سخن می‌دهند، هیچ جا قولی را از او که حاکی از قبول یا تأیید نظریات اباضی باشد و یا بر صحت انتساب او به این گروه دلالت کند نمی‌آورند (مثلاً نک: درجینی، ۲۰۵/۲ - ۲۱۴، معمر، ۵۹/۱ - ۶۳، ۱۴۳ - ۱۵۰، ۲(۱)/۲۱؛ بارونی، ۲۸ - ۲۹). از قدمای غیراباضی هم بعضی، مثل بخاری (۱(۲)/۲۰۴) و ابونعیم اصفهانی (۸۵/۳ - ۹۱) می‌گویند که از او سخنی که ارتباطش را با اباضیان برساند، شنیده نشده است. برعکس غالباً وی را از ائمهٔ اهل سنت و از اصحاب عبدالله بن عباس دانسته‌اند (مثلاً: یاقوت، ۲۴۳/۲).

تقریباً علمای رجال و حدیث جملگی از او به نیکی یادکرده، وی را از ثقات دانسته، درجهٔ علم و اجتهادش را ستوده و از حفّاظ (طبقهٔ سوم) خوانده و گفته‌اند که دانش او دربارهٔ کتاب خدا از همه بیش‌تر بوده است. نیز می‌دانیم که در غیاب حسن بصری، مردم از او فتوا می‌گرفته‌اند (عجلی، ۹۳؛ ابن سعد، ۱۷۹/۷ - ۱۸۲؛ بخاری، همانجا؛ ابن حبان، ۱۰۱/۴ - ۱۰۲؛ ابونعیم، ۸۵/۳ - ۹۱؛ ذهبی، ۷۲/۱ - ۷۳؛ ابن حجر، تهذیب، ۳۸/۲). اگر عموم اهل سنت و فقهای آنان دربارهٔ صحت اعتقاد جابر کمترین شکی داشتند، این جایگاه را بدو نمی‌دادند و علمای رجال و درایه با تمامی دقت نظر و سختگیری، چنین با ستایش از او سخن نمی‌گفتند. در جایی هم دیده نشده است که وی را از متروکین یا از ضعفا خوانده باشند.

به هر حال دلیل قطعی بر اباضی بودنِ جابر در دست نیست، و البته اباضیه هم می‌توانند تبرّیِ وی را از این مذهب از جهت تقیه بدانند. از این روی حکم قطعی در این باب ممکن نیست.

۳. ابوعبیده مسلم بن ابی کریمهٔ تمیمی: وی از شاگردان جابر و از ائمهٔ اباضیه (بارونی، ۳۰ - ۳۱؛ معمر، ۱۵۳/۱ - ۱۵۹) و از مشایخ نیمهٔ اول قرن دوم (درجینی، ۷/۱) بوده است و ظاهراً تا ۱۶۰ ق/۷۷۷ م زنده بوده است (نک: همو، ۴۵/۱). به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی نام او کودین بوده (۲۲۴/۲۳)، و جاحظ او را مسلم‌بن کرزین می‌نامد (۲۷۴/۱، ۱۶۶/۳). از این روی ظاهراً اصل ایرانی داشته و از موالی بنی تمیم بوده است. درجینی او را در رأس طبقهٔ سوم از مشایخ اباضی ذکر می‌کند (۲۳۸/۲ - ۲۴۶) و جاحظ وی را از علما و رواة خوارج می‌خواند (همانجا). ابوعبیده مسلم که پس از عبدالله بن اباض بزرگ‌ترین رهبر و مجتهد اباضیه به شمار می‌رود، در محضر جابربن زید کسب دانش کرد و گفته‌اند که به درجات عالی علمی رسید (درجینی، ۲۳۸/۲؛ بارونی، ۳۰ - ۳۱). با این حال، ابن ابی حاتم وی را مجهول (۴(۱)/۱۹۳) و ابن جوزی از ضعفا و متروکین می‌داند (کتاب *الضعفا*، ۱۱۸/۳). تنها ابن حبان نام او را در شمار ثقات آورده است (۴۰۱/۵). وی ظاهراً سعی در اختفای حال خود داشته و در کتب رجال از او کمتر سخن به میان آمده است. درجینی می‌گوید که او دین را (یعنی مذهب اباضی را) در خفا حفظ کرد تا به دست «حملة العلم» (الخمسة الیمامین) آشکار شد (۲۳۸/۲؛ قس: همو، ۷۰/۱).

ابوعبیده که گویا ۴۰ سال تعلّم کرد و ۴۰ سال تعلیم (جیطالی، ۶۵/۱)، دانش خود را بیش از همه به ابوعمرو ربیع بن حبیب (رأس

مشایخ اباضیِ پس از وی) آموخت (درجینی، ۷/۱، ۴۹) و او را به جانشینی خود برای هدایت قوم برگزید (همو، ۲۴۵/۲). ربیع بن حبیب فقیه و حافظ معتبر و صاحب جامع صحیح یا مسند مشهور اباضیان است (طعیمه، ۵۱ ـ ۵۲). اعتقاد اباضیان به مسند ربیع تا جایی است که شیخ عبدالله بن حمید سالمی آن را «صحیح‌ترین کتب حدیث از لحاظ روایت و برترین این کتب از لحاظ سند» می‌خواند و آن را پس از قرآن صحیح‌ترین کتاب می‌شمارد (نک: طعیمه، ۱۰۶). پس از ربیع ابوسفیان محبوب بن رحیل رأس جماعت اهل الدعوة در مشرق شد (درجینی، ۷۰/۱).

لیکن وارثان علم ابوعبیده در مغرب پنج تن (حملة العلم) بودند، که از میان قبایل بربر به مشرق رفته بودند تا از علمایی همچون ابوعبیده علم بیاموزند. آنان پس از بازگشت «حملة العلم الی المغرب» لقب گرفتند (بارونی، ۳۵؛ معمر، ۲(۱)/۲۷،۲۶). اشتروتمان می‌گوید پیش از این پنج تن، ابن مغطیر نفوسی اهل جنّاوُن از مرکز تبلیغی ابوعبیده به جبل نفوسه در مغرب رفته بود (ص 266) که پس از بازگشت، همچون مرجعی بزرگ برای تدریس و فتوا شناخته می‌شد (معمر، ۲(۱)/۲۷). درجینی نام نخستین عالم اباضی را که از بصره به مغرب رفت سلامة بن سعید می‌نامد (۱۱/۱)، اما معمر نام این نخستین مبلّغ را سلمة بن سعد ذکر می‌کند و می‌نویسد که او در اوایل قرن ۲ ق/۸ م به افریقا رفت و طی ۱۰ سال فعالیت تبلیغی مذهب اباضی را بین تِلِمسان و خلیج سِرت در الجزایر و تونس و لیبی نشر داد. او گروهی را که حملة العلم نیز از آنان بودند، برای کسب دانش به بصره نزد ابوعبیده فرستاد (۲(۱)/۲۵ ـ ۲۶). نام این پنج تن (حملة العلم) اینهاست: ابوالخطّاب عبدالاعلی بن سَمْح مَعافری، عبدالرحمن بن رستم فارسی، عاصم سَدْراتی، اسماعیل بن دَرّار غدامِسی و ابوداوود قبلی (درجینی، ۱۹/۱). معمر گوید که این پنج تن همه از بربر نبودند، بلکه یکی از آنان یعنی ابوالخطاب عبدالاعلی عربی یمنی بود (۲(۲)/۱۳؛ نیز لویکی، همان، 16). جیطالی سه تن از حملة العلم را نام می‌برد: امام عبدالرحمن بن رستم و ابوالخطاب عبدالاعلی معافری که این دو از ابوعبیده اجازه فتوا داشتند، و ابو داوود قبلی که اجازه فتوا نداشت. دو تن نخست به ویژه از آن جهت مهمّند که امامت اباضی را در مغرب بنیاد نهادند (۱۲۵/۱) ــ چنانکه خواهد آمد. مشایخ اباضیهٔ بصره به ویژه ابوعبیده توانستند در نیمهٔ اول قرن ۲ ق/۸م، سه مرکز امامت اباضی، مستقل از یکدیگر در حضرموت، مغرب و عمان به وجود آورند (لویکی همان، 3,5) و یا حداقل در شکل‌گیری این مراکز دخیل و مؤثر باشند. مثلاً درجینی از کمکهای ابوعبیده به قیام عبدالله بن یحیی و ابوحمزه مختار در حضرموت سخن می‌گوید (۲۶۲/۲) که منجر به تأسیس نخستین امامت اباضی و رویدادی مهم در تاریخ خلافت اموی شد.

قیام در حضرموت: جزئیات تبلیغات اباضیان در جنوب عربستان چندان روشن نیست لیکن می‌توان حدس زد به سبب آنکه رؤسای اباضی بصره در میان جماعاتی از قبیله‌ی ازد (ه م) می‌زیستند، و بسیاری از شیوخ اباضی هم ازدی بودند، این کار به آسانی میسّر بوده است، این ازدیان بی‌گمان با تودهٔ اصلی ازد در جنوب عربستان ارتباط داشته‌اند و به واسطهٔ آنان مذهب اباضی به آنجا منتقل شده است (لویکی، همان، 5). پس شاید بی‌سبب نبوده که خوارج در ۷۱ق/۶۹۰م به صنعا هجوم برده، آنجا را تصرف کردند. گرچه دراین اقدام به زودی شکست خوردند (همان، 4) ولی کاملاً ریشه‌کن نشدند و به حیات خود در این ناحیه از عربستان ادامه دادند تا سرانجام در فرصت مناسب قیام کردند و حکومتی برای خود تشکیل دادند.

ستم امویان برمردم یمن سبب قیام ابویحیی عبدالله بن یحیی بن عمر بن اسود... بن حارث کندی (از اهالی حضرموت)، قاضی مجتهد و پرهیزگار این سرزمین شد (ابوالفرج، ۳۲۴/۲۳؛ لویکی، همان، 6). ظاهراً تشویق مردم نیز در خروج وی بی‌تأثیر نبوده است. وی نامه‌ای به ابوعبیده مسلم و دیگر مراجع اباضی در بصره نوشت و نظر ایشان را دراین باره جویا شد. آنان چنین حکم دادند که اگر قادر به صبر نیست، خروج کند (ابوالفرج، همانجا).

ابوعبیده، ابوحمزه مختاربن‌عَوف‌ازدی و بَلج‌بن‌عُقبهٔ‌ازدی را برای یاری او و سازمان دادن به تشکیلات امامت در حضرموت بدانجا اعزام نمود. این فرستادگان در اواخر سال ۱۲۸ق/۷۴۶م با عبدالله در مکه ملاقات کردند و نامه‌ای از سوی بزرگان اباضی بصره به او تسلیم نمودند که در آن توصیه شده بود تا در قیام خود افراط نکند و به اسلاف صالح اقتدا کند (همانجا؛ نیز نک: طبری، ۳۴۸/۷) .در ضمن ۱۰٬۰۰۰ درهم را که جمع کرده‌بودند، برای رهبران قیام فرستادند تا در تهیه سلاح و دیگر لوازم به کار برند (درجینی، ۲۶۲/۲) . فرستادگان اباضی به اتفاق عبدالله‌بن‌یحیی به حضرموت رفتند (۱۲۹ق/۷۴۶م) و با او بیعت کردند (طبری، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۲۵/۲۳ ـ ۲۲۶) . بدین ترتیب نحستین امامت اباضی بنیاد نهاده شد. و پس از تصرف دارالاماره و بازداشت والی، عبدالله‌بن‌یحیی با عنوان «طالب‌الحق» بر حکومت نشست (ابوالفرج، همانجا) .

اقدام بعدی اباضیان آن بود که با ۲۰۰ تن به جانب صنعا (پایتخت یمن و مهم‌ترین شهر آن روز در جنوب عربستان) رفتند و با عامل مروان‌بن‌محمد در صنعا جنگیدند و پیروز شدند و حکومت آنجا را به دست گرفتند (همانجا) . عبدالله‌بن‌یحیی، طالب‌الحق، پس از پیروزی، در صنعا خطبه‌ای خواند و مردم را به «دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا» دعوت کرد و اظهار نمود که راهی بجز راه خدا و رسول او ندارد، نیز اعلام کرد که هر کس زنا کند، سرقت کند و خمر بنوشد کافر است و هر کس در کافر بودن او شک کند، خود کافر است (همو، ۲۲۶/۲۳ ـ ۲۲۷) . وی شهر صنعا را پایتخت خود قرار داد و شخصی به نام عبدالله‌بن‌سعیدحَضْرَمی را به ولایت حضرموت گماشت. سپس برآن شد تا مکه و مدینه را تصرف کند و این مناسب‌ترین موقع برای گسترش حرکت اباضیان بود، زیرا قیام

عباسیان در همان سال (۱۲۹ق/۷۴۷م) در خراسان آغاز شده بود و خلفای اموی سخت سرگرم رفع آن بودند. پیروزی اولیه قیام آنان در حجاز مدیون همین امر است (لویکی، همان،7) .

در همان سال عبدالله‌بن‌یحیی، ابوحمزه‌مختار و بَلج‌بن‌عُقبه را به حج فرستاد تا مردم را به شعار لا حُکمَ اِلاّلِلّه دعوت کنند و بر ضد مروان‌بن‌محمد برانگیزند (طبری، ابوالفرج، همانجاها). ابوحمزه که از اباضیان بصره بود، پیش از آن هم هر سال به مکه می‌رفت و احتمالاً ضمن تبلیغ آیین خویش مردم را به مخالفت با خلافت آل مروان دعوت می‌کرد (طبری، همانجا) .اباضیان که ۷۰۰ تن (یا ۹۰۰، ۱٬۰۰۰ یا ۱٬۱۰۰ تن) بودند و عمامه سیاه بر سر و پرچمهای سیاه در دست داشتند، برای انجام مناسک حج به مکه آمدند، اما چون هدف خود را آشکار کردند، عبدالواحدبن‌سلیمان، والی مکه و مدینه، شهر را ترک کرد و مکه بی‌جنگ و خونریزی به دست ابوحمزه افتاد (طبری، ۳۷۴/۷ ـ ۳۷۵؛ مسعودی، ۲۴۲/۳؛ ابوالفرج، همانجا؛ لویکی، همان، 8). قوای اموی که از مکه گریخته بودند، در جایی به نام قُدَید اردو زدند و ظاهراً بسیاری از مدنیان نیز به آنان پیوستند. ابوحمزه به قصد تصرف مدینه از مکه خارج شد و به مردم پیام فرستاد که قصد جنگ ندارد و تنها می‌خواهد از مدینه بگذرد و با کسانی که بر مردم ظلم کرده‌اند، بجنگد. مردم مدینه نپذیرفتند و در جنگی که در قدید رخ داد، شکست سختی بر آنان و قوای اموی وارد آمد، چنانکه کشتگان ایشان را ۷۰۰ یا ۲٬۲۳۰ تن ذکر کرده‌اند. این پیروزی و تصرف مدینه در صفر ۱۳۰ق/ اکتبر ۷۴۷م صورت گرفت (طبری، ۳۹۴/۷ ـ ۳۹۵؛ ابوالفرج، ۲۳۲/۲۳ ـ ۲۳۴،۲۳۷؛ ابن‌اثیر، ۳۸۸/۵ ـ ۳۸۹) . ابوحمزه سه ماه در مدینه حکومت کرد (همو، ۳۹۰/۵) . وی خطبه‌ای برای اهل مدینه ایراد کرد که در تاریخ اباضیه اهمیت خاص دارد. در این خطبه از اعمال اباضیان دفاع کرد، حقانیت آنان را متذکر شد و از مردم خواست که دست از حمایت آل مروان بردارند و اعلام کرد که قیامش برای اقامهٔ حق و عدل بوده و از سه شخص یا گروه برائت جست: حاکمی که خلاف فرمان خدا عمل کند، کسانی که از چنین حاکمی پیروی کنند و کسانی که راضی به عمل او باشند. آنگاه از خلافت عثمان و حضرت علی (ع) انتقاد کرد، معاویه را ملعون خواند و از یزید با زشت‌ترین صفات یاد کرد. به قولی فقط عمربن‌عبدالعزیز را مستثنی کرد و به قولی حتی بر او هم لعنت فرستاد (جاحظ، ۹۹/۲ ـ ۱۰۳؛ طبری، ۳۹۵/۷ ـ ۳۹۷؛ ابن‌عبدربه، ۲۲۸/۴ ـ ۲۳۱؛ ابوالفرج، ۲۳۷/۲۳ ـ ۲۴۴؛ درجینی، ۲۶۴/۲) .

اباضیان پس از تصرف مکه و مدینه به صورت خطری جدّی برای حکومت امویان درآمدند. پس مروان، خلیفهٔ اموی، سپاهی مرکب از ۴٬۰۰۰ مرد جنگی به فرماندهی عبدالملک‌بن محمدبن‌عطیهٔ‌سعدی به جنگ آنان گسیل داشت. ابوحمزه به مقابله برخاست و ۶۰۰ تن را با فرماندهی بلج‌بن‌عقبه به نبرد با امویان فرستاد (جمادی‌الاول ۱۳۰ق/ ژانویه ۷۴۸م). دو سپاه در وادی‌القُری درگیر شدند و اباضیان شکست خوردند (مسعودی، ۲۴۲/۳؛ ابوالفرج، ۲۴۴/۲۳ ـ ۲۴۶؛ ابن‌اثیر، ۲۹۱/۵) . ابوحمزه با شنیدن خبر این شکست عده‌ای از افراد خود را در مدینه گذاشت و خود به قصد مکّه از مدینه خارج شد (طبری، ۳۹۹/۷) . در ۱۳۰ق نبردی سخت میان امویان و اباضیان در مکه درگرفت. اهل مکه به پشتیبانی امویان برخاستند و سرانجام ابوحمزه و همسرش در «فم‌الشعب» کشته شدند، و جسد ابوحمزه و سه تن دیگر از سران اباضی در همانجا به دار آویخته شد (طبری، مسعودی، همانجاها؛ ابوالفرج، ۲۴۷/۲۳) . با رسیدن این خبر به مدینه، مردم بر سر یاران ابوحمزه ریختند و آنان را کشتند (طبری، همانجا) .

عبدالله‌بن یحیی چون از کشته شدن ابوحمزه، سردار بزرگ خود، با خبر شد، فرماندهی اباضیهٔ صنعا را خود بر عهده گرفت و برای مقابله با قوای اموی از شهر بیرون آمد. ابن‌عطیه نیز به قصد ادامه ماموریت خود به سوی صنعا شتافت. در جنگ بزرگی که بین دو طرف روی داد اباضیان شکست خوردند و عبدالله‌بن‌یحیی و بسیاری از یاران او کشته شدند. تنها شمارِ اندکی از سپاهیان اباضی توانستند به حضرموت بگریزند. اینها همه طی یک ماه پس از کشته شدن ابوحمزه رخ داد (طبری، ۴۰۰/۷؛ مسعودی، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۵۴/۲۳ ـ ۲۵۵). امویان به فرماندهی ابن‌عطیه حضرموت را محاصره کردند، اما مروان به او فرمان داد که به مکه بازگردد. در راه بازگشت چند تن از خوارج بر سر او ریختند و به قتلش رساندند (ابوالفرج، همانجا) .

از تمامی قلمرو عبدالله‌بن‌یحیی تنها حضرموت به عقاید اباضی وفادار ماند. مسعودی گوید که در زمان او (سال ۳۳۲ق/ ۹۴۴م) بیش‌تر مردم آنجا اباضی مذهب بودند و از لحاظ عقاید میان آنان و اباضیان عمان اختلافی نبود (۲۴۲/۳) . ظاهراً اغلب اباضیان جنوب عربستان پیرو شاخهٔ وَهْبیه بوده‌اند که مهم‌ترین فرقهٔ اباضی شمرده می‌شد. از پیروان شاخهٔ طَریفیه و احتمالاً گروهی از فرقه نُکّاری نیز در میان آنان بوده‌اند (لویکی، همان، 15) .

اباضیان حضرموت پس از چندی گرفتار اختلافات داخلی شدند و به تدریج به امامت اباضی عمان پیوستند (همان،12- 9) .

اباضیان در عمان: گرایش مردم عمان به مذهب اباضیه باید از اوایل تشکیل فرقه و گسترش آن آغاز شده باشد. آنچه درباره ارتباط مرکزیت اباضیان در بصره با تیره‌هایی از قبیله ازد گفتیم، در اینجا نیز می‌تواند صادق باشد، زیرا شاخه مهمی از تیرهٔ ازد، از سده ۶م از داخل عربستان به عمان کوچ کردند و در آنجاسکونـت‌گزیدند و با مجوزی که از شاهان ساسانی داشتند بر این منطقه تسلط یافتند (نک: هـ د، ازد) .

از آغاز حرکت و جنگهای خوارج در زمان امویان، بعضی از روسای فرقهٔ اباضیه به عمان آمدند و به نشر عقاید خود پرداختند و یاران بسیاری گردآوردند (دروزه، ۱۶۱/۹) . انتشار مذهب اباضی به خصوص در میان ازدیان عمان باید گسترده و اعتقاد به آن باید نسبتاً محکم بوده باشد، زیرا نخستین امام شناخته شده اباضی آنجا جُلَندیٰ‌بن‌مسعود از-اینان بود و او بود که با پشتیبانی قبیله نیرومند خود

توانست موفقیتهای شایانی به دست آورد ــ چنانکه خواهد آمد. قدرت حاکم به طور سنتی از آن قبیلهٔ ازد بوده است و امامان نیز اغلب از همین طایفه برگزیده می‌شدند. خاندان سلطنتی کنونی عمان هم که اباضی مذهبند، از همین قبیله‌اند.

عقاید اباضی که از همان آغاز در عمان مورد اقبال عموم بود، همچنان ادامه یافت. ابن حوقل در سدهٔ ۴ ق / ۱۰م می‌گوید که در عمان شُراة (ه م) غلبه دارند (۳۸/۱) و از این اشاره باید شاخهٔ اباضی مورد نظر بوده باشد. در سده ۷ و ۸ ق /۱۳ و ۱۴ م نیز بنابر گزارشهای یاقوت(۷۱۷/۳) و ابن بطوطه (ص ۲۷۲) اکثریت نزدیک به اتفاق مردم عمان اباضی مذهب بوده‌اند و عمان تا زمان ما به عنوان تنها کشور اباضی مذهب باقی مانده است، و مردم عمان برخلاف گفته ابن اثیر (۵۸۴/۵) بجز با اباضیان با دیگر خوارج رفتاری خشن و ستیزه جویانه داشته‌اند و نمونهٔ آن مبارزهٔ ایشان با شبیانِ صُفری مذهب بود. خوارج نَجَدات نیز مدتی عمان را در تصرف خویش گرفتند، ولی به همین سبب دولتشان دیری نپایید و در ۷۳ ق / ۶۹۲ م از میان رفت (نک: والیری، 253) .

اباضیان عمان همواره مترصد فرصت بودند تا امامتی مستقل بنا نهند. پس از شکست وادی القریٰ و اضمحلال امامت در حضر موت در ۱۳۰ ق / ۷۴۸ م، اباضیان پراکنده به عمان پناه بردند و هستهٔ قدرتمندی تشکیل دادند (نک: لویکی، همان، 10) . انحلال سلسله اموی در ۱۳۲ ق / ۷۵۰ م و بی‌نظمی و ضعفی که به قدرت مرکزی راه یافته بود، به اباضیان عمان امکان داد تا آرزوی دیرینهٔ خود را محقق سازند. پس شخصی را به نام جُلَندیٰ (یا جُلُندیٰ) بن مسعود بن‌جَیْفر بن‌جلندی ازدی را از میان خود به امامت برگزیدند (ابن اثیر، ۳۵۵/۵) . بیعت با او به عنوان امام، محققاً در ثلث اول قرن ۲ ق / ۸ م صورت گرفت(نک: دروزه، ۱۶۲/۹)، اما سالهای ۱۳۵ ق / ۷۵۲ م (والیری، 255؛ لویکی، همانجا)، ۱۳۳ یا ۱۳۴ ق/۷۵۱ م (بریتانیکا، XIII/886) هم در این مورد ذکر شده است که صحت آنها معلوم نیست، زیرا چنانکه خواهیم دید، شکست و کشته شدن او باید در سال ۱۳۴ ق / ۷۵۱ م روی داده باشد.

ظاهراً این نام جُلَندیٰ یا جُلُندیٰ، لقبی عمومی برای فرمانروایان ازدی بوده است، اما بعداً برای تشخیص نخستین رهبران عمان به عنوان اسم خاص بکار رفت (والیری، 256؛ لوند، 5) . او رهبری پرهیزگار و مورد علاقهٔ مردم بود، و می‌گفت که قدرت باید در دست جامعه باشد (دروزه، ۱۶۲/۹ ؛ والیری، 257) . وی بر تمامی عمان (دروزه، ۱۶۱/۹) و بر بخشی از حضرموت حکومت می‌کرد (لویکی، همانجا) . به همین سبب پس از آن نیز همواره حضرموت روابط دوستانه خود را با عمان حفظ کرد (همو،11).

دولت نوبنیاد عباسی وجود عمان مستقل اباضی مذهب را تحمل می‌کرد. سفّاح نخست به سرکوب قیام شیبان حروری که صفری مذهب بود، پرداخت. شیبان با یارانش به عمان گریخت، اما جلندی آنان را نپذیرفت و در جنگی سخت شکستشان داد و شیبان و یارانش همگی کشته شدند. سفاح سپس خازم بن‌خُزَیمه را برای سرکوب اباضیان به عمان گسیل داشت. نبردهای سنگینی بین دو طرف در گرفت، ولی سپاهیان عباسی موفقیتی به دست نیاوردند. پس خازم خانه‌های چوبین اصحاب جلندی را به آتش کشید و نیروهای عمانی سرگرم فرونشاندن آتش و نجات خانواده‌های خود شدند و قوای خازم در کشتاری بزرگ آنان را از میان برداشتند. شمار کشتگان این جنگها را ۱۰،۰۰۰ تن ذکر کرده‌اند. در این واقعه (۱۳۴ ق / ۷۵۱ م) جلندی نیز کشته شد و سر او و یارانش را نزد سفاح فرستادند (طبری، ۴۶۲/۷ ـ ۴۶۳ ؛ ابن‌اثیر، ۴۵۲/۵) و حاکمی غیر اباضی از خاندان جلندی که مطیع خلافت بود،به حکومت بر عمان گماشته شد(دروزه، ۱۶۲/۹؛ والیری،258). در زمان هارون‌الرشید بار دیگر شیوخ عمان در صدد برآمدند که امامی از میان خود انتخاب کنند، پس با محمد بن‌عبدالله‌بن ابی عَفّان بیعت کردند (۱۷۷ ق / ۷۹۳ م) ، ولی چون برخلاف شرایط بیعت عمل می‌کرد، پس از دو سال، بیعت خود را از او بازگرفتند (دروزه، ۱۶۳/۹؛ بارونی، ۵۸؛ والیری، همانجا) و با وارث بن‌کعب خَروصی بیعت کردند. وارث از رهبران برجستهٔ عمان در نخستین دورهٔ امامت آن کشور است؛ او شهر نَزْویٰ را پایتخت خود قرار داد (دروزه، همانجا) و برای حفظ استقلال عمان در مقابل عباسیان با جدّیت تمام مبارزه کرد. هارون‌الرشید سپاهی به فرماندهی عیسی‌بن جعفر برای سرکوب اباضیان عمان گسیل داشت که شکست خوردند. وارث ۱۲ سال و اندی امامت کرد و در ۱۹۲ ق / ۸۰۸ م یا ۱۹۰ ق در گذشت (بارونی، دروزه، والیری، همانجاها). دورهٔ اقتدار امامت عمان در زمان جانشین او غَسّان‌بن عبدالله یحمدی بود که در همان سال وفاتِ وارث با وی بیعت کردند. در زمان او امامت اباضی قوت گرفت و احکام شریعت نافذ گشت. گویند که وی می‌کوشید تا موافق سیرت حضرت رسول (ص) و ابوبکر و عمر حکم براند، تا آنجا که در زمان او نزوی لقب «بیضة الاسلام» گرفت (دروزه، همانجا). غسان در ۲۰۸ ق / ۸۲۳ م (همانجا) یا ۲۰۷ ق (بارونی، همانجا) درگذشت و پس از او نوبت به عبدالملک‌بن حمید رسید که همچون سلف خود بر اصول عقاید اباضی پای‌بند بود و تا زمان مرگ (۲۲۶ ق / ۸۴۱ م) در مسند امامت بود (دروزه، بارونی، همانجاها؛ والیری، 259). آنگاه مُهَنّا بن‌جیفر یحمدی به امامت برگزیده شد که قوای بری و بحری عظیمی گردآورد. در زمان او خاندانهای غیر اباضی جلندی سر به شورش برداشتند، ولی سرکوب شدند (دروزه، بارونی، همانجاها).

والیری گوید که از این پس، امام رفتاری خشن در پیش گرفت، کارهایی کرد که در خور امام اباضی نبود. ظاهراً پس از این تاریخ امامت به دست افراد ناصالح افتاد (نک: والیری، همانجا). چون مهنا درگذشت(۲۳۷ ق / ۸۵۱ م)، صَلت‌بن مالک خروصی به امامت برگزیده شد و تا ۲۷۲ ق / ۸۸۵ م بر این مسند بود، ولی به سبب ناتوانی و امور خلافی که از او سرزد، به پیشنهاد علما استعفا کرد (دروزه، ۱۶۴/۹ ـ ۱۶۵). بعد از او اباضیان با راشدبن‌نظر بیعت کردند، اما بر

سر امامت او هم اختلاف بود. پس در ۲۷۷ ق / ۸۹۰ م خلع شد و عَزّان‌بن تمیم خروصی به امامت رسید، لیکن در کار او هم دچار اختلاف شدند و در دو گروه موافق و مخالف امام در برابر هم ایستادند. مخالفان از عباسیان یاری خواستند. عمال عباسی نیز فرصت را غنیمت شمردند و ضربه‌ای قاطع بر حکومت اباضیان وارد آوردند (۲۸۰ ق / ۸۹۳ م). بدین‌سان نخستین امامت عمان پس از نزدیک به ۱۵۰ سال برچیده شد (دروزه، ۱۶۵/۹؛ بارونی، ۵۹). استقلال جامعهٔ اباضی از میان رفت و بسیاری از آنان مهاجرت کردند و در هرمز، شیراز و بصره پناه گرفتند. فرمانروایان عباسی علاوه بر قتل و نهب و نفی بلد به قصد نابود کردن آثار فرهنگی اباضیان تمامی کتابهای ایشان را نیز سوزاندند (والیری، 261).

سلطهٔ عباسیان بر عمان یک چند ادامه یافت ولی اباضیان دست از مبارزه برنداشتند، چنانکه بعد از ۳۲۰ ق / ۹۳۲ م قیام کردند، ولی شکست خوردند (مسعودی، ۱۳۹/۳). با تسلط آل‌بویه بر بغداد، عمان هم به قدرت آنان تسلیم شد و همزمان با افزایش اقتدار بوییهیان، طایفه‌ای به نام بنی‌نبهان به تدریج در عمان قدرت گرفتند و پس از آن تا قرنها بر این سرزمین حکم راندند. دولت نبهانیان در ۳۶۳ ق / ۹۷۴ م به قدرت رسید و شخصی به نام عمر بن‌نبهان طایی حکومت را به دست گرفت و به نام عضدالدوله دیلمی خطبه خواند (ابن اثیر، ۶۴۶/۸).

در این دوره اباضیان در کوهها پناه گرفته بودند و از خود دفاع می‌کردند و مترصد فرصتی برای کسب استقلال خود بودند و هر گاه که می‌توانستند شورشی بر پا می‌کردند (والیری، 263,265). از جمله حرکتهای قابل ذکر آنان در این دوره قیام ایشان به رهبری حَفص بود. اباضیان در مقر کوهستانی خود حفص‌بن راشد را به امامت برداشتند و کوشیدند که امامت سابق را تجدید کنند. بعضی از منابع او را راشد بن ولید نامیده‌اند که زمان دقیق زندگیش معلوم نیست. فقط می‌دانیم که در فاصلهٔ سالهای ۳۲۸ ـ ۴۰۰ ق / ۹۴۰ ـ ۱۰۱۰ م بر اباضیان حکومت داشته است (همو، 266). گفته‌اند که مردم وی را به اصرار به امامت برداشتند. او امامت خویش را با سازماندهی نیروها، اخذ عادلانه و شرعی مالیاتها، حسن رفتار با مردم و اجتناب از ملاحظات شخصی آغاز کرد، ولی رفتار مردم با او مناسب فضایل وی نبود، و سرانجام در جنگی بزرگ که در نزویٰ روی داد، او را تنها گذاشتند و چون نتوانست با دشمن مقابله کند، و حتی پیروانش بدو حمله بردند، گریخت (همو، 268-267؛ نک‍: بارونی، ۶۰).

در ۴۴۲ ق/ ۱۰۵۰ م از یک حرکت دیگر اباضیان به رهبری ابن راشد نامی دیگر خبر داریم. حکمران عمان در آن زمان ابوالمظفر پسر ابوکالیجار دیلمی بود که با مردم ستم و بدرفتاری می‌کرد. اباضیان که از این وضع به خشم آمده بودند، با رهبری ابن راشد به پایتخت حمله بردند، اما در نخستین حمله شکست خوردند و به کوهستانهای محل سکونت خود بازگشتند. اندکی بعد با قوای تازه نفس بار دیگر به پایتخت تاختند و دیلمیان حاکم را درهم شکستند و امیر ابوالمظفر و جمعی از دیلمیان را به اسارت گرفتند. آنگاه ابن راشد خود را الراشد بالله لقب داد، خطبه را به نام خویش کرد، لباس پشمین پوشید، دارالاماره را ویران ساخت و جایی چون مسجد بنیاد نهاد، عدل و داد پیشه کرد، عوارض و مالیات را لغو نمود و تنها برای کالاهای وارداتی عشریه مقرر کرد، ولی این حرکت دیری نپایید و به زودی با شکست روبه‌رو شد (ابن اثیر، ۵۶۵/۹ ـ ۵۶۶؛ والیری، 266).

پادشاهان مستقل یا نمایندگان بوییهیان که بر عمان حکم می‌راندند، از بنی نبهان غیراباضی بودند و حکومت آنان، زیر نظر دیلمیان، تا ۴۴۷ ق/ ۱۰۵۵ م ادامه یافت (همو، 268,269). سپس چندی نوبت به حکام سلجوقی رسید: یکی از امیران سلجوقی به نام عمادالدین قره ارسلان قاوُرد بر عمان تسلط یافت و جانشین او ارسلان شاه هم تا پایان سال ۵۳۶ ق/ ۱۱۴۲م بر آنجا حکومت کرد. پس از آن بار دیگر بنی نبهان به حکومت نیمه مستقلی دست یافتند، در حالی که اباضیان (اکثریت مردم کشور) از آزادی عقیدهٔ نسبی برخوردار بودند (همو، 269؛ نک‍: دروزه، ۱۶۶/۹). از منابع برمی‌آید که در ۶۶۴ ق/ ۱۲۶۶م هنوز نبهانیان بر عمان حکم می‌راندند و در ۷۸۱ ق/ ۱۳۷۹م نیز سلطان عمان یکی از نبهانیان بوده است (والیری، 271-270). اباضیان نیز در این احوال خاموش نبودند و مبارزه‌جویی ایشان با دولت نبهانی همچنان ادامه داشته است و گه‌گاه رهبرانی از آنان قدرت می‌یافتند. مثلاً در ۸۰۹ ق/ ۱۴۰۶م امام حواری بن مالک به امامت برگزیده شد. او توانست بر قسمت عمدهٔ دولت نبهانی مسلط شود و امامتش تا ۸۳۳ ق/ ۱۴۳۰م ادامه یافت (دروزه، ۱۶۷/۹).

جنب و جوش مجدد اباضیان از اواخر سدهٔ ۹ ق/ ۱۵م شدت گرفت (والیری، 271). آنان در ۸۸۵ ق/ ۱۴۸۰م با عمربن خطاب خروصی به امامت بیعت کردند (بارونی، ۶۰؛ نک‍: والیری، همانجا). اما بار دیگر بنی نبهان بر عمان مسلط شدند و در ۹۰۶ ق/ ۱۵۰۰م محمد بن اسماعیل حاکم نبهانی به عنوان امام برگزیده شد و با وی بیعت کردند. وی بیش از آنکه به روش اباضیان امامت کند، جابرانه حکومت کرد تا آنجا که برخی منابع وی و پسرش را کافر معرفی کرده‌اند. پس از مرگ وی (۹۴۲ ق/ ۱۵۳۵م) حکومت به پسرش برکات رسید که موجب بروز اختلاف میان اباضیان گشت. گروهی از آنان می‌گفتند که محمد فرزندش برکات را از امامتِ پس از خود خلع کرده است و به همین دلیل در ۹۶۷ ق/ ۱۵۶۰م با امامی دیگر بیعت کردند و این اختلاف سبب ظهور مراکز متعدد قدرت در عمان و جدایی امامت از حکومت گردید (بارونی، والیری، همانجاها؛ دروزه، ۱۶۸/۹).

از رویدادهای مهم اواخر این دوره دست‌اندازی پرتغال به خلیج فارس بود. پرتغالیان در ۱۵۰۷م (۹۱۳ ق) به رهبری آلبوکرک با ناوگان خود به عمان آمدند و به تدریج در شهرهای ساحلی مستقر شدند و مسقط را به عنوان مرکز و پایگاه خویش انتخاب کردند. البته این تهاجمات در سرنوشت اباضیان تأثیر فوری نداشت، زیرا پرتغالیان در بنادر بزرگ حکومت می‌کردند و با نواحی کوهستانی کاری نداشتند.

در این مدت بخشهای داخلی عمان احتمالاً دچار هرج و مرج بود و زمینه از هر لحاظ برای به قدرت رسیدن یَعرُبیان اباضی فراهم می‌شد (والیری، 272-271؛ دروزه، همانجا).

اباضیان از آشوب و خلأ قدرت این دوره استفاده کرده مجتمع شدند و با ناصربن مرشد بن مالک بن ابی العرب از خاندان یعربی (آل یَعْرُب از قبیله ازد) بیعت کردند (۱۰۳۴ ق/ ۱۶۲۴م) که اولین امام یعربی عمان بود؛ امامانی که تا ۱۱۵۴ ق/ ۱۷۴۱م برعمان حکومت کردند. ناصر مردی بود با شخصیت قوی. وی در طی بیش از ۲۰ سال حکومتش توانست تمامی بخشهای داخلی و نیز شرقیه را زیر نفوذ خود درآورد و نظام ملوک‌الطوایفی را براندازد (در آن زمان نواحی ساحلی در اختیار پرتغال و نواحی داخلی بین پنج حاکم تقسیم شده بود). او نخست شهر مقری را به پایتختی برگزید، اما پس از فتح نزوی بدانجا منتقل شد. وی با پرتغالیان نیز جنگید و بر آنان پیروز شد و از عمان ــ نه مسقط ــ بیرونشان راند. پرتغالیان ناچار به مصالحه شدند و قبول کردند که سالانه مبالغی به او بپردازند. ناصر قسمتی از عمان را نیز که در دست ایرانیان بود، متصرف شد و لقب «المعتصم بالله، المتوکل علی الله، امام المسلمین» گرفت و با قدرت تمام حکومت کرد. منابع اباضی می‌کوشند تا ثابت کنند که او موافق کتاب و سنت و سیرت صحابه عمل می‌کرد، ولی شاید بتوان گفت که او بیش‌تر یک فاتح مقتدر و سیاستمدار هشیار بود تا یک اباضی مؤمن (دروزه، ۱۶۹/۹؛ والیری، 273,275؛ بارونی، ۶۱؛ لوند، 6-5).

دورهٔ ناصر همراه با پیشرفت فرهنگی و اقتصادی چشمگیری در عمان بود. ایجاد راههای ارتباطی و خطوط آبرسانی برای توسعهٔ کشاورزی و تقویت نیروی نظامی دریایی نیز مورد توجه قرار گرفت که ثمراتش در ادوار بعدی ظاهر شد. در زمان جانشینان ناصر عمان روی به رشد و ترقی نهاد و شبکهٔ اداری و تمرکز قدرت به بسط نفوذ و اقتدار دولت کمک کرد (والیری، 274,275). اما اصل انتخاب امام که در مذهب اباضی اهمیت بسیار داشت، دیگر بی‌رنگ شده و به جای آن روش حکومت موروثی در کشور برقرار گشته بود. البته همیشه انتقال قدرت از پدر به پسر بزرگ نبود، بلکه ممکن بود یکی از خویشاوندان نیز جایگزین امام قبلی شود (همو، 274).

ناصر در ۱۰۵۰ ق/ ۱۶۴۰م درگذشت و اباضیان با پسرعمش سلطان بن سیف بن مالک بیعت کردند. وی مسقط، پایگاه پرتغالیان را تصرف کرد (۱۰۶۰ ق/ ۱۶۵۰م)، به اموال و غنایم بسیار دست یافت، آنجا را بندرگاه نظامی خود قرار داد، پرتغالیان را از سواحل خلیج فارس دور کرد و با ناوگان نیرومندی که فراهم آورده بود، نه تنها بر تنگهٔ هرمز، بلکه بر بخشی از سواحل شرقی افریقا از جمله باب المندب هم مستولی شد و در ۱۰۹۰ ق/ ۱۶۷۹م در پایتخت خود نزوی درگذشت. علمای اباضی سلطان را به سبب بعضی از اعمال خلاف شرع نکوهش می‌کردند، ولی او در میان مردم محبوب بود، چنانکه می‌توانست تا حدی بدون محافظ در شهر ظاهر شود (دروزه، ۱۶۹/۹؛ بارونی، ۶۱؛ والیری، 275؛ لوند، 6). پس از مرگ سلطان با پسرش بلعرب (شاید مخفف ابوالعرب) بیعت شد، و او نیز با جلال و اقتدار حکومت کرد. پس از مرگ او در ۱۱۰۴ ق/ ۱۶۹۳م، امامت به برادرش سیف بن سلطان بن سیف رسید که مومباسا و جزیرةالخضراء در ساحل افریقا را تصرف کرد و به سواحل ایران و هند نیز دست‌اندازی نمود، ظاهراً ریاض پایتخت کنونی آل سعود را هم متصرف شد (دروزه، ۱۷۰/۹؛ بارونی، ۶۱). در همین دوران بود که جزیرهٔ زنگبار نیز ضمیمهٔ عمان شد (بریتانیکا، X/863).

پس از درگذشت سیف در ۱۱۲۳ ق/ ۱۷۱۱ م، با پسرش سلطان پیمان امامت بسته شد و در زمان او عمان به اوج توسعه و قدرت خود رسید (دروزه، همانجا؛ بارونی، ۶۲؛ والیری، 275)، اما با مرگ سلطان (۱۱۳۱ ق/ ۱۷۱۹م)، انحطاط دوران یعربیان آغاز شد و سرانجام پس از کشمکشهایی، حکومت از خاندان یعربی به بوسعید منتقل گردید (نکـ: هـ د، آل بوسعید).

اباضیه در افریقا: بنا بر شواهد موجود از اوایل قرن ۲ ق/۸م به شمار اباضیان در شمال افریقا افزوده شد و حتی در نیمهٔ نخست این قرن حکومتی هم برای خود تشکیل دادند. ابن حوقل می‌گوید که جبل نفوسه (واقع در لیبی، جنوب طرابلس) دارالهجرهٔ خوارج (اباضیه و وهبیه) بوده است و عبدالله بن اباض و عبدالله بن وهب راسبی در آنجا درگذشته‌اند (۳۷/۱، ۹۵)، اما از آنجا که می‌دانیم عبدالله بن وهب در نهروان کشته شده است، در مورد درگذشت ابن اباض هم در نفوسه می‌توان تردید کرد. اما در این نواحی نه تنها مذهب اباضی، بلکه مذهب صفریه هم روی به گسترش نهاده بود. پس از گرویدن بربرهای شمال افریقا به این دو مذهب، زناته، تیرهٔ بزرگ قبایل بربر ساکن در صحرای غربی افریقا، نیز به این دو مذهب گروید (لویکی، «صحرای شرقی...»[1]، 45). ظاهراً در همان روزگاری که قبیلهٔ بربر نفوسه به اباضیه پیوست، ساکنان غدامس نیز این مذهب را پذیرفتند (همان، 58).

پس از ورود اسلام به افریقا نخست مذهب تسنن در میان مردم این نواحی غلبه داشت، اما عقاید خوارج به سرعت در میان بربرها منتشر و جایگزین مذهب تسنن شد. ظاهراً این امر علل سیاسی و اجتماعی خاص داشته است. از لحاظ سیاسی قیام بربرهای خارجی را قیام بومیان در برابر حاکمان بیگانه (اعراب) دانسته‌اند و از لحاظ اجتماعی نیز می‌توان آن را قیام مردمان بی‌چیز و ستمدیده به شمار آورد. این سخن در مورد اباضیه و صفریه و حتی دربارهٔ حکومت شیعی ادارسهٔ مغرب نیز صادق است (اشتروتمان، 259؛ نکـ: *آمریکانا*، XX/416).

در زمان خلافت مروان‌بن‌محمد، مذهب اباضیه در طرابلس رواج و انتشار تمام یافته بود (بارونی، ۳۲). پیش از آن عبدالله‌بن‌مسعود تُجیبی (د ۱۲۶ ق /۷۴۴ م) بر اباضیان طرابلس ریاست داشت. او

1. «Le Sahara...»

نخستین رئیس اباضی شناخته شده در مغرب است (لویکی، «اباضیان ...»، 16) . اما در پی کشته شدن یکی از اباضیان به دست الیاس‌بن‌حبیب، عامل طرابلس، آنان به اعتراض و خونخواهی برخاستند و با حارث‌بن‌تلید به امامت بیعت کردند. او و عبدالجبار بن قیس که برخی به عنوان قاضی یا وزیر از او یاد کرده‌اند، به یاری یکدیگر طرابلس را از تسلط عبدالرحمن بن حبیب حاکم اموی منطقه خارج ساختند و مشترکاً به حکومت پرداختند. همکاری این دو در حکومت تا بدان پایه بود که مورخان در اینکه کدام سمت امارت و کدام سمت قضا داشته، اختلاف کرده‌اند. پس از چندی به سبب دادگری و حسن رفتار حارث تمامی لیبی به زیر نفوذ او درآمد. در این مدت حاکم اموی چند بار برای از میان برداشتن امامت وی به طرابلس لشکر کشید که توفیق نیافت. سرانجام روزی حارث و عبدالجبار را در مقر حکومتشان کشته یافتند. در منابع اباضی آمده است که چون عبدالرحمن‌بن‌حبیب خود را در مقابله با این دو ناتوان یافت، با این توطئه آنان را از میان برداشت (بارونی، ۳۲ ـ ۳۳؛ معمر، ۲(۱) /۴۵ ـ ۴۷) .

پس از این واقعه اباضیان در بیرون شهر طرابلس، گرد آمدند و با ابوالخطاب عبدالاعلی‌بن‌سمح معافری حمیری بیعت کردند. سپس به شهر آمدند و در مرکز شهر شمشیرها را کشیدند و با شعار «لاحکم الا لله و لا طاعة الا طاعة الله و طاعة ابی‌الخطاب» قیام خود را علنی و والی شهر را برکنار کردند و قدرت وحکومت را به ابوالخطاب سپردند (آغاز سال ۱۴۰ ق /۷۵۷ م) . اگر از پیشوایان درجه دوم یا سوم که در حال دفاع یا اختفا به سر می‌بردند، صرف نظر کنیم، ابوالخطاب نخستین امام اباضی است که علناً و رسماً قیام کرده است (درجینی، ۲۲/۱، ۲۳، ۲۶؛ معمر، ۲(۱) /۴۰، ۵۰، ۵۱؛ اشتروتمان، 263) . وی طرابلس را به پایتختی برگزید و قلمرو خویش را از شرق تا بَرقه در مشرق لیبی و از غرب تا قَیروان و از جنوب تا فَزّان (در جنوب غربی لیبی) گسترش داد. لیکن البته تمامی قبایل بربر تابع او نبودند و گروههایی که از معتزله یا صفریه و ازارقه بودند، خود را از حدود حکم او بیرون می‌دانستند. تصرف قیروان برای ابوالخطاب به سختی میسر شد و پس از فتح شهر عبدالرحمن‌بن رستم فارسی را به ولایت آنجا گماشت (معمر، ۲(۱) /۴۱، ۵۱ـ۵۳، ۲(۲) /۲۸۸؛ بارونی، ۳۳؛ درجینی، ۱ /۲۷ـ۲۹) .

چون خبر پیروزیهای ابوالخطاب به منصور خلیفهٔ عباسی رسید، سپاهی بزرگ به فرماندهی محمدبن‌اشعث خُزاعی برای سرکوبی اباضیان گسیل داشت. ابوالخطاب از عبدالرحمن‌بن‌رستم کمک خواست و خود به مقابله با سپاه ابن اشعث شتافت، لیکن چون تعداد لشکریان او کمتر بود، با اینکه با شجاعت تمام جنگیدند، شکست خوردند و تقریباً همگی کشته شدند (۱۴۴ ق /۷۶۱ م) که ابوالخطاب نیز در میان کشته‌شدگان بود (درجینی، ۳۲/۱ـ۳۵؛ بارونی، ۳۴؛ معمر، ۲(۱) /۵۳ـ۶۱) . زمانی که عبدالرحمن‌بن رستم به محل نبرد رسید، همهٔ یاران را کشته یافت (درجینی، همانجا) .

منصور در ۱۵۱ ق /۷۶۸ م عمر بن حفص را به امارت افریقا منصوب کرد. سه سال بعد بربرهای اباضی بار دیگر سر به شورش برداشتند و ابوحاتم یعقوب بن حبیب (درجینی، ۳۶/۱؛ لبیب) ملزوزی هواری را به امامت دفاع خود انتخاب کردند (۱۵۴ ق/۷۷۱ م). والی طرابلس با قوایی به جنگ آنان رفت، ولی شکست خورد و آن شهر به دست ابوحاتم افتاد. ابوحاتم در آنجا پیروان خویش را برای حمله به افریقیه فراخواند (ابن اثیر، ۵۹۸/۵ـ۶۰۱؛ درجینی، ۳۶/۱ـ۳۸؛ معمر، ۲(۱) /۶۲؛ بارونی، ۳۴) . عمربن حفص مشغول ساختن شهر طُبْنه بود که خوارج بربر با ۱۲ لشکر او را در آنجا محاصره کردند. از جملهٔ فرماندهان آنان ابوقُرّهٔ صفری و از سرداران اباضی عبدالرحمن بن رستم، عاصم سدراتی (درجینی، ۲۹/۱؛ عاصم قبلاً در محاصرهٔ قیروان کشته شده بود) و مسعود زناتی بودند. عمر که در محاصرهٔ سختی افتاده بود، به حیله بین دو جناح اختلاف انداخت و صفریان که ۴۰٬۰۰۰ تن بودند، از محاصره دست کشیدند. اباضیان نیز چون کاری از پیش نبردند، پراکنده شدند. امّا منازعات اباضیان به زعامت ابوحاتم با حکام محلی ادامه یافت. از جمله وقایع این دورانِ کوتاه، تصرف مجدد قیروان به دست ابوحاتم بود. پس منصور آهنگ سرکوب قیام و قلع و قمع اباضیان کرد و ۶۰٬۰۰۰ سپاهی با فرماندهی یزیدبن حاتم بن قتیبه به مقابلهٔ ابوحاتم فرستاد. یزید در ۱۵۴ق / ۷۷۱م به افریقا رسید. ابو حاتم به کوهستان نفوسه پناه برد و سرانجام در ربیع‌الاول ۱۵۵ق / فوریه ۷۷۲م در جنگی که در گرفت، ابوحاتم کشته شد و قوای اباضی منهزم گردید (ابن‌اثیر، همانجا؛ درجینی، ۳۹/۱ ـ ۴۰؛ معمر، ۲(۱)/۶۲ ـ ۶۵؛ بارونی، ۳۴).

پس از کشته شدن ابوحاتم حکومت اباضی از لیبی به الجزایر منتقل شد و در آنجا اباضیان با عبدالرحمن بن رستم به خلافت بیعت کردند و شهر تاهرت (تیهرت یا تیارت کنونی در ۲۳۰ کیلومتری جنوب غربی الجزیره) را بنیاد نهادند که مرکز حکومت رستمیان (ه م) شد (معمر، ۲(۱)/۷۵؛ بارونی، همانجا).

تا دولت رستمی (۱۶۰ـ۲۹۴ق / ۷۷۷ـ۹۰۷م) برقرار بود، اباضیان مغرب از قدرت سیاسی برخوردار بودند، اما با سقوط این دولت اقتدار سیاسی اباضیان افریقا از دست رفت، اما نفوسه به عنوان مرکز اباضیان لیبی تا زمان اشغال آن به دست ترکان عثمانی استقلال خود را حفظ کرد. البته اینان در نفوسه دولتی و امامتی برقرار نکردند و تنها برای ادارهٔ امور خود کسانی را انتخاب می‌کردند. بعضی از این اشخاص عنوان «امام الدفاع» داشتند که وظیفهٔ آنان در حقیقت دفاع از جامعهٔ اباضی بود (معمر، ۲(۱)/۱۴۵، ۱۵۴؛ بارونی، ۵۰ـ۵۱؛ اسمیت، 279؛ زامباور، ۱۰۰ـ۱۰۱). اباضیان سدراته (نزدیک اوارگلهٔ[1] کنونی) هم یک قرن بعد از مهاجرت از تاهرت، برای حفظ امنیت خود به

1. Ouargla

العطوف نزدیکتر مزاب و بعد به خودِ مزاب که زندگی در آنجا بسیار مشکل بود، نقل‌مکان کردند (بریتانیکا، IX/994، VII/156). اکنون هم اباضیان افریقا بیش‌تر در همان نقاط ساکنند.

اعتقادات: افتراق اصلی خوارج از مسلمانان دیگر مبتنی بر این اعتقاد بوده که مرتکب گناه کبیره کافر است (اشعری، ۱۵۷/۱؛ مسعودی، ۱۳۸/۳؛ بغدادی، *الملل*، ۵۸؛ همو، *الفرق*، ۴۵؛ ابن‌حزم، ۱۱۳/۲؛ شهرستانی، ۱۹۸/۱). جدایی اباضیه از خوارج دیگر نیز به سبب موضع خاصی بود که در همین مورد اتخاذ کردند. آنان با دیدگاه ویژه‌ای که در این‌باره پیدا کردند، خود را از افراط و تندروی دیگر خوارج کنار کشیدند و خط‌مشی میانه و معتدلی در پیش گرفتند. زمینهٔ اصلی رشد اندیشه‌های اباضی را باید در همین برداشتِ مخصوص ایشان از کفرِ مرتکب کبیره جستجو کرد.

الف ـ شرک و کفر و نفاق: نزد اباضیه مشرک کسی است که خدا را دروغ پندارد، یا وجهی از وجوه توحید را انکار کند، یا حرفی از قرآن را منکر شود و یا حلال منصوصی را حرام یا حرام منصوصی را حلال کند (جیطالی، ۲۵۳/۱، ۲۵۴). این شخص کافر به کفر شرک (کفر الملة) است؛ و کفر شرک دو نوع است: کفر انکار و کفر مساوات. کفر انکار عبارت است از انکار وجود خدا، پیامبران، ملائک، کتب، معاد، بعث، حساب، بهشت و دوزخ؛ و شرک مساوات یعنی مساوی قرار دادن خالق و مخلوق در ذات و صفات (طعیمه، ۱۱۹؛ شهرستانی، ۲۴۵/۱). پس کفر شرک اصطلاحی است برای مفهوم «خروج از دین»؛ اما مراد از کفری که به موحد عاصی نسبت داده می‌شود، کفر نعمت است. بنابراین احکامی که بر موحدین جاری است بر مسلمانی که مرتکب گناه گردیده نیز جاری است (بارونی، ۲۲، ۷۲ـ۷۳). در مذهب اباضیه نمی‌توان مرتکبین کبائر را مؤمن خواند، زیرا اطاعت هم ایمان است و هم دین؛ هرچه خداوند بر بندگانش فرض کرده نیز جزء ایمان است و از این روی، اینان موحدند، نه مؤمن (اشعری، ۱۷۲/۱، ۱۷۵؛ شهرستانی، ۲۴۵/۱).

اباضیه می‌گویند: کفر نعمت پوشاندن نعمت منعم است با انکار یا با عملی که در مخالفت با منعم، همانند انکار باشد (معمر، ۹۱/۱؛ جرجانی، ۱۶۲)؛ و این در مقابل شکر نعمت است که لازمه‌اش قبول احکام و عمل بدانهاست در موافقت با خواست پروردگار. اباضیه با اتکا بر این معنی، اصطلاح مورد نظر خود را مبتنی بر آیات و احادیثی می‌کنند که در آنها از تقابل کفر و شکر سخن گفته شده است، مانند آیه ۴۰ از سورهٔ نمل (۲۷) و بسیاری از احادیث نبوی (معمر، ۸۹/۱). صفریه هم ظاهراً در این عقیده با اباضیه مشترکند (جیطالی، ۲۹۰/۱)، چنانکه از زیادبن اصفر ـــ که گویا یکی از رهبران صفریه است ـــ نقل کرده‌اند که کفر دوگونه است: کفری که نتیجهٔ انکار نعمت است و کفری که نتیجهٔ انکار ربوبیت (شهرستانی، ۲۵۱/۱). بعضی از فرق دیگر هم برچنین عقیده‌ای بوده‌اند و نظریهٔ «کفر نعمت» مختص اباضیه نیست.

اباضیه کسی را که به خداوند تعالی و آنچه از جانب او آمده، اعتقاد داشته باشد، ولی مرتکب فعلی شود که در مورد آن وعید داده شده است، کافر نعمت می‌دانند (بغدادی، *الفرق*، ۷۰). عبدالله بن یحیی، طالب الحق در خطبهٔ معروف خود که پیش‌تر ذکرش رفت، اعلام کرد که هر کس زنا کند، سرقت کند و خمر بنوشد کافر است، و هر که شک کند دراینکه او کافر است خود کافر است (ابوالفرج، ۲۲۶/۲۳). ابومحمد نهدی (از بزرگان طبقهٔ سوم اباضیه) نیز در تکمیل آن گوید: مؤمنانی که عقاید و راههای تازه آورند، کافر می‌شوند ـــ نه مؤمنند و نه مشرک (درجینی، ۲۵۷/۲). اصرار در گناه و خودداری از توبه نیز کفر است (اشعری، ۱۷۳/۱)؛ توبه پاک کننده کفر است؛ بر مرتکب کبیره باید حدّ جاری گردد و سپس او باید توبه کند، اگر توبه نکند باید کشته شود (اشعری، همانجا؛ بغدادی، همان، ۶۳). به‌هرحال هر کافر نعمت که از کبیرهٔ خود بازنگردد و توبه نکند، جاودانه در آتش خواهد بود (طعیمه، ۱۲۲).

لیکن گناه کبیره چیست و تفاوت آن با صغیره کدام است؟ به گفتهٔ جیطالی هرچه مستوجب نکال در دنیا و عذاب در آخرت شود، کبیره است و غیر آن صغیره (۲۲۸/۲). اباضیان مغرب و مشرق دربارهٔ گناهان صغیره اختلاف نظر دارند: مغربیان معتقدند که گناهان صغیره نامشخصند و چنانچه مشخص گردند، موجب تشویق آدمی به ارتکاب آنها می‌شود، زیرا به استناد نص قرآن کریم به شرط اجتناب از کبائر خداوند صغائر را می‌بخشاید: اِنْ تَجْتَنِبوا کَبائِرَ ماتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ...: اگر از گناهان کبیره که از آنها نهی شده‌اید، دوری کنید، ما از سیئات شما درمی‌گذریم... (نساء/۴/۳۱)؛ اما نظر اباضیان شرق این است که گناهان صغیره در خارج موجود و برای آدمیان مشخصند و اعمالی مانند دروغ کوچک، رقص و بازیهای غیرمباح را از مصادیق گناهان صغیره می‌شمارند (طعیمه، ۱۲۰).

اباضیان معتقدند که اصرار بنده بر گناهان صغیره موجب هلاکت است، زیرا درنظر آنان ارتکاب گناه به قصد استخفاف فرمان الهی اصرار بر گناه تلقی می‌شود، و به اعتقاد آنان اصرار بر گناه در چند مورد تحقق می‌یابد: ایستادن بر گناه، استمرار بر آن، دوری از توبه و عزم برخودداری از توبه. اما مرتکب صغیره موحد است، نه فاسق، نه گمراه و نه کافر، مگر آنکه بر گناه اصرار ورزد و بر آن باشد که توبه نکند (همانجا).

به عقیدهٔ اباضیه، مرتکب کبیره هرگاه بر گناه خود مصر باشد، منافقی است کافر (البته به کفر نعمت، نه کفر شرک) و مخلّد در نار است (جیطالی، ۲۸۶/۱). پس نفاق با معنای کفر و شرک، مرتبط است. جیطالی در کتاب خود، در فصلی که به معنای کفر و نفاق و شرک اختصاص داده، از کفر و شرک (و حتی کفر نعمت) کمتر سخن گفته و بیش‌تر به موضوع نفاق پرداخته، آن را بسط داده و به‌خصوص از حسن بصری در این باب روایاتی نقل کرده است (جیطالی، ۲۸۹/۱ ـ ۲۹۶). اما نکته‌ای که اباضیه بر آن تأکید دارند، فرق بین شرک و

نفاق است. ایشان گویند که در زمان حضرت رسول (ص) منافقین را موحد می‌دانستند (شهرستانی ۲۴۶/۱)، پس نمی‌توان آنان را مشرک دانست. منافق کسی است که به خدا دروغ ببندد که این به کفر منجر می‌شود، مانند تأویل کتاب خدا به طریقی که به گمراهی بیانجامد، چنانکه در نفی خلق قرآن یا نفی تخلید اهل کبائر در آتش، چنین انحرافی را از حقیقت دین می‌توان مشاهده کرد (جیطالی، ۲۵۳/۱). پس منافق مشرک نیست، ولی کافر است (نک: شهرستانی، همانجا).

قابل ذکر است که اباضیه (دست کم قدمای اباضیه) دربارهٔ نفاق، سه یا چهار رأی داشته‌اند: بنابر نظر غالب ــ چنانکه آمد ــ نفاق کفر است، نه شرک. بنابر قول دیگر، نفاق شرک است، زیرا ضد توحید است. گروهی از اباضیه هم اطلاق منافق را فقط در مورد قومی که خداوند آنان را به این صفت خوانده است، جایز دانسته‌اند و گروهی دیگر هم گویا نفاق را برائت از شرک و ایمان شمرده‌اند (اشعری، ۱۷۲/۱؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۳) و به‌این آیه از قرآن استناد کرده‌اند: مُذَبْذَبينَ بَيْنَ ذٰلِكَ لاٰإلىٰ هٰؤُلاءِ وَلا إلىٰ هٰؤُلاءِ...: در این میان مردّدند، نه به اینان می‌گروند، نه به آنان... (نساء/ ۱۴۳/۴).

اباضیه مسلمانانِ مخالف خود را کفّار می‌خواندند (اشعری، ۱۷۱/۱؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۱؛ اسفراینی، ۵۸). اما چون آنان موحدند، جایگاهشان را دارالتوحید می‌دانستند، بجز اردوگاه سلطان که آن را دارالکفر، دارالبغی یا دارالظلم می‌نامیدند (اشعری، همانجا؛ شهرستانی، ۲۴۵/۱). دارالتقیّه نیز نامی دیگر برای آنجاست، چون باید در میان مخالفان با تقیّه روزگار بگذرانند. اباضیه برخلاف خوارج تندرو، شهادت مخالفین مسلمان را بر یاران خود قبول داشتند، ازدواج با آنان و ارث بردن از آنان را جائز می‌دانستند (همانجاها؛ نیز بغدادی، همانجا). درنتیجه ایشان به حرمت استعراض رأی دادند، مگر بر ملوک ظالم و در موقع خروج بر ایشان. خون مسلمین و اموال ایشان و سبی ذریهٔ آنان، به سبب موحد بودن آنان، حرام است. قتل موحد مگر در مورد زنای محصنه، شرکِ بعد از ایمان و قتل نفس حرام است. ریختن خون مسلمانان مخالف در خفا حرام، ولی آشکارا و در زمان قیام و خروج حلال است، ولی کشتن کسی که در دارالتقیه دعوت به شرک کند یا مشرک باشد، جایز است (جیطالی، ۲۵۴/۱؛ بارونی، ۳؛ اشعری، ۱۷۱/۱ ـ ۱۷۲، ۱۷۵؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۱ ـ ۶۲؛ اسفراینی، ۵۸؛ طعیمه، ۱۴۲).

ب ـ ایمان و اسلام: حرکت خوارج از سرچشمهٔ احساسات و تعصب شدید دینی مایه می‌گرفت، و همین احساسات و انگیزه‌هادر گسترش این فرقه سهم اساسی داشت. برداشتهای نادرست از اسلام و عقاید و اعمال و حرکات تعصب‌آمیز مبتنی بر این برداشتها، آنان را به نوعی زندگی توأم با جنگ و ستیز سوق داد که در آن بحث و نظر چندان جایی نمی‌توانست داشته باشد. با اینهمه آنان در تاریخ طولانی حیات خود بنای فکری نسبتاً متینی برای خویش پی افکندند. آنان عمل را حجتی قاطع‌تر از سخن می‌دانند، چنانکه معمر می‌گوید: در تاریخ طولانی علم کلام، اباضیه فرقه‌ای است که کمتر سخن گفته و بیش‌تر عمل کرده است؛ کمتر حدیث روایت کرده و بیش‌تر ایمان نشان داده است (۶۷/۱).

گفته شد که به عقیدهٔ اباضیه هرچه خداوند بر بندگانش فرض کرده، جزء ایمان است. یعنی اگر مسلمان بدانچه خداوند فرض کرده، عمل نکند، ایمانش ناقص است (همو، ۷۷/۱). همچنین معتقدند که نباید دین خدا را تجزیه کرد و بین قول و عمل جدایی افکند و کسانی را که مصرّ در ارتکاب گناهند و توبه نمی‌کنند، به رحمت خدا امیدوار ساخت (همو، ۸۰/۱ ـ ۸۱). به نظر آنان اسلام در عقیده و قول و عمل متجلی می‌گردد و عقیده جز با قول و عمل کامل نمی‌شود. قول به زبان آوردن کلمهٔ شهادت است و عمل ادای جمیع فرایض و اجتناب از همهٔ محرمات و توقف در برابر همهٔ شبهات (همو، ۷۷/۱؛ بارونی، ۷۱). مقومات سه گانهٔ ایمان (یا به گفته خود اباضیه، مقامات ایمان) اینهاست: ۱. اعتقاد به قلب، یا به عبارتی دقیق‌تر انطواء قلوب و نفوس بر اعتقاد به یگانگی خداوند؛ ۲. اقرار به زبان؛ ۳. عمل به ارکان و جوارح، و تحقق آن اعتقاد و اقرار در افعال. ایمان با عمل صحّت می‌پذیرد؛ وعمل برهانی است بر صدق اعتقاد و صدق لسان. کسانی که هر یک از سه مقام ایمان را ضایع کنند کافرند، به کفر نعمت، نه به کفر شرک؛ و چنین کسانی «خاسرین»، «مفسدین» و «کاذبین»اند (جیطالی، ۲۶۴/۱ ـ ۲۶۵، ۲۸۶؛ طعیمه، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶). اباضیه با اینکه می‌دانند که قرآن بین ایمان و اسلام تفاوت نهاده است: قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنوا وَلٰكِنْ قولوا أَسْلَمْنا...: اعراب گفتند: ایمان آوردیم، بگو ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید: اسلام آوردیم... (حجرات/۱۴/۴۹)، باز هم ایمان و اسلام را هم معنی و مترادف می‌شمرند (طعیمه، ۱۰۹). ایمان اسلام است و اسلام ایمان، و دین هر دو آنهاست. اصل ایمان تصدیق است و اصل اسلام انقیاد و خضوع. هر خصلتی از اسلام، ایمان و دین است، و هر خصلتی از ایمان، اسلام و دین است، و هر خصلتی از دین، ایمان و اسلام است (جیطالی، ۲۸۱/۱ ـ ۲۸۵). بنده‌ای مؤمن نمی‌شود مگر آنکه به چهار شهادت ایمان بیاورد: شهادت به وحدانیت خدا، به رسالت پیامبر اکرم (ص) از جانب خدا، به رستاخیز پس از مرگ و به قَدَر. هرگاه بنده‌ای این چهار شهادت را به زبان آورد، ایمان او از نظر مردم کامل است، ولی در اینکه ایمان او پیش خدا نیز کامل است یا نه اختلاف نظر وجود دارد (همو، ۲۴۲/۱ ـ ۲۴۳؛ قس: ۵۵۲/۳).

معرفت توحید و عقیده به توحید و تصدیق لسانی بر هر کس که به مرحلهٔ تکلیف رسیده باشد، واجب است. تصدیق لسانی ادای «کلمة الشهادة»، «کلمة التوحید» یا «جملة التوحید» است و با ادای آن، شخص مسلمان شناخته می‌شود، و از تمامی حقوقی که به هر مسلمان تعلق می‌گیرد، برخوردار می‌گردد. تنها زمانی این حقوق از او سلب می‌شود که بعد از ایمان کافر گردد یا مرتکب زنای محصنه یا قتل نفس شود (معمر، ۷۷/۱؛ طعیمه، ۸۸، ۸۹). مفهوم اصطلاح «جملة التوحید»

به گفتهٔ محمدبن یوسف اطفیش، از ائمه اباضی، این است که شخص شهادت دهد که خدایی جز خدای یگانه نیست و محمد (ص) فرستادهٔ خداست و اعتقاد داشته باشد به اینکه آنچه محمد (ص) از جانب خدا آورده، حق است و ایمان آورد به همهٔ فرشتگان و پیامبران و کتبی که خدا بر ایشان فرو فرستاده و به حقانیت مرگ و آتش دوزخ، و نیز ایمان آورد به قضا و قدر. هر که اقرار کند که به همهٔ اینها اعتقاد دارد، ایمانش بین او و خدا، و نیز بین او و مردم کامل است (طعیمه، همانجا؛ جیطالی، ۲۴۲/۱، ۲۵۰ ـ ۲۵۱).

در میان اباضیه از کاهش و افزایش ایمان نیز سخن می‌رود. بعضی از آنان می‌گویند که ایمان زیاد یا کم می‌شود و گروهی فقط به افزایش ایمان قائلند و معتقدند که اگر بخشی از ایمان زایل شود، همهٔ آن از میان خواهد رفت. از دیدگاه گروه اول ایمان با طاعات زیاد می‌شود و با غفلت و نسیان کاهش می‌یابد، یا با طاعت و علم نیرو می‌گیرد و با معصیت و جهل ضعیف می‌شود (طعیمه، ۱۱۴ ـ ۱۱۵). جیطالی نیز بر همین عقیده است: طاعت را موجب فزونی ایمان و عصیان را مایه کاستی آن می‌داند (۲۶۸/۱). از دیدگاه گروه دوم نقصان در ایمان به نقصان در اعتقاد باز می‌گردد و نقصان اعتقاد به شک بدل می‌گردد وشک منافی ایمان است. به هر حال کاهش ایمان به یکی از دو کفر، کفر شرک یا کفر نعمت، منجر می‌شود که هر دو ناقض ایمانند (طعیمه، ۱۱۶ ـ ۱۱۷).

اباضیان در بحث از کاهش و افزایش ایمان درجاتی برای آن قائل شده‌اند: ۱. ایمان، به معنایی که خداوند همهٔ بندگان مؤمن خود را بدان مکلف ساخته و آن همان تصدیق عامهٔ مسلمانان است؛ ۲. درجهٔ ظن، درجه‌ای بالاتر از درجهٔ نخست که بنده پس از تحقق ایمان و راسخ شدن آن در دل، بدان می‌رسد، و مقصود از ظن در اینجا ظنی است که خدا مؤمنان را بدان ستوده است: اَلَّذینَ یَظُنّونَ اَنَّهُمْ مُلاقوا رَبِّهِم...: آنان که می‌دانند که دیدار کنندگان پروردگار خویشند... (بقره/۲/۴۶)، ظنِ راهبر به یقین، نه شک؛ ۳. درجهٔ علم، که با قوی شدن ظن حاصل می‌شود و نفس بدان آرامش می‌یابد؛ ۴. درجهٔ یقین، و آن علم راسخ در دل است که شک را می‌زداید؛ ۵. درجه معرفت، که با قوت گرفتن یقین تحقق می‌یابد و در مفهوم آن اختلاف کرده‌اند (جیطالی، ۲۶۶ ـ ۲۸۰؛ طعیمه، ۱۱۵).

اباضیان قوت ایمان و علم را اکتسابی نمی‌دانند؛ علم نوری است که به قلب مؤمن می‌تابد، او را از دنیا دور می‌کند و برای مرگ و زندگی بازپسین آماده‌اش می‌سازد (همو، ۱/ ۲۶۹). معرفت خداوند و طاعت او با ایجاب ذات حق و به موجب شرع واجب است، نه به تجویز عقل. تمییز طاعت از معصیت هم به موجب شرع است. عقل فقط می‌تواند سود و زیان این دنیا را تشخیص دهد، اما دربارهٔ آخرت و ثواب و عقاب اخروی قادر به صدور هیچ حکمی نیست (همو، ۲۳۹/۱ ـ ۲۴۱)، چنانکه تفسیر قرآن هم اگر براساس رأی باشد، نه نقل، کفر است و جایگاه چنین مفسری در آتش (همو، ۳۸۴/۳).

از نظر اباضیان عقل نمی‌تواند در امور شرعی ــ چه از اصول دین باشد، چه از فروع آن ــ حکم کند. و قبل از شرع، به موجب عقل هیچ چیز در این قبیل امور برکسی واجب نمی‌گردد. این سخن در توحید نیز صادق است و حتی اگر عقل قادر به اثبات وجود صانع شود، این امر مستلزم وجوب عبادت نیست. پس معرفتِ «جملة التوحید» مبتنی بر شرع است، نه برعقل و شناخت خدا جز با ارسال رسل حاصل نمی‌شود. معرفت خدا و احکام او متوقف برهدایت خدا و رسالت پیامبران است (طعیمه، ۸۹ ـ ۹۰).

ج ـ اسماء و صفات خدا: اسناد هیچ اسم و صفتی به خدا بدون اذن شارع جایز نیست (طعیمه، ۹۱). پس برای تشخیص صفات الهی فقط باید به منبع شرع رجوع کرد.

خدا قدیم و بی‌نهایت است (جیطالی، ۲۲۴/۱). آنکه قدم برا و تعلق گیرد، الوهیتش محرز می‌شود و صفات کمال برایش ثابت می‌گردد؛ هیچ قدیمی غیر از الله نیست و کمال فقط شایستهٔ اوست (همو، ۲۳۱/۱). خداوند عالِم، قادر، حی و قیوم، مرید، سمیع، بصیر، متکلم و منزه از حلول عوارض و آفات است (همو، ۲۲۸/۱ ـ ۲۳۰).

اما تکلّم خدا دو وجه دارد: ۱. تکلم از صفات ذاتی اوست و پیوسته بدان موصوف است؛ ۲. تکلم از افعال او است و مصداق آن قرآن و دیگر کتابهای آسمانی است (همو، ۲۳۰/۱).

خداوند فعال مایشاء است، زیرا اگر مشیت او ایجاب و تجویز می‌کرد، ممکن بود ضد آنچه از او صدور یافته، صادر شود؛ و چگونه ممکن است که خداوندِ قادر نتواند در مُلک خویش اعمال اراده کند (همو، ۲۲۹/۱). بسیاری از اباضیان معتقدند که ارادهٔ خداوند سبحان همواره به بودن چیزهایی تعلق می‌گیرد که علمش بودن آنها را ایجاب می‌کند (اشعری، ۱۷۴/۱، ۱۸۹).

اباضیان معتقدند که صفات خدای تعالی عین ذات اوست، غیر از او نیست و تغایری هم میان آنها وجود ندارد؛ نه از او جدا می‌گردد، نه با او ملازمت دارد؛ قائم به ذات او هم نیست، بنابراین صفات خداوند ازلی است، نه حادث (جیطالی، ۲۳۱/۱ ـ ۲۳۲). برای اثبات آن می‌گویند اگر صفات خداوند عین ذات او نباشد، تعددقدما پیش می‌آید (بارونی، ۷۱)؛ دلیل دیگرشان این است که اگر گفته شود که خدا عالم است به علم یا قادر است به قدرت، ممکن است که این قول موهم استعانت او از این امور باشد، پس قول مزبور جایز نیست و صحیح آن است که بگویند بنفسه و بذاته عالم است (جیطالی، ۲۳۳/۱). به گفتهٔ سالمی و کافی، دو تن از بزرگان اباضیه، وجود کامل خدای تعالی ما را از فرض هر صفت ازلی و قائم به ذات او، نظیر علم، قدرت و اراده در توصیف خدا بی‌نیاز می‌کند (نک: طعیمه، ۹۲،۹۳). هر صفت فقط خبری است از ذات خداوند، چنانکه وقتی می‌گوییم حیّ است، یعنی که او مرده نیست و یا مرید است، یعنی اینکه او مکره نیست... (جیطالی، ۲۳۱/۱) اینها همه دلالت برقدم اسماء و صفات دارند و اباضیه برآنند که هرکس اسماء خدا را مخلوق بداند، از آنان نیست (اسمیت، 285).

آنچه گفته شد نظر متکلمان اباضی مغرب بود، اما متفکران اباضی مشرق در این باب نکته سنجی بیش‌تری کرده، به دو نوع صفت برای باری تعالی قائل شده‌اند: صفات ذات خداوند که با ضد خود حتی با اختلاف محل در وجود جمع نمی‌شوند، مثل علم و قدرت و اراده؛ و صفات فعل الهی که به موجب اختلاف محل و مورد، انتساب ضدّ هر یک از آنها به وجود ممکن است، چنانکه بلااشکال است که خداوند به یکی رحمت آورد و بردیگری غضب کند. اینان صفات فعل را ازلاً از ذات خدا نفی می‌کنند (طعیمه، ۹۴)، یعنی این صفات محدث و مخلوقند.

خداوند جوهری متحیّز در مکان نیست و جسم هم نیست، یعنی هیچ‌کدام از عوارض و حوادث موضوع در جسم براو تعلق نمی‌گیرد (جیطالی، ۲۲۵/۱). حق تعالی از اختصاص به امکنه و جهات منزه است، پس بلند کردن دست هنگام نیاز و نیایش اشاره‌ای به اوصاف جلالی و کبریایی اوست تا نشانی باشد از علو و مجد و عظمت او که به قهر و استیلا برتر از کل موجودات است (همو، ۲۲۶/۱)، نه اشاره به جایگاه او (همو، ۲۲۷/۱). اباضیه هم رؤیت خدا را چه در دنیا، چه در عقبی نفی می‌کنند (بارونی، ۷۱). خداوند برتر از آن است که با چشم یا حواس دیگر بتوان او را دریافت: لاتُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصارَ... (انعام /۶/۱۰۳). اینان کسانی را که بر اساس آیات «وُجوهٌ یَومَئِذٍ ناضِرَةٌ اِلیٰ رَبِّها ناظِرَةٌ» (قیامت / ۷۵/۲۲، ۲۳) معتقد شده‌اند که در عالم دیگر می‌توان خدا را دید، کافر می‌دانند. ایشان کلمهٔ ناظره را منتظره تفسیر می‌کنند (اسموگورزوسکی، 264-263).

اباضیه به‌رغم آنکه تعقل در شرع را جایز نمی‌دانند، وجه، عین، ید، یمین، تجلّی و... را که در قرآن و احادیث نبوی به خدا نسبت داده شده است، از او نفی و آنها را تأویل کرده‌اند تا به ورطهٔ تشبیه و تجسیم نیفتند (طعیمه، ۹۶)، زیرا اگر خداوند را به صفات حدوث وصف کنند، از آنجا که در هر حادثی فنا راه دارد، بقای او باطل خواهد شد (در جینی، ۱۲۳/۱). توجیه اباضیه متکی بر تنزیه خداوند از مشابهت با خلق است و با استناد به‌محکمات قرآن، آیات موهم تشبیه را به‌مقتضای سیاق کلمات و عبارات تأویل می‌کنند، مانند تأویل «استواء» به‌استیلاء و «ید» به‌قدرت و جز اینها (معمر، ۶۰/۱).

د ـ قرآن و معجزه: اباضیهٔ متقدّم درباب لزوم معجزه متفق القول نبوده‌اند: بعضی از ایشان گفته‌اند که خداوند هرپیامبری را که می‌فرستد، دلیلی برای شناخته شدن او قرار می‌دهد، ولی برخی دیگر اعتقاد داشته‌اند که ممکن است خداوند پیامبری را بدون چنین نشانه‌ای یا بی‌معجزه بفرستد؛ و برخدا و پیامبر اظهار معجزه واجب نیست (اشعری، ۱۷۲/۱؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۳؛ شهرستانی، ۲۴۶/۱). این گروه از اباضیه به خبری که از رسول اکرم نقل شده است، استناد کرده‌اند: من پیامبر هستم و نفس قول نبی حجت است و به برهان نیازی ندارد (بغدادی، همان، ۱۳۵؛ ابن الفرّاء، ۱۵۵). به‌عقیدهٔ جیطالی (زنده در ۷۲۲ ق / ۱۳۲۲ م) صدق پیامبری رسولان با معجزه شناخته می‌شود (۲۴۱/۱) و دربارهٔ خاتم‌الانبیاء (ص) علاوه برمعجزهٔ آشکار و پایدار او یعنی *قرآن*، معجزاتی دیگر چون شق‌القمر و به سخن آوردن شخص گنگ و... را ذکر می‌کند (همو، ۲۴۱/۱ ـ ۲۴۲).

هـ ـ خلق و قدمت قرآن: اباضیان مغرب و مشرق در این مسألهٔ اختلاف نظر دارند. به‌اعتقاد اباضیان مغرب *قرآن* کلام خداوند و حاصل فعل اوست و با این تعبیر موضوع قدم آن نفی می‌شود. مؤید این مدعا آیاتی از *قرآن* مجید چون «فی لَوحٍ مَحْفوظٍ» (بروج /۸۵/۲۲) و «... فی صُدورِ الَّذینَ اوتواالْعِلْمَ ...» (عنکبوت / ۲۹/ ۴۹) و تعابیر دیگر خداوند از *قرآن* است، نظیر ذهاب، حدوث، نزول و جز اینها که همه برحدوث و خلق کلام خدا دلالت دارد (جیطالی، ۲۳۰/۱). به گفتهٔ شیخ عامر شماخی خداوند خالق کلام و وحی خود و محدّث و جاعل و مُنْزِل آن است. اهمیت این سخن از نظر برخی از اینان تا بدان پایه است که گفته‌اند: کسی که بگوید *قرآن* غیرمخلوق است از مانیست (طعیمه، ۱۰۳). در *عقیدة الاباضیة* نیز عین همین قول آمده است. برّادی هم در *جواهر* از کتابی سخن می‌گوید که ابراهیم غَدامِسی متکلم اباضی در رد دلایل معتقدین به‌قدمت *قرآن* نوشته بوده، همچنین از رساله‌ای تألیف افلح‌بن عبدالوهاب امام‌رستمیان درهمین موضوع یادمی‌کند (اسمیت، 285).

اما اباضیهٔ مشرق متفقاً قائل بودند به اینکه *قرآن* قدیم است و این نظر باز می‌گردد به امام محمدبن هشام بن غیلان که از عقیدهٔ خود بر خلق *قرآن* منصرف و به ازلیّت آن مؤمن شد. دلیل عقلی بر این مدعا آن است که کلام از صفات خدا و صفت ازلی اوست. خداوند متکلم است و کلام او *قرآن* است، پس *قرآن* نیز قدیم است (طعیمه، ۱۰۰ـ۱۰۱). اباضیهٔ مشرق، اجماع بر قدم *قرآن* را حجت دیگری بر آن دانسته و استشهاد بر کلام علی (ع) کرده‌اند که پس از قضیه تحکیم و در پاسخ به معترضان بر تحکیم *قرآن* (خوارج)، فرمود: «مخلوقی را حَکَم نکردم، بلکه *قرآن* را حکم قرار دادم» و هیچ کس به آن حضرت اعتراضی نکرد (همو، ۱۰۲). بعضی از علمای اباضی مشرق هم برای نزدیک ساختن نظر اباضیان شرق و غرب، به توجیه قول متکلمان مغرب پرداخته و گفته‌اند که مغربیان در اعتقاد به خلق *قرآن* به وحی و نزول آن نظر دارند، نه به خود *قرآن* که علم خداوند است، پس بدین لحاظ بین آنان و اباضیان مشرق خلافی وجود ندارد (نک: همو، ۱۰۳).

و ـ افعال انسان: هرچه در عالم حادث شود، خلق و فعل خداست و هیچ خالق و محدثی جز او نیست، پس جمیع افعال بندگان هم از اوست، مخلوق اوست و متعلق به قدرت اوست. افعال بندگان از نظر اباضیان خالقی جز خداوند سبحان ندارد که قدرتش تام است (جیطالی، ۲۳۳/۱؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۲). به بیان شهرستانی آنان معتقدند که افعال بندگان احداثاً و ابداعاً مخلوق خدای تعالی است و حقیقتاً ــ و نه مجازاً ــ مکتسب بندگان (۲۴۵/۱)، و این قول جملگی اباضیه است، نه بسیاری از آنان چنانکه اشعری می‌گوید (۱۷۴/۱).

حرکات و سکنات بندگان برای آنان مقدر شده است، و قدرت و

مقدور و کسب و مکتسب همه مخلوق خدای تعالی است. اینکه قدرت یا حرکت (فعل) را به بنده نسبت می‌دهند، از آن روی است که اینها اکتساباً مقدورِ قدرت بنده‌اند، ولی چون مخلوق خداوندند، پس اختراعاً مقدور قدرت پروردگارند (جیطالی، ۲۳۴/۱). و در اثبات این عقیده به این آیه استشهاد می‌کنند: ... لَها ماکَسَبَتْ وَعَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ... (بقره/ ۲۸۶/۲). عبدالکافی اباضی در این باب گفته است: افعال بندگان را به دو اعتبار می‌توان در نظر گرفت: یکی از جهت خلق یعنی ایجاد و اختراع که مختص به خدای تعالی است، و دیگر از جهت انتساب فعل به بنده که اکتساب نامیده می‌شود و قدرت بنده بر فعل همین است (طعیمه، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ معمر، ۶۰/۱).

اباضیه با این نظر، هم خلق افعال از جانب بندگان را و هم جبر مطلق را رد می‌کنند (نک: بارونی، ۳). آنان به جبر قائل نیستند و علم ازلی را حاکم بر سرنوشت بشر نمی‌دانند. نهایتِ جبری که به نظر ایشان خداوند بر بندگان روا داشته، ترغیب و تخویف بندگان است (نک: درجینی، ۲۴۱/۲). اما تفویض هم نزد ایشان مردود است. گفته‌اند که ابوعبیده از قَدَر کراهت داشت و در ملاقاتی با واصل بن عطا او را در این باب مغلوب کرد (نک: همو، ۲۴۱/۲، ۲۴۶؛ معمر، ۶۸/۱)، ولی البته صحت آن روایت معلوم نیست. مخالفت اباضیه با قدریه به حدی است که آنان را از ملعونان دانسته‌اند (جیطالی، ۵۵۲/۳). از سوی دیگر چنانکه قبلاً هم گفته شد، اباضیه قضا و قدر را از اصول دین می‌شمارند: ایمانِ انسان جز با اعتقاد به قدر خداوند کامل نیست (معمر، ۶۰/۱). بر هر مکلف واجب است که بداند هر خیر و شرّ، ایمان و کفر، سعادت و شقاوت و... که به او می‌رسد، همه از ازل و پیش از وجود و ظهور در قضا و قدر الهی منطوی بوده است، و همه چیز از زندگی و مرگ از قَبل در قضای الهی مقدّر شده و هیچ چیز از تقدیر او خارج نیست، زیرا قضا ایجاد اشیاء است در لوح محفوظ، و قدر علم مقادیر اشیاء قبل از ایجاد آنها، و عالَم خلق کلاً بر حسب آنچه در علم خدا موجود بوده، ایجاد شده است (جیطالی، ۲۵۱/۱ـ۲۵۲؛ طعیمه، ۱۲۸). نظر اباضیه در موضوع استطاعات هم موافق رأی مذکور است و آن را از اعراضی می‌دانند که خداوند در انسان خلق می‌کند تا فعلی از او سر زند (همو، ۱۳۰؛ شهرستانی، ۲۴۵/۱). آنان معتقدند که استطاعت و تکلیف با فعل مقارنند، زیرا اگر خداوند استطاعت را در کسی ایجاد نکند، او قادر به کسب چیزی نخواهد بود (اشعری، ۱۷۴/۱؛ طعیمه، همانجا). بعضی از اباضیه استطاعت را تخلیه خوانده‌اند، ولی بسیاری هم آن را تخلیه ندانسته، بلکه آن را به معنایی گرفته‌اند که پدید آمدن فعل وابسته بدان است. استطاعت در دو وقت باقی نمی‌ماند و استطاعت برای هر کار غیر از استطاعت برای ضد آن است (اشعری، همانجا).

خلق و اختراع تفضل الهی است و تکلیف خدا بر بندگان منّتی است که بر آنان نهاده، نه خلق و نه تکلیف هیچ‌کدام بر او واجب نیست، و اینکه برخی پنداشته‌اند که تکلیف باید فقط در جهت صلاح بنده باشد، درست نیست (جیطالی، ۲۳۶/۱). خداوند در مورد بندگانش هر چه بخواهد می‌کند و رعایت مصلحت بنده بر او واجب نیست. مقتضای معنای لغوی امر، حُسنِ آنچه بدان امر شده، نیست؛ همچنانکه نهی بر قُبح آنچه از آن نهی شده، دلالت نمی‌کند. یعنی برخلاف نظر قدریه حُسن و قُبح امور را شرع معین می‌کند، نه مصلحت (همو، ۲۳۸/۱ـ۲۳۹). تکلیف بندگان از حکمت الهی سرچشمه می‌گیرد و شایستهٔ خداوند حکیم نیست که بندگان را در حالی که به آنان عقل و تمییز عنایت کرده، بی‌تعیین تکلیف رها کند. از سوی دیگر، اینان همانند معتزله معتقدند که خداوند تکلیف ما لایطاق هم بر بنده روا نمی‌دارد (همو، ۲۳۷/۱ـ۲۳۸)، زیرا آن هم شایستهٔ خداوند حکیم نیست. به اعتقاد اکثر اباضیه خداوند اراده کرده است که آنچه از طاعات و معاصی بندگان می‌داند، تحقق یابد، بی‌آنکه او را خوش آید یا کراهتی از آن داشته باشد. در نظر آنان قوّتِ طاعت توفیق است و تسدید و فضل و نعمت و احسان و لطف؛ و استطاعت بر کفر ضلالت است و خذلان و بلا و شرّ (اشعری، ۱۷۴/۱).

ز ـ جهان عقبی و احوال انسان پس از مرگ: بهشت و دوزخ مخلوق و هم اکنون موجودند و خلقشان موکول به آینده نیست؛ بهشت در آسمان و جهنم زیرزمین است (جیطالی، ۲۴۹/۱؛ طعیمه، ۱۲۷). جنّت و نار پایدار و دائمی است و ساکنان آن دو (نیکوکاران و بدکاران) جاودانه‌اند، نه می‌میرند و نه از آنجا خارج می‌شوند (جیطالی، ۲۵۰/۱). بنابراین موحّدِ عاصی که به آتش درآید، در آن مخلّد می‌ماند، ولی عذاب او سبک‌تر از غیر او است؛ و آنان که گفته‌اند: موحد تا ابد در آتش نخواهد ماند و به اندازهٔ گناهش عذاب خواهد دید و سپس به بهشت خواهد رفت، برخطایند (بارونی، ۷۱). یکی از نویسندگان اباضی در حکمت خلود اهل کبائر در جهنم چنین استدلال می‌کند که عاصی چون بر پروردگاری عصیان کرده که عظمتش را حدّی نیست، پس عذابش هم عذابی خواهد بود که نهایتی ندارد (طعیمه، ۱۲۴) و در این رأی به آیاتی استناد می‌شود که در آنها آمده است: ... خالِدینَ فیها أَبَداً... (نساء/۱۶۹/۴؛ احزاب/ ۶۵/۳۳؛ جن/۲۳/۷۲). عذاب قبر هم از نظر آنان عقلاً و شرعاً ممتنع نیست (جیطالی، ۵۲۶/۳، ۵۲۸).

اباضیه در معنی صراط و میزان اختلاف کرده‌اند. جمعی هیچ یک را مادی و حسی نمی‌دانند و معتقدند که معنوی است و خداوند برای تشخیص کیفیت اعمال، به وسایل مادی نیاز ندارد، و اصولاً اعمال از امور مادی و محسوس نیستند که قابل سنجش کمی باشند؛ ولی بعضی از آنان هم میزان و صراط را حسّی می‌پندارند (بارونی، ۷۳). از علمای اباضی مذهب، سالمی صراط را طریق واضح و دین مستقیم می‌داند، نه پلی بر جهنم که نازک‌تر از موی و تیزتر از شمشیر است (طعیمه، ۱۲۶، ۱۶۱ ـ ۱۶۲؛ اسمیت، 282). لیکن جیطالی ضمن قبول این معنی و تعبیر آن به طریق الاسلام و تطبیق آن به «الصراط المستقیم»، صراط را به معنی پلی ممتد بر جهنم نیز می‌پذیرد (۲۴۶/۱ـ۲۴۷، ۵۵۱/۳). اما در باب میزان، نظر اکثر آنان این است که

اعمال بندگان اعراضند، نه اجسام. بنابراین، آیات و احادیث مربوط به میزان را تفسیر می‌کنند و می‌گویند که مراد از آن تمییز اعمال و تفصیل آنهاست (طعیمه، ۱۲۶). جیطالی نیز دراین باب می‌گوید که مقصود از میزان فصل و تمییز اعمال و نیّات است (۲۴۵/۱، ۵۵۰/۳).

اباضیان به شفاعت اعتقاد دارند و می‌گویند که هر کس آن را انکار کند، قرآن را دروغ انگاشته است. ملائکه، انبیاء و مؤمنان می‌توانند شفاعت کنند و شفاعتشان فقط به کسانی تعلق می‌گیرد که در طاعت خدا مرده یا توبه کرده باشند. شفاعتْ کسی را که مستوجب عقاب باشد، از عذاب نمی‌رهاند، بلکه فقط بر ثواب مؤمنین می‌افزاید (جیطالی، ۲۴۸/۱؛ طعیمه، ۱۶۳-۱۶۴). به اعتقاد آنان شفاعت در محشر و قبل از دخول بهشتیان به بهشت و دوزخیان به دوزخ صورت می‌گیرد (طعیمه، ۱۲۶-۱۶۳).

ح - وقایع آخرالزمان: مهم‌ترین تألیفی که از اباضیان در دسترس ماست و به روشنی از آیات و وقایع آخرالزمان (ه‍ م) سخن می‌گوید، *قناطر الخیرات* جیطالی است. وی زیر عنوان اشراط الساعة (ه‍ م) به استناد روایاتی چند، نشانه‌های آخرالزمان را برمی‌شمارد و از آن جمله به این موارد اشاره می‌کند: وقوع جنگ میان دو گروه بزرگ که مدعای آنان یکی است، چیرگی بدکاران بر نیکوکاران، ظهور دجالان دروغگوی مدعی پیامبری، بسیاری زلزله، اندک شدن باران، قطع ارحام، آراستن قرآنها و مساجد، گرایش علما به مال‌اندوزی و ... (۵۳۰/۳ - ۵۳۱؛ درجینی، ۱۵۶/۱). همو بنابر روایات منقول از رسول اکرم می‌نویسد که ساعت پیش نخواهد آمد، مگر آنکه شش «آیت» رخ نماید: ۱. طلوع خورشید از مغرب؛ ۲. فتنهٔ دجال (ه‍ م)؛ ۳. نزول عیسی ابن‌مریم (ع)؛ ۴. خروج یأجوج و مأجوج (ه‍ م)؛ ۵. خروج دابة‌الارض (ه‍ م)؛ ۶. خسوف و دیگر پدیده‌های زمینی و آسمانی. وی هر یک از این موارد را به تفصیل بیان کرده است (۵۳۱/۳ - ۵۳۷). اباضیان مغرب دربارهٔ وقایع دورهٔ پیش از پایان جهان عقاید غریبی دارند که نزد دیگر فرق اسلامی به کلی ناشناخته است (لویکی، «یک اعتقاد...»[1]، 317): همهٔ اباضیانی که دین و ایمان خود را حفظ کرده باشند، در دوره‌ای که منتهی به پایان جهان می‌شود، در سرزمینی نیمه اسطوره‌ای به نام «جُغراف» گرد می‌آیند (همانجا). جغراف منزلگاه آخر مؤمنان است و پارسایان اباضی تا فرارسیدن پایان‌جهان در آنجا مقیم خواهند بود، و بنا بر یک روایت مدت اقامت آنان در جغراف ۳ سال به درازا خواهد کشید (همان، 321). روایات مربوط به ارض جغراف باید ساخته و پرداختهٔ ساکنان افریقای شمالی باشد (همان، 326-325).

اباضیان افریقای شمالی انتظار داشتند که عمر جهان در قرن ۵ ق/ ۱۱ م به پایان رسد (همان، 323). یک پیشگو که میان سالهای ۴۰۷ - ۴۵۴ ق/ ۱۰۱۶ - ۱۰۶۲ م می‌زیست، پیشگویی کرده بود که پایان جهان و زمان عزیمت مؤمنان به جغراف بسیار نزدیک است. حتی بعضی از اباضیان اقدام به مهاجرتهایی کرده بودند تا بتوانند به جغراف نزدیک‌تر شوند (همان، 322). شیخ ابوعبدالله محمدبن بَکْر نفوسی، حکیم و مصلح بزرگ اباضی (د ۴۴۰ق/۱۰۴۸م) ایمان راسخ داشت که پایان جهان نزدیک است و مؤمنان باید هرچه زودتر رهسپار دیار جغراف شوند، حتی خود او مصمم شد که با جمعی از مؤمنان راهی جغراف گردد، چند منزل هم در قلب صحرا پیش رفتند، ولی سرانجام ناچار به اوارگُله یا اودریغ[2] بازگشتند. با وجود این، تا زمانی که وی حیات داشت، پیشگویی می‌شد که مرگ او در جغراف خواهد بود و معاصرانش حتی او را مَلِک جغراف می‌خواندند (همان، 323).

بربرهای اباضی در آغاز جای مشخصی برای جغراف تعیین نمی‌کردند و در کهن‌ترین روایات به محل آن اشاره‌ای نشده است، اما بعداً آن را با اودریغ یکی دانستند (همان، 325). شیخ ابوعبدالله نفوسی می‌پنداشت که جغراف میان صحرای آن سوی ورقله است، ولی یکی دیگر از محدثان اباضی، خودِ ورقله را مرکز جغراف می‌انگاشت. در نیمهٔ دوم قرن ۵ ق/ ۱۱ م و نیز در قرن ۶ ق/ ۱۲م جغراف را همان اُریغ یا اودریغ امروزی می‌دانستند (همان، 324). اما به احتمال قوی این جغراف یا جوغَرّف باید همان درهٔ تُرغَرّف یا زُغراف در سلسله جبال مویدر[3] یا امدر[4] در غرب کوهستان اَهَگر[5] باشد که دره‌ای سرسبز و خوش آب و هوا بوده و خاطره‌اش در اذهان باقی مانده بوده است (همان، 327-326)، و بعداً هم اباضیان رنجدیده آنجا را پناهگاه خود در دوران بلاها و مصائبِ پیش از پایان جهان پنداشته و آرزوی رفتن بدانجا را در دل می‌پرورانده‌اند.

آراء سیاسی: دیدیم که اباضیه به عنوان یکی از فرقه‌های خوارج از گروههای دیگر آن جدا شدند و طریقی خاص به وجود آوردند. لیکن وجوه اختلاف، چنانکه پیش از این ملاحظه شد، کلاً در برخی مسائل کلامی و دیدگاه آنان دربارهٔ خلفای راشدین بود. نظریات اباضیه در آراء سیاسی، به ویژه در قضیه تحکیم، همچنان وجه مشترک آنان با فرق دیگر خوارج باقی ماند، اما اباضیهٔ معاصر که سخت می‌کوشند که ارتباط خود را با خوارج انکار کنند، آن را دلیلی بر وحدت اعتقادی خود با آنان نمی‌شمارند. به عقیدهٔ آنان توافقشان با خوارج در این موضوعات و در قضیه خلافت دلیل بر جمع شدنشان در یک مجموعه و گروه دینی نیست (نک‍ : معمر، ۳۷/۱).

نخستین اباضیان در این مسائل تا این اندازه حساسیت از خود نشان نمی‌دادند و حتی خود را دوستدار محکّمهٔ نخستین می‌خواندند (اشعری، ۱۷۰/۱، ۱۷۱). درجینی در طبقهٔ اول مشایخ اباضی، بعد از صحابهٔ حضرت رسول (ص) نخست از عبدالله بن وهب راسبی نام می‌برد (۲۰۰/۲) و حرقوص بن زهیر را پس از او در همان طبقه قرار می‌دهد (۲۰۲/۲ - ۲۰۴)، و اینان از اولین رهبران و زعیمان خوارج بودند که در قضیهٔ تحکیم بر حضرت علی (ع) خروج کردند.

1. "Une croyance..." 2. Oued Righ 3. Mouydir 4. Immidir 5. Ahaggar

الف ـ اباضیان و خلفای راشدین: با اینکه اباضیان جدید خود را از خوارج بری می‌دانند، معمر در کتاب خود از مواضع خوارج در برابر حضرت علی (ع) دفاع می‌کند (۲(۲)/۲۷۳) و بر اتفاق اباضیه با خوارج در نظر خاصی که در باب خلافت دارند، تصریح می‌کند (۶۳/۱ ـ ۶۴). درجینی حرکت خوارج پس از قضیهٔ حکمیت را چنین بیان می‌کند که آنان راه عدل و اعتدال در پیش گرفتند و از آن فتنه و محنت خود را کنار کشیدند (۲۰۲/۲). پس خوارج که معاویه را باغی و ظالم و حضرت علی (ع) را به سبب قبول تحکیم برکنار شده از خلافت می‌دانستند، به ناچار عبدالله بن وهب راسبی را به عنوان خلیفهٔ پنجم برگزیدند (معمر، ۲۴/۱).

اباضیه همچون خوارج دیگر معتقدند که امامت حقی شرعی است و تردید در آن جایز نیست و حتی علی (ع) خود نیز نمی‌توانست در امامتی که امت بر آن صحه گذارده بودند، شک کند، یا تساهل ورزد؛ و مدعیند که حضرت علی (ع) با قبول حکمیت در این حق شک کرده است، پس بیعت او از گردن مردم برداشته می‌شود و آنان اختیار می‌یابند که خلیفه‌ای دیگر برگزینند (نک: معمر، ۱۹/۱ ـ ۲۰، ۲۳). اباضیان امروز با اینکه خود را از خوارج نمی‌دانند، مدعیند که اهل نهروان شایستهٔ ستایشند و برخلاف نظر اکثریت قاطع مسلمانان حضرت علی (ع) را در جنگ با ایشان محق نمی‌انگارند (نک: بارونی، ۷۳ ـ ۷۴).

نظریات اباضیه دربارهٔ دیگر خلفای راشدین نیز با آراء سایر خوارج یکسان است. ابن اباض در نامهٔ خود به عبدالملک بن مروان، عثمان را به سبب بدعتهایش در دین و اینکه از راه و روش اسلاف دوری جسته بود، نفی می‌کند وروش او را خلاف سنت نبی اکرم (ص) می‌داند ــ و البته در مورد حضرت علی به صراحت حکمی نمی‌دهد (نک: بارونی، ۱۹ـ ۲۳).

ب ـ مسالک اجتماعی اباضیان: اباضیه در حیات اجتماعی به چهار شیوهٔ سلوک یا چهارمسلک قائلند: مسلک الظهور، مسلک الدفاع، مسلک الشُراء و مسلک الکتمان (معمر، ۹۳/۱؛ اسمیت، 284). اگر جامعهٔ اباضی به استقلال و آزادی در سرزمین خود زندگی کند، به احکام دینی خویش عمل نماید و در معرض آزار و تجاوز حاکم جابر یا استیلای قوانینی خلاف شرع ــ از دیدگاه این مذهب ــ نباشد، در وضع یا مسلک ظهور قرار داد (معمر، همانجا). از نظر آنان در چنین وضعی تمامی شرایط برای تأسیس امامت جمع است و بنابر آنچه در *عقیدة الاباضیة* آمده است، رسول اکرم نیز در سالهای آخر عمر در شرایطی بود که تأسیس امامت را امکان پذیر می‌دانست (اسمیت، 284-283؛ نک: درجینی، ۶/۱).

اگر شرایط مسلک الظهور فراهم نباشد، یعنی حاکمی جابر که احکام الهی را زیرپا می‌نهد یا دشمنی بیگانه برجامعه مسلط گردد، مسلمانان در وضع مسلک الدفاع قرار می‌گیرند و باید تمامی امکانات جامعه را در خدمت دفاع و قیام به کار برند. رهبر در این حال عنوان «امام الدفاع» می‌یابد (معمر، ۹۴/۱). امام الدفاع فرمانروای یک دولت کامل نیست، بلکه جنگاوری است نیرومند که حتی در صورت لزوم با همکاری قوای بیگانه برای منافع اباضیان می‌جنگد (اشتروتمان، 272). نمونهٔ آن به قول مؤلفِ *عقیدة الاباضیة*، عبدالله بن وهب راسبی است که امام الدفاع شمرده شده است (اسمیت، 284).

در حالتی که جامعهٔ اباضی در ضعف باشد و نتواند مستقیماً به جنگ برخیزد، مسلک الشراء پیش می‌آید، یعنی گروهی اندک از آنان (دست کم ۴۰ تن) از جان خود گذشته قیام می‌کنند و به مبارزه با ظلم و فساد می‌پردازند. اینان که شُراة (جمع شاری) خوانده می‌شوند، حتی اگر به حکم ضرورت و برای تأمین حوایج و لوازم ادامهٔ فعالیت به شهر و دیار خود برگردند، مانند غریبی مسافر نماز را شکسته می‌خوانند. شراة به مبارزه ادامه می‌دهند تا کشته شوند یا به مقصود برسند، و البته خطر و احتمال کشته شدنشان به مراتب بیش‌تر است. اینان نمی‌توانند مبارزه را ترک گویند، مگر آنکه تعدادشان به سه تن تقلیل یافته باشد. به عقیدهٔ اباضیه، شراة زندگی این جهانی را به بهای بهشت به خدا می‌فروشند (معمر، ۹۴/۱ ـ ۹۵؛ اسمیت، 284). اباضیه (همچون خوارج دیگر) این معنی را از آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ مبارکهٔ توبه (۹) اخذ کرده‌اند (نیز: بقره /۲/۲۰۷؛ نساء /۷۴/۴).

وضع چهارم مسلک کتمان است، و آن حالتی است که هیچ گونه امکان دفاع و مبارزه در جامعه نباشد و به ناچار باید به ظلم گردن نهاد. در دورهٔ کتمان اباضیان احوال خود را مخفی نگاه می‌دارند (تقیه) و در همان حال که در میان مخالفان دینی خود زندگی می‌کنند، واجب است که از مساعدت به ظالمین اجتناب کنند، کمترین پیوستگی را با آنان داشته باشند و تنها به امور خود بپردازند (اسمیت، 285-284؛ معمر، ۹۵/۱ـ۹۶؛ نیز نک: درجینی، ۶/۱).

ج ـ امامت: در مسلک الظهور که در آن تمامی شرایط برای تشکیل امامت جمع است، اباضیان به انتخاب امام خود می‌پردازند. نصب امام نیز به شرطی واجب است که شمار ایشان نصف دشمن یا بیش‌تر باشد و از لحاظ علم، مال، سلاح و ... آمادگی لازم را داشته باشند (بارونی، ۷۴؛ اسمیت، 285). محمد بن یوسف بن اطفیش، ملقب به قطب الائمه، امامت را خلافت حضرت رسول (ص) در اقامهٔ دین و حفظ اسلام تعریف می‌کند و نصب امام عادل را واجب می‌داند، زیرا امر به معروف و نهی از منکر و اقامهٔ حدود و قیام به عدل و انصاف و دفع تجاوز واجب است (طعیمه، ۱۳۶). اباضیه اساس حکومت را بر مذهب می‌گذارند و حکم را از آنِ خداوند می‌دانند، زیرا مذهب اباضی چون دیگر مذاهب خوارج برپایهٔ «لاحکم الالله» بنا شده است.

معمر نظر اباضیه را در باب خلافت از زبان جابربن زید چنین نقل می‌کند: خلافت مهم‌ترین رکن دولت و بزرگ‌ترین مظهر ارادهٔ امت و نیرومندترین مقام در اجرای اوامر خداوند است. بنابراین نباید مبتنی بر نظام موروثی باشد یا به نژاد، قبیله یا خانواده‌ای منحصر گردد؛ بلکه شرط آن کفایت مطلق است: کفایت دینی، کفایت عملی و کفایت عقلی. اگر این شرایط در کسانی جمع گردد، آنکه هاشمی، قرشی یا عرب

باشد، مرجح است (معمر، ۶۳/۱). اینان همچنین امامت مفضول را در صورتی که دارای سجایایی باشد که در فاضل نباشد، جایز می‌دانند (طعیمه، ۶۷).

به عقیده‌ی اباضیه امام باید مرد، بالغ، عاقل، عالم به اصول و فروع، قادر به اقامهٔ حجج و ازالهٔ شبهات، صاحب رأی، شجاع و آشنا با جنگ باشد و از اقامهٔ حدود و گردن زدن در راه خدا باکی نداشته باشد. قوت دیانت، درایت، غیرت، همت، شجاعت، علم و تقوا از جمله شروط امامت است و بر امام است که مطابق قرآن و سنت حکومت کند. اگر این شروط در یک قرشی جمع بود او ارجح است، و گرنه کس دیگری از اهل حل و عقد که جامعهٔ اباضی او را بپذیرد، به امارت برداشته خواهد شد (بارونی، ۷۵؛ اسمیت، 285؛ طعیمه، ۱۳۷).

هرگاه پیمان امامت با کسی بسته شد، مجاز به ترک آن نیست. فرار از مسئولیتی که جامعهٔ اباضی در تصدی وظایف ولایت برعهدهٔ کسی گذارده است، بعد از اینکه حجت بر او تمام شد، گناه است (درجینی، ۷۱/۱؛ بارونی، ۷۴). از سوی دیگر بر مؤمنین است که تحت حکومت امام عادل بمانند و در کارها به او مساعدت کنند و تا زمانی که عادل و برحق باشد اطاعتش را واجب دارند، لیکن اگر خلاف حقی از او سرزد و توبه نکرد، یا راه جور و ستم پیش گرفت، یا به واجبات عمل نکرد، باید به طریقی که کمترین آسیب و زیان را به جامعه وارد آورد، بر او خروج کنند (بارونی، ۷۴؛ طعیمه، ۱۳۹ ـ ۱۴۰). اگر امام از قرآن و سنت تخلف کند، یا مرتکب معصیت کبیره شود و در آن اصرار ورزد، باید برکنار گردد، لیکن اگر توبه کند، می‌تواند به امامت و ولایتش برگردد، و گرنه مؤمنان عزلش می‌کنند، و اگر از توبه کراهت نشان داد و برکناری خود را قبول نکرد، خونش حلال و جهاد برضد او واجب می‌شود. بعضی از علمای اباضی مذهب گفته‌اند که اگر امام پس از ارتکاب کبیره توبه کند، مؤمنان می‌توانند درباره‌اش تصمیم بگیرند که او را عزل کنند یا همچنان برامامت باقی گذارند (طعیمه، ۱۴۱؛ نیز اسمیت، 285). دیگر از موجبات عزل امام ناتوانی او در اجرای وظایف است، چه ناتوانی جسمی باشد، چه ناتوانیهای دیگر (طعیمه، همانجا).

به نوشتهٔ بارونی شورا شالوده و پایهٔ اساسی حکومت در مذهب اباضیه است (ص ۳۷).

ولایت و برائت: ارزش اجتماعی هر اباضی بر مبنای پای بندی او به دین تعیین می‌شود و هر کس اعتقادات و مقررات شرعی را نادیده انگارد، با واکنش شدید جامعه روبه رو خواهد شد.

عبدالله بن یحیی، طالب الحق، در خطبهٔ خود در صنعا به «الولایة لاهل ولایةالله» و «العداوة لاعداءالله» دعوت کرد (ابوالفرج، ۲۲۷/۲۳). در اینجا یکی از اصول اجتماعی مذهب اباضی، ولایت و برائت، آشکار می‌گردد. برپایهٔ این اصل، برهر مکلف اباضی واجب می‌شود که خداوند و اولیای او را دوست بدارد و از دشمنان خداوند و اولیای او تبری جوید (جیطالی، ۲۵۴/۱، ۲/ ۳۳۷ ـ ۳۳۹؛ معمر، ۸۳/۱، ۲(۲)/۲۲۹).

ولایت از نظر آنان وجوب محبت هر اباضی نسبت به مؤمنی است که حریص به ادای واجبات، دوری جوینده از محرمات، متخلق به اخلاق اسلامی، تسلیم به تعالیم پیامبر اکرم و پیرو آثار سلف صالح باشد؛ و برائت دوری جستن از کسی است که در جمع، شهادتین برزبان می‌آورد، ولی از ادای واجبات شانه خالی می‌کند، مرتکب محرمات می‌شود، خواستهای بشری را بر تعالیم دینی ترجیح می‌دهد، به مخلوقی مرده یا زنده، تقرب می‌جوید و از او چیزی طلب می‌کند که مؤمن جز از خدا طلب نمی‌کند. اباضیان عقیده دارند که باید با چنین فردی با شدت عمل برخورد کنند و از مراوده و معامله با او خودداری نمایند تا آنجا که زندگی بر او سخت گردد و پناهی جز خدا نیابد (این تنبیه را در اصطلاح «هجران» و «ابعاد» می‌گویند). اگر خدا قلب او را به سوی دین برگرداند و او به راه مستقیم قدم گذارد، جزو برادران دینی درمی‌آید (درجینی، ۵/۱؛ بارونی، ۷۱ ـ ۷۲).

در جامعهٔ اباضی روانیست که معصیتی صورت گیرد و مردم در برابر آن سکوت کنند، یا مرتکب آن را دوست بدارند. مرتکبین معاصی از صف مؤمنان دور و جدا می‌مانند (نک: معمر، ۸۴/۱ ـ ۸۷).

به اعتقاد برخی از اباضیه مرحله‌ای (وقوف) میان ولایت و برائت وجود ندارد؛ یعنی از دو حال ولایت یا برائت فقط یکی می‌تواند صادق باشد. مبنای استدلال آنان در این مسأله، این اصل است که شک یقین را زایل نمی‌سازد، بنابراین، ولایت فردی اباضی نسبت به کسی با حدوث شک از میان نمی‌رود. اما به اعتقاد برخی دیگر (پیروان عبدالله ابن یزید) در چنین حالتی نه می‌توان اظهار ولایت کرد نه برائت، و گریزی جز وقوف نیست (درجینی، ۲۴/۱ـ۲۵).

اصول و مبانی فقهی: اباضیان تقلید را در اصول عقاید جایز نمی‌دانند، اما در فروع و مسائل فقهی فقط در مواردی آن را جایز می‌دانند که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل در دست نباشد (جیطالی، ۲۵۷/۱؛ قس: معمر، ۲ (۲)/ ۲۲۹). در توجیه این نظر می‌گویند که حقیقتِ تقلید، پذیرفتن سخن کسی است بی‌طلب دلیل و برهان؛ و در جایی که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل موجود باشد، تقلید بی‌معنی است (جیطالی، ۲۵۸/۱).

اباضیه برخلاف بیش‌تر فرق اسلامی باب اجتهاد را بسته نمی‌دانند (نک: معمر، ۷۱/۱ـ۷۲) و استنباط احکام را برمبنای کتاب، سنت، اجماع امت و عقل جایز می‌شمارند (جیطالی، همانجا) و معتقدند که مجتهد باید عالم در لغت، اصول دین، اصول فقه و مصادرِ ادله (کتاب، سنت و اجماع) باشد. اما در باب تجزی اجتهاد، میان علمای اباضی اختلاف‌نظر وجود دارد (معمر، ۷۲/۱ـ۷۳).

علمای اباضی به امکانِ وقوع اجماع میان اهلِ حل و عقد قائلند (موسوعة، ۵۷/۳). شیخ ابومحمد عبدالله بن حمید سالمی در تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع در عرف علمای اصول و فقها و عموم مسلمانان عبارت است از اتفاق علمای امت بر حکمی در یک دوره، و گفته‌اند: اتفاق امت محمد (ص) است در یک دوره برامری؛ و بعضی

این شرط را افزوده‌اند که خلاف مستمری قبل از آن وجود نداشته باشد» (همان، ۵۳/۳، به نقل از *طلعة الشمس* سالمی). سالمی در باب حجیت اجماع می‌گوید: نتیجهٔ خلاف در تعریف اجماع این است که هر کس هر تعریفی از اجماع را بپذیرد، بر مبنای همان تعریف، اجماع بر او حجت خواهد بود. بنابراین، آن کس که تنها اجماع مجتهدین را معتبر شمارد، اجماع آنان بر او حجت خواهد بود، خواه دیگران موافق باشند، خواه نباشند؛ و هرکس اجماع مجتهدان مؤمن، نه مجتهدان فاسق و بدعتگذار، را معتبر بداند، اجماع مجتهدان مؤمن بر او حجت خواهد بود، گرچه اهل اهواء با آنان مخالف باشند... به‌هرحال حجیت اجماع در هریک از اقوال، ظنّی است، نه قطعی (همان، ۶۴/۳ـ۶۵). سالمی تنها در یک حالت فرضی، حجیت اجماع را با جمع شروط بسیار که امکان تحقق آنها نادر است، قطعی می‌داند (همانجا).

از میان فرق خوارج فقط اباضیه، فقهی مدون دارند، چنانکه تنها مذاهب فقهی موجود در عالم اسلامی، مذاهب اهل سنت، شیعه و اباضیه است (همان، ۳۲، ۳۴ـ۳۵).

بعضی احکام فقهی: مذهب اباضی در بسیاری از احکام فقهی همچون نماز (اوقات و شمار رکعات)، حج (ارکان و مناسک)، زکات (نصاب و مصارف) و روزه (بیش‌تر شروط صحت و مبطلات) با مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت چندان تفاوتی ندارد (بارونی، ۷۸). به این جهت تفصیل در شرعیات و احکام فقهی آن ضرورتی ندارد، تنها به ذکر برخی از احکام فقهی آنان بسنده می‌شود:

جیطالی در *قناطر الخیرات* که در واقع قناطر الاسلام است، هفت قنطره را به واجبات عینی شرع اختصاص داده است: علم، ایمان، نماز، روزه، زکات، حج و توبه؛ و پس از آنها به بیان فرایض بسیار مهم، امر به معروف، نهی از منکر و جهاد می‌پردازد. علم و ایمان از مباحث کلامی است و نماز، روزه، زکات، حج، توبه، امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از ارکان اسلام به شمار می‌روند.

نخستین رکن، نماز است و به اعتقاد آنان چنان اهمیتی دارد که ترکش موجب کفر است (جیطالی، ۳۵۲/۱ـ۳۵۳). بر اباضیان واجب است که در نماز صبح و دو رکعت اول از نمازهای مغرب و عشاء، فاتحة الکتاب و یک سوره یا سه آیه از قرآن را به جهر بخوانند و در نماز ظهر و عصر و رکعت سوم مغرب و دو رکعت آخر عشاء که باید به سرّ (اخفات) خوانده شود، می‌توانند فقط به فاتحة الکتاب اکتفا کنند (همان، ۳۷۵/۱، ۳۸۱؛ موسوعة، ۹۹/۱). قنوت، بالا بردن دستها و حرکت سبابه را در نماز منع می‌کنند. «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم» را آیه‌ای از آیات هر سوره و ذکر آن را در نماز واجب می‌دانند (بارونی، ۷۷)، و اگر در نمازی تعمداً ساقط شود، نماز را اعاده می‌کنند (موسوعة، همانجا). اباضیه به قصر نماز مسافر ــ هرقدر سفر طول بکشد ــ قائلند، به شرط آنکه مسافر قصد اقامت (حداقل چهار روز) در آنجا نکند و آن را وطن خود نگیرد (بارونی، ۷۶). نماز جمعه را همواره واجب می‌دانند، حتی اگر امام جائر باشد (طعیمه، ۶۷).

به گفته بغدادی اباضیه قطع ید را در مورد سرقت کوچک یا بزرگ واجب می‌دانند (*الفرق*، ۸۸). قاضی با وجود دو شاهد می‌تواند در دعاوی مالی حکم بدهد (بارونی، ۷۷ـ۷۸). در فقه اباضی، شهادت زنان در آنچه بر آن حد جاری می‌شود، پذیرفته نیست، اما شهادتشان در امور مختص زنان پذیرفته می‌شود. بعضی از فقهای اباضی شهادت یک زن را مانند شهادت یک مرد می‌پذیرند (موسوعة، ۱۵۷/۲).

در مذهب اباضی، نکاح زانی با زانیه ممنوع است (بارونی، ۷۶؛ معمر، ۱۱۲/۱ـ۱۱۳). در نکاح، وَلیّ ــ گرچه پدر باشد ــ نمی‌تواند زن (دوشیزه یا بیوه) را به پذیرفتن عقد مجبور سازد و باید با او مشورت کند. تزویج دوشیزهٔ نابالغ توسط ولیّ جایز است، لیکن با رسیدن به سن بلوغ می‌تواند تزویج ولی را رد کند (بارونی، ۷۷). آنان اختلاف ملل را از موانع ارث می‌دانند: مسلمان از مشرک و کافر و مرتد ارث نمی‌برد و نمی‌تواند برای مرتد ارث بگذارد (موسوعة، ۹۹/۴).

نزد اباضیه امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از اهمیت خاص برخورداراست. جیطالی آنهارا «قطب‌اعظم دین» می‌خواند(۱۲۹/۲). آنان در اهمیت فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر و فضل ادای کلمه حق نزد امام جائر، تا آنجا پیش رفته‌اند که حتی با امکان خطر کشته شدن نیز به استحباب آن رأی داده‌اند، اما به شرطی که در این کار تأثیری باشد (همو، ۱۶۵/۲). در جهاد، بر هر فرد واجب است که به صف کفار هجوم برد و با علم به کشته شدن بجنگد (همانجا). اما اگر پدر و مادر به علت کبر سن یا بیماری یا فقر به پسر محتاج باشند، ماندنش نزد پدر و مادر افضل از جهاد است، به شرط آنکه به شرکت او در جنگ نیاز نباشد. اگر پدر حربی و باغی باشد، به نظر اباضیه، بهتر است که پسر جنگ با پدر و یا کشتن او را به دیگری واگذار کند، ولی اگر او را کشت مجازاتی ندارد (موسوعة، ۱۴۶/۱، ۲۲۳).

نظام و حیات اجتماعی: اباضیه در عمل و برحسب مقتضیات زمان، نظام اجتماعی خاصی فراهم آوردند که در آن شرایط تشکیل یک جامعهٔ مطلوب از دیدگاه پیروان آن مذهب، و سازمان اداری و فرهنگی لازم برای آن پیش‌بینی شده بود.

پس از دو شکست بزرگ اباضیان از بنی اغلب و فاطمیان (هم م)، این گروه دولتهای جدید حاکم بر خود را کاملاً اسلامی نمی‌دانستند و چون می‌خواستند احکام خداوند را آنگونه که خود می‌فهمند، حفظ کنند ــ با آنکه قادر به تشکیل دولتی مستقل نبودند ــ به فکر ایجاد نظامی افتادند که برای جامعهٔ اباضی در حکم یک دولت باشد (معمر، ۱۰۷/۱). این نظام در آغاز جنبهٔ عرفی داشت، اما سرانجام ابوعبدالله محمد بن بکر فرسطائی (اواخر قرن ۴ و اوایل قرن ۵ ق/ ۱۱ م) بر پایهٔ آن نظام اولیه، تشکیلات مناسبی تدارک دید و روشهای عرفی قبلی را به شکل قانون مدون کرد و اجزا و مواد آن را تنظیم نمود تا حیات اجتماعی بر پایهٔ اصول اعتقادی محفوظ بماند. این طرح و نظام، «عزّابه» نام گرفت و تا اوایل سدهٔ ۱۴ ق/ ۲۰ م در شمال افریقا معمول و مجریٰ بوده (درجینی، ۴/۱، ۸، ۱۶۷ـ۱۷۰؛ معمر، ۱۰۷/۱ـ۱۱۰؛ همو،

۲ (۲)(۴)/۱۴۷).

عزّابه: این کلمه از ریشهٔ عُزوب و عِزابت (به معنی عزلت و غربت) مشتق شده است. هر اباضی را که به «حلقهٔ» عزابه بپیوندد، عزابی نامند. عزابی کسی است که در راه دین گام بردارد، طلب علم کند و موافق اهل صلاح سلوک نماید؛ یعنی هم به علم و آگاهی مجهز باشد، هم در عمل بر راه راست و درست استوار شده باشد (درجینی، ۳/۱ـ۴). عزابه یا «حلقة العزّابه» که در واقع هیأت مدیرهٔ اجتماع اباضی است، گروهی از برگزیدگان قومند که درجات علم را مرحله به مرحله پیموده‌اند و از حاملان کتاب الله شمرده می‌شوند و از همهٔ شئون جامعهٔ اباضی آگاهند و تدبیر امور آن را به عهده دارند. اینان از حظوظ نفسانی پرهیز می‌کنند و به مشاغل دنیوی نمی‌پردازند و کمتر وقت و توان خود را برای اموری چون تعلقات خود و اهل و فرزند صرف می‌کنند (معمر، ۹۶/۱ ـ ۹۷).

حلقهٔ عزّابه از میان خود شیخی انتخاب می‌کنند که از دیگران عالم‌تر و دارای کفایت بیش‌تری است که او را شیخ العزابه می‌نامند. وی رئیس و سخنگوی هیأت است و امور جامعه وشهر باصلاح‌دید او جریان می‌یابد. شیخ حکمی صادر نمی‌کند، مگر بعد از اینکه رأی هیأت بر آن قرار گرفته باشد.

وجه تسمیهٔ این هیأت به حلقه، به سبب دایره‌وار نشستن اعضای آن است. محل استقرار هیأت یا حلقه در جایی خاص از مسجد است که دور از محل تجمع عامه باشد، تا مشاورات آنان مخفی بماند. تنها نتایج تصمیمات است که علنی می‌گردد. هیأت عزابه از میان کسانی که مشاغل اجتماعی دارند، انتخاب می‌شوند. این هیأت برتمامی شئون جامعه اباضی (دینی، آموزشی، اجتماعی و سیاسی) اشراف کامل دارند و در زمان ظهور و دفاع به مثابهٔ مجلس شورا برای امام یا جانشین او به شمار می‌روند، و در زمان شراء یا کتمان به منزلهٔ امامند و به جای او عمل می‌کنند (معمر، ۹۷/۱ ـ ۱۰۱، ۲(۲)/۱۳۷).

هر روستا و شهری برای خود هیأت عزّابه‌ای دارد که به امور همانجا می‌پردازد و کارها را سامان می‌بخشند، اما یک هیأت کبرای عزّابه هم هست که در مرکز یا پایتخت تشکیل می‌شود. عنوان رئیس هیأت «الشیخ الاکبر» است که دردورهٔ کتمان جانشین امام شمرده می‌شود. شیخ اکبر مشاورانی دارد که از شیوخ حلقه‌های عزابه در شهرهای دیگرند. ریاست حقیقی بر جامعهٔ اباضی از آنِ هیأت و شیخ آن است و بقیهٔ حلقه‌ها یاور و اجرا کنندهٔ احکام آنند. شیخ عزابه مقید به رأی هیأت است و نمی‌تواند بی‌موافقت آن رأیی صادر نماید (معمر، ۱۰۲/۱ ـ ۱۰۳).

اما حلقهٔ عزابه و شیخ آن تنها مسئولیت اداری و اجتماعی ندارند و فقط عهده‌دار تدبیر امور و شئون جامعه نیستند، بلکه شیخ رئیس حوزه علمیه نیز هست و هدایت عزابه و طلّاب و پاسخگویی به مشکلات علمی و ارائهٔ راه حل برای آنها را هم برعهده دارد (درجینی، ۱۷۲/۱ ـ ۱۷۳).

در جامعهٔ اباضی کسانی که به گونه‌ای با علم و تعلیم و تعلم ارتباط دارند، به چهار دسته تقسیم می‌شوند: عزابه، عرفا، تلامیذ و مستمعین (معمر، ۲(۲)/۱۳۷). رئیس حلقهٔ عزابه شیخ‌الحلقه یا «مسنّابه» خوانده می‌شود. مرتبهٔ پایین‌تر مرتبهٔ عرفاست. دراین مرتبه چند عریف وظایف گوناگون حوزهٔ علمیه را برعهده دارند. تلامیذ (محصلان، طلاب) که در مرتبهٔ بعد هستند، به فراگیری و حفظ قرآن و تعلّم علوم دیگر می‌پردازند. مستمعین یا عاجزان کسانیند که از تعلّم عاجزند و نتوانسته‌اند به عللی (جسمانی یا عقلانی) دوره‌های درسی را به پایان برسانند، ولی مشتاق کسب فیض از اهل علمند. اینان می‌توانند به طور آزاد از مجالس درس استفاده کنند (درجینی، ۴/۱، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵ ـ ۱۷۸، ۱۸۰؛ معمر، ۲(۲)/۱۳۸، ۱۴۵ ـ ۱۴۶).

طلاب حافظ قرآن نیز سازمانی دارند که «اِیْرَوان» خوانده می‌شود و دارای نظام و سنن و حقوق خاص خود است. این هیأت به منزلهٔ مجلسی است مشورتی که به هیأت عزابه یاری می‌کند. به بیان امروز نسبت ایروان به عزابه همانند نسبت مجلس نمایندگان به مجلس شیوخ (سنا) است و عزابه در بسیاری از امور به ایروان اتکا می‌کند (معمر، ۱۰۹/۱).

جیطالی در بیش از ۵۰ صفحه از کتاب خود (ج ۲، القنطرة الثامنة) به زهد و نکوهش دنیا و مذمتِ دل بستن به مال و منال و لزوم توجه به آخرت پرداخته و در عین حال مباحثی را نیز به کسب و کار و اهمیت آن از لحاظ اخلاق و معاش اسلامی اختصاص داده است. دینداری توأم با پشتکار کاسبکارانه را بیش از روش زاهدانه می‌توان مشخّص اباضیان دانست. اباضیه از آغاز، هواداران ثروتمندی داشتند و به این مباهات هم می‌کردند، لیکن در عین حال کسانی هم بودند که در شمال افریقا در نهایت زهد و ترک دنیا زندگی می‌کردند (اشتروتمان، 268).

اشتروتمان به نقل از شماخی برنامهٔ روزانهٔ زندگی اباضیان را چنین توصیف می‌کند: مؤمنین، زن و مرد، روز را وقف کار می‌کنند و ساعات شب را در مصلاها یا مساجد در جوار شیوخ یا به تنهایی به دعا خواندن می‌پردازند، و غالباً به خوابی کوتاه در شب بسنده می‌کنند تا باز فردا به امور دنیوی خود بپردازند (نک‍: همو، 271). اجتماع خاصی هم برای ذکر و دعا در اوقات طلوع یا غروب آفتاب داشته‌اند که «ختمه» نامیده شده است (درجینی، ۵/۱).

اکنون نیز، با اینکه عوامل فرهنگی تمدن غرب در جامعهٔ اباضی مزاب (در شمال افریقا) رخنه کرده، کمابیش این مردم قوانین و اعتقادات خود را رعایت می‌کنند، هیچ غیر اباضی را به مساجد خود راه نمی‌دهند، با پیروان فرق دیگر اختلاط و آمیزشی ندارند و غالباً با غیر اباضیان ازدواج نمی‌کنند. در اخلاقیات بسیار سختگیرند و در امور اجتماعی مساوات اصلی بنیادی برای آنان است، گرچه رؤسای جامعه در امور دینی با استبداد عمل می‌کنند (اسمیت، 286؛ بریتانیکا، VII / 156).

با آنکه گرایش به زهد در میان آنان بسیار دیده می‌شود، هیچ یک از

طریقه‌های صوفیه در جوامع اباضی رواج نیافته است. و اصولاً مذهب اباضی تصوف را بدعت و شرعاً حرام می‌داند. با وجود این، اباضیه به وجود اولیا و صالحین و لزوم تکریم ایشان معتقدند (بارونی، ۷۷ـ۷۸). به نظر می‌رسد که اباضیه برای برخی از صالحین به کرامات هم قائلند و کسانی را مستجاب الدعا می‌دانند (نک: درجینی، ۸۴/۱)، و حتی افراط در شرح و وصف کرامات هم گاهی در نوشته‌های اینان دیده می‌شود (اشتروتمان، 279).

از پارسایی و دینداری زنان اباضی مغرب روایتهای بسیار نقل کرده‌اند، از جمله اشتروتمان (صص 296 به بعد) داستانهایی دراین باره می‌آورد. زنان اباضی شدیداً در حجابند و حق ندارند از منطقه خارج شوند (*بریتانیکا*، همانجا)، ولی ظاهراً در گذشته سهم مهمی در جامعه‌وحیات اجتماعی داشته‌اند (نک: معمر، ۲ (۲)/۲۳۱، ۲۳۸ـ۲۴۰).

فرق اباضیه: در مذهب اباضیه نیز مانند هر مذهب دیرپای دیگر، فرقه‌هایی با گرایشهای مخصوص به‌خود به وجود آمد و آرای جدید در اعتقادات آنان پیدا شد. بروز مخالفتهای ناشی از عوامل سیاسی و اجتماعی نیز انشعاباتی دیگر در درون آن پدید آورد.

مورخان و دانشمندان علم فرق و مذاهب اسلامی از چند فرقهٔ اباضی نام می‌برند که در آثار دانشمندان و مورخان اباضی مغرب اسلامی ذکری از آنها نیست. از سوی دیگر مؤلفان مغرب دربارهٔ فرقه‌هایی از اباضیه سخن می‌گویند که نزد مورخان و دانشمندان ملل و نحل شرق اسلامی ناشناخته‌اند. شاید بتوان از این نکته چنین استنتاج کرد که فرقی که ذکرشان در تواریخ عمومی مذاهب اسلامی آمده و ذکری از آنها در مغرب اسلامی نیست، باید در میان اباضیان مشرق پیدا شده و دامنه فعالیتشان به مغرب نرسیده باشد؛ و فرقه‌ها و گروههایی که در مغرب پیدا شده، شاخه‌ها و انشعاباتی بوده‌اند که تحت شرایط سیاسی و اجتماعی خاص آن نواحی پدید آمده و طبعاً در نواحی شرقی جهان اسلامی ناشناخته مانده‌اند.

بعضی از گروههای اباضی را مشکل می‌توان یک فرقه دانست و شاید فقط گروهی سیاسی بوده‌اند؛ برخی هم احتمالاً فقط حاصل بحثهای محدودی بوده‌اند که معمولاً در درون گروههای عقیدتی روی می‌دهد و هرگز فرقه‌ای به معنی خاص این کلمه، به وجود نیاورده‌اند. از جملهٔ این گروههای اباضی فرقهٔ ابراهیمیه است که در آغاز چنین بوده ولی احتمالاً همین اختلاف درون گروهی در میان اباضیه منجر به انشعاب فرقه مهم بیهسیه (هـ م) گردید که دیگر از اباضیه به شمار نمی‌آیند. اینک فرق مهم اباضیه به ترتیب الفبایی معرفی می‌شود:

ابراهیمیه: فرقه‌ای منسوب به ابراهیم نامی از مردم مدینه بود (بغدادی، *الفرق*، ۶۴؛ اسفراینی، ۵۹–۶۰؛ حمیری، ۱۷۵). ابراهیم خود را صاحب فتوا می‌دانست (نک: اشعری، ۱۷۵/۱) و علمای اباضیه نیز ولایت او را پذیرفته بودند (اشعری، حمیری، همانجاها).

منشأ پیدایش این گروه فتوایی بود که ابراهیم در جواز فروش کنیزان مسلمان به کفار (غیر اباضیان) صادر کرد (اشعری، همانجا) و در مورد کنیزی از خود نیز چنین کرد (بغدادی، اسفراینی، حمیری، همانجاها). در این وقت یکی از اتباع او به نام میمون براو اعتراض کرد و این کار را جایز ندانست، ابراهیم به آیهٔ «... أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ...» (بقره / ۲/ ۲۷۵) استناد کرده گفت: خداوند خرید و فروش را حلال کرده است (همانجاها). لیکن استدلال ابراهیم، میمون را متقاعد نکرد و او از ابراهیم برائت جست. بدین ترتیب فرقهٔ میمونیه پدید آمد. گروهی نیز در میان این دو رأی توقف کردند (واقفه یا واقفیه) و با موافقت ضمنی ابراهیم، از مراجع اصلی خود استفتاء کردند. این مراجع نظر ابراهیم را تأیید کردند و خواستار توبهٔ میمون و واقفیه شدند (همانجاها؛ نیز: اشعری، همانجا). در این میان ابوبَیْهَس هَیْصَم ابن جابر که به نوعی با گروه ابراهیمیه مرتبط بوده است (نک: اشعری، ۱۷۷/۱؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۴؛ شهرستانی، ۲۲۰/۱)، به اظهار نظر دربارهٔ هر سه پرداخت و همه را تکفیر کرد و اعلام نمود که میمون کافر شد، چون فروش کنیز را در دارالتقیه حرام کرد؛ واقفه کافر شدند، چون گفته بودند که نمی‌دانند حلالی واقع شده یا حرامی، و حق آن بود که بدانند؛ و ابراهیم کافر شد، چون از واقفه تبرّی نجست (اشعری، بغدادی، اسفراینی، شهرستانی، همانجاها). ابوبیهس کارش بالا گرفت و پیروان بسیار یافت و فرقه‌ای مهم در درون خوارج پدید آمد که به نام او بیهسیه خوانده شد (ابن قتیبه، معارف، ۶۲۲؛ اشعری، ۱۷۸/۱). اگرچه این فرقه امروز از اباضیه به شمار نمی‌آید، اما منشأ آن یک اختلاف نظر فقهی (فروش کنیز به کفار) میان چند تن از سران اباضیه بوده است.

کار ابراهیمیه به همین جا خاتمه نیافت. گروهی دیگر به نام ضحاکیه از رأی ابراهیم درمورد فروش کنیز پیروی کردند (بغدادی، همانجا) و آن را گسترش دادند و به جواز نکاح دختر مسلمان با مرد «کافر» در دارالتقیه و تحریم این امر در دارالعلانیه حکم دادند (همانجا؛ اشعری، ۱۷۶/۱؛ حمیری، ۱۷۶).

اصحاب طاعةٍ لایُراد بِها الله: یا قائلان به طاعتی که مقصود از آن اطاعت خداوند نباشد، یعنی رضای خدا را با آن نخواهند (اشعری، ۱۷۲/۱؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۲؛ ۷۵؛ اسفراینی، ۵۹؛ شهرستانی، ۲۶۴/۱). مقصود این گروه آن است که اگر کسی فعلی را به جای آورد که خداوند بدان امر کرده است، حتی اگر آن فعل را برای خدا بجای نیاورد، باز عملش مورد قبول است (اشعری، همانجا؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۲).

حارثیه: اصحاب حارث بن یزید (بغدادی، *الفرق*، ۶۲) یا حارث ابن مزید (اسفراینی، ۵۹). اینان نیز همچون گروه پیشین عبادتی را که مقصود از آن اطاعت امر خدای تعالی نباشد، تأیید کرده‌اند (شهرستانی، ۲۴۸/۱) و در مسألهٔ کسب یا اختیار با سایر فرق اباضیه اختلاف داشته‌اند: اینان به اختیار قائل شده و برعکس جریان اصلی اباضی، قَدَر را پذیرفته‌اند. بدین سبب اباضیان دیگر آنان را تکفیر کرده‌اند (اشعری، ۱۷۱/۱؛ بغدادی، همانجا؛ همو، *الملل*، ۷۸؛

اسفراینی، همانجا؛ شهرستانی، ۲۴۷/۱). دیگر از خصوصیات آنان اعتقاد به وجود استطاعت قبل از فعل است (اشعری ۱۷۱/۱؛ بغدادی، همانجا؛ شهرستانی، ۲۴۸/۱).

حسنیه: (نک: حسینیه، در همین مقاله).

حسینیه: این گروه که «حسنیه» هم خوانده شده‌اند (جیطالی، ۵۲۶/۳؛ بارونی، ۵۴)، پیروان ابوزیاد احمدبن حسین (یا حسن) طرابلسی بودند. وی گویا تألیفات بسیاری داشته است (همانجا؛ طعیمه، ۶۲-۶۳). حسینیه خیلی زود با گروه موسوم به عمریه یکی شدند، یا به عبارت دیگر عمریه با حسینیه درآمیختند. عمریه قبل از حسینیه هم بودند و مذهب خود را به عبدالله بن مسعود نامی نسبت می‌دادند، ولی در واقع پیروان عیسی بن عمیر بودند (طعیمه، ۶۳،۶۱؛ درجینی، ۴۷/۱). اینان منکر امامت عبدالوهاب رستمی بودند (بارونی، همانجا).

حسینیه سنت و اجماع را رد می‌کردند (طعیمه، ۶۷) و عذاب قبر را منکر بودند (جیطالی، ۵۲۶/۳). بعضی دیگر از عقاید منسوب به حسینیه ـ عمریه اینهاست: شرک تنها با انکار خدا محقق می‌شود؛ حب، رضا، دوستی و دشمنی، افعال خدا هستند، نه صفات او؛ زنا مباح است؛ رسول خدا علامتی دارد که با آن شناخته می‌شود؛ برتری عقلا به تکلیف و استطاعت است نه به عقلشان؛ خوف و رجا برای اهل بهشت هم هست (طعیمه، ۶۲-۶۳).

حفصیه: اینان پیروان حفص بن ابی المِقدام بودند که به گفتهٔ امام فخر رازی کنیهٔ وی ابوجعفر بود (ص ۵۱). حفصیه ایمان را تنها برپایه‌ی معرفت خداوند تعالی استوار می‌دانند (فخر رازی، همانجا). پس بین شرک و ایمان وجه فارق فقط معرفة الله است. هر کس خدای را بشناسد و سپس در امور دیگر همچون رسالت پیامبر اکرم یا بهشت و دوزخ کافر شود، یا به اموری همچون قتل نفس و آنچه خداوند حرام کرده، دست زند، البته کافر است، ولی مشرک نیست؛ تنها آن کس که خداوند تعالی را انکار کند، مشرک است (اشعری، ۱۷۰؛ بغدادی، *الفرق*، ۶۲؛ شهرستانی، ۲۴۷/۱؛ اسفراینی، ۵۹). اینان بعداً معتقد شدند که ایمان به کتب و رسل هم متصل به توحید است و هر که آنها را منکر شود، مشرک است (اشعری، بغدادی، همانجاها).

خَلَفیّه: اینان فرقه‌ای مذهبی نبودند و عقاید خاصی نداشتند، بلکه تنها جنبهٔ سیاسی داشتند. این فرقه منسوبند به خَلَف بن سَمْح بن ابی الخطاب عبدالاعلی که در زمان امامت عبدالوهاب قیام کرد. شرح ماجرا چنین است: امام عبدالوهاب به درخواست مردم طرابلس وزیرش سمح بن عبدالاعلی را به ولایت آنجا گماشت. پس از مرگ سمح مردم طرابلس به سبب علاقه‌ای که به او داشتند، پسرش خلف را به امارت خود برداشتند و قرار گذاشتند که اگر امام با انتخاب خلف مخالفت کند، او را برکنار کنند. اما با آنکه امام عبدالوهاب با این امر مخالفت کرد، مردم به امارت او اصرار کردند و نامه‌ای به ابوسفیان محبوب مرجع اصلی زمان خود نوشتند و از او نظر خواستند. ابوسفیان نیز امام را تأیید کرد. طرفداران خلف با دریافت این جواب امامت عبدالوهاب را برخود کلاً منکر شدند و اعلام کردند که امامشان خلف‌بن سمح است و عبدالوهاب به حوزهٔ دیگر و جماعت دیگر تعلق دارد و خلف به حوزهٔ آنان؛ و حافظ جماعت آنان همو است. این جنبش سرانجام در دوران خلافت افلح، جانشین عبدالوهاب، سرکوب شد، ولی بقایای آن گروه تا مدتها بعد نیز به حیات خود ادامه دادند (درجینی، ۶۷/۱-۸۷؛ معمر، ۲(۱)/ ۹۷-۹۸؛ بارونی، ۴۰، ۵۴؛ طعیمه، ۵۹). معمر خلف بن سمح را «نُکّاری» می‌خواند (۲(۱)/۲۱۶) و خلفیه مدتی بر تمامی قلمرو حکومت رستمی بجز جبل نفوسه مسلط شده بودند و اباضیان قَزّان به آنان پیوسته و ساکنان غَدامِس هم به ایشان تمایل پیدا کرده بودند (لویکی، «صحرای شرقی ...»، 62 - 58,61).

سَکّاکیه: اینان به عبدالله (درجینی، ۱۱۸/۱: ابدالله) سکاک‌لواتی منسوبند. وی به تحصیل علم و ادب پرداخت، قرآن را حفظ کرد و به درجات عالی از علم رسید، اما، به‌تعبیر طعیمه، راه خلاف در پیش گرفت (ص ۶۴) و مانند حسینیه سنت و اجماع و قیاس را رد کرد و گفت همه چیز را باید فقط از قرآن استخراج کرد (همو، ۶۵)، و استدلال می‌کرد که خداوند خردمندان را با کتاب خود از غیر آن (سنت و رأی) بی‌نیاز کرده است (درجینی، همانجا). سکاکیه نماز جماعت و اذان را بدعت، و نماز را در صورتی صحیح می‌دانستند که معنی و تفسیر عبارات آن معلوم باشد (همانجا). مشایخ اباضیه غالباً آنان را به سبب این آراء غریب و بدعت‌آمیز مشرک و گاهی هم منافق شمرده‌اند. این مذهب دیری نپایید و از میان رفت (همو، ۱۱۹). طعیمه می‌گوید: سکّاکیه را نمی‌توان انشعابی از اباضیه دانست. شاید بهتر باشد که آن را انشعابی از اسلام بدانیم (ص ۶۵).

شَغَبیّه: نام دیگری که به نُکّار دادند، شغبیه است و سبب آن شرّی بود که برپا کردند (درجینی، ۵۱/۱؛ نک: نکّار، در همین مقاله).

ضحّاکیه: (نک: ابراهیمیه، در همین مقاله).

طریفیه: این گروه یاران عبدالله بن طریف بودند که خود از همراهان امام عبدالله بن یحیی بود و بیش‌تر آنان در عربستان جنوبی سکونت داشتند (لویکی، «اباضیان...»، 15). رشد این فرقه باید بعد از شکست عبدالله بن یحیی در عربستان جنوبی باشد، زیرا پیش از آن، از این گروه خبری در دست نیست و احتمالاً باید در فرق دیگر اباضیه حل شده باشند.

عُمَریه: (نک: حسینیه، در همین مقاله).

قَرْثیه: اینان پیروان ابوسلیمان بن یعقوب بن افلح، پسر یعقوب بن افلح امام بودند. ابوسلیمان به تتبع درآراء و مذاهب گوناگون اباضی پرداخت و سرانجام خود نظراتی جدید آورد. یکی از سخنان تازهٔ او آن بود که سرگین شکمبه (فرث) نجس است و بدین جهت او را فرثی و یارانش را فرثیه خواندند. اختلافات دیگر او هم با اکثریت اباضیان از همین دست، و در بعضی مسائل فقهی بود، از قبیل نجاست عرق جنب و حائض، تحریم خوردن جنین حیوانات، روزهٔ یوم الشک و ... (درجینی، ۱۰۵/۱ ـ ۱۰۸، ۱۱۹؛ طعیمه، ۶۶).

مِستاوه: این نیز نام دیگری است که به نکّار داده‌اند و شاید بتوان گفت که اینان دنبالهٔ نکّار بوده‌اند (نک: نکّار، در همین مقاله).

میمونیه: (نک: ابراهیمیه، در همین مقاله).

نجویه: این نیز نامی دیگر برای نکّار است، به سبب آنکه با مردم نجوا می‌کردند (درجینی، ۵۱/۱؛ نک: نکّار، در همین مقاله).

نُفاثیه: این فرقه منسوب به فرج بن نصر، معروف به نفاث (بارونی، ۴۲: نفات) است که نزد امام افلح بن‌عبدالوهاب شاگردی کرد، اما سرانجام به انکار امام برخاست (درجینی، ۷۷/۱ ـ ۷۸). وی عالم، باهوش و دارای حافظه‌ای نیرومند بود و به درجات عالی علمی رسید. چنانکه از بعضی روایات برمی‌آید، خوض و دقت بسیار در فتاوی و احکام خود داشت (نک: درجینی، ۷۹/۱؛ بارونی، ۴۳). نفاث ظاهراً براثر فشارهای دستگاه حکومتی به بغداد رفت و به تنها نسخه‌ای که از «دیوان» (مجموعهٔ احادیث) جابربن زید در کتابخانهٔ خلیفه باقی مانده بود، دست یافت و از آن نسخه برداشته با خود به مغرب برد (درجینی، ۸۰/۱ـ۸۲؛ بارونی، همانجا).

فرقهٔ نفاثیه از جانب اباضیان نفوسه با اقبال تمام رو به رو شد و فرج بن نصر در ۱۹۰ ق / ۸۰۶ م در مغرب برضدّ امام افلح بن عبدالوهاب سر به شورش برداشت (طعیمه، ۵۵) و علت مهم مخالفتش با امامت رستمی، موروثی شدن امامت و حذف عامل شورا در انتخاب امام بود (همو، ۵۶). نفاث افلح را ملامت می‌کرد که خواستار قدرت برای مقاصد خود است، دستگاهی چون دربار سلاطین برای خود ساخته، لباس ابریشمین می‌پوشد، از پرداختن به جهاد علیه عباسیان کوتاهی می‌کند (اشتروتمان، 274) و عمال و جاسوسانی برای اخذ مالیات شرعی به کار می‌گیرد (بارونی، ۴۲). وی نظرات تازه‌ای هم در مسائل اعتقادی و به خصوص در فقه آورده بود (نک: درجینی، ۷۹/۱)؛ مثلاً خطبه را در نماز جمعه بدعت می‌دانست (بارونی، ۴۲). از عقاید کلامی جالب توجه و مهم نفاثیه یکی این بود که خداوند را همان «دهر» می‌دانستند و می‌گفتند که شرح این عقیده را در کتاب خود به نام «دفتر» آورده‌اند، کتابی که کاملاً مجهول است (طعیمه، ۵۸ـ۵۹).

نُکّات: این هم نام دیگری است برای فرقه نکّار به سبب گسستن پیوندشان از بیعت (درجینی، ۵۱/۱؛ نک: نکّار، در همین مقاله).

نُکّار: درجینی می‌گوید که اینان همان عمریه، شغبیه، ملحده و نکاث بوده‌اند (۴۷/۱، ۴۸ ـ۵۱). پیدایش فرقهٔ نکاربدین شرح بود که پس از امام عبدالرحمن رستمی، اباضیه با پسرش عبدالوهاب بیعت کردند، لیکن میان قوم اختلاف افتاد و گروهی این بیعت را نادرست دانستند و دلیلشان آن بود که در میان ایشان کسانی عالم‌تر از عبدالوهاب بوده‌اند. رهبر معترضین یزید بن فندین بود که با یارانش در میان مردم به تبلیغ برخاسته و هواداران بسیار یافته بود، تا جایی که ابن فندین بر عبدالوهاب خروج کرد. پس اینان نامه‌هایی به علما و فقهای خود در شرق نوشتند و از ربیع بن حبیب و دیگران استفتاء کردند. تنها فقیهی مصری (طعیمه، ۵۲: لیبیایی) به نام شعیب به نفع ابن فندین فتوا داد و خود به تاهرت رفت. ابن فندین به یاری او علم طغیان برافراشت. در جنگی که روی داد، امام عبدالوهاب پیروز و ابن‌فندین کشته شد. شعیب هم به مصر بازگشت (درجینی، ۴۹/۱ ـ ۵۱، ۵۴؛ بارونی، ۳۸ـ۳۹؛ طعیمه، ۵۰ ـ۵۲) یا به طرابلس گریخت و به دشمنی با عبدالوهاب ادامه داد. ربیع بن حبیب از او برائت جست و گفت عبدالوهاب امام ما و امام مسلمین است (درجینی، ۵۵/۱).

پایه و اساس عقیدهٔ نکار دو رأی بود: یکی آنکه با وجود افضل امامت مفضول صحیح نیست و اگر کسی افضل بر امام پیدا شود، باید امام خلع گردد؛ دیگر اینکه امامت با حفظ شروطی که در موقع بیعت با امام قرار داده شده، صحیح است (شرط امامت عبدالوهاب مشاورت و تأیید جماعتی از مشاوران بوده است)، اگر امام بعداً با این شروط مخالفت کند، امامت او باطل است (درجینی، ۴۸/۱؛ طعیمه، ۵۲؛ اشتروتمان، 265). ربیع هر دو رأی را رد کرد و گفت که حتی با وجود افضل امامت مفضول صحیح است و حفظ شروط بر امام واجب نیست (درجینی، ۴۹/۱ ـ ۵۰؛ طعیمه، ۵۱).

از جمله عقاید نکّار که آنها را از سایر اباضیه جدا می‌کرد (بجز دو اصل بنیادی مذکور)،می‌توان اینها را برشمرد: امامت امری واجب و حتمی نیست؛ پشت سر امام جائر نمی‌توان نمازجمعه گزارد؛ گرفتن عطایای شاهان مجاز نیست؛ اسماء خداوند مخلوقند؛ از «ولایت» می‌توان به«وقوف» رفت؛ خداوند به‌نوافل امر نکرده است؛ حرام مجهول حرام است؛ نوشیدن شراب به‌تقیه مجاز است (طعیمه، ۵۲ ـ ۵۴) و عذاب قبر صحیح نیست (جیطالی، ۵۲۶/۳).

فرقه نکار با سرکوب شدن به‌دست امام عبدالوهاب ریشه‌کن نشد و پیروان آن دست کم تا یک قرن بعد باقی بودند. کسانی همچون عبدالله ابن یزید فزاری (از علمای قرن ۳ ق / ۹ م) و ابویزید مخلد بن کیداد یفرنی (معاصر دولت فاطمیان) از مشاهیر و برجستگان فرقه نکّارند (طعیمه، ۵۲). بارونی عبدالله بن یزید را عبدالله بن یزید المِستاوی می‌خواند و مستاوه را پیروان او می‌داند (ص ۵۴)، و بنابراین مستاوه را باید دنباله و ادامهٔ فرقهٔ نکاریه شمرد. پیروان این فرقه در عمان نیز بسیار بوده‌اند (لویکی، «اباضیان...»، 15).

واقفه یا واقفیه: (نک: ابراهیمیه، در همین مقاله).

وَهّابیه: (نک: وهبیه، در همین مقاله).

وَهْبیه: این فرقه از گروههای اصلی مذهب اباضی است و بخش عمدهٔ اباضیان به‌این شاخه تعلق دارند. عنوان وهبیه به‌زمان امامت عبدالوهاب باز می‌گردد که چندین گروه با او به‌مخالفت برخاسته، علم طغیان برافراشتند. این گروهها همه در مقابل اکثریت اباضیان که به‌امام خود وفادار مانده بودند، قرار گرفتند و جمهور اباضیه به‌نام امام خود، وهبی یا وهابی نامیده شدند (نک: بارونی، ۳۹؛ طعیمه، ۵۱). اگرچه اسموگورزوسکی می‌گوید که عنوان وهبی از نام عبدالله بن وهب گرفته شده (ص 263) که در آن جای تأمل است.

یزیدیه: اینان پیروان یزید بن اُنَیْسه یا یزیدبن ابی انیسه بودند

(اشعری، ۱۷۰/۱؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۶۷؛ شهرستانی، ۲۴۸/۱). این فرقه با اینکه وابسته به اباضیه شمرده شده‌اند، عقایدشان از آن مذهب دور است.

یزیدیه خود را از یاران محکّمهٔ نخستین می‌دانستند و از همهٔ خوارج پس از ایشان تبری می‌جستند، اما فقط به‌همراهی با اباضیان اقرار داشتند (اشعری، ۱۷۰/۱ ـ ۱۷۱؛ شهرستانی، همانجا). اینان هر گناهی را، چه صغیره چه کبیره، شرک می‌دانستند و می‌گفتند که هر کس حدّ بر او واجب شود، کافر و مشرک است (همو، ۲۴۹/۱). یزید کسی از اهل کتاب را که به‌رسالت حضرت محمد (ص) شهادت دهد، حتی اگر به‌دین او در نیاید، دوست خود می‌خواند (اشعری، بغدادی، همانجاها؛ همو، *الملل*، ۷۸؛ شهرستانی، ۲۴۹؛ ابن حزم، ۱۸۸/۴). نظر غریب دیگری که به‌یزیدیه نسبت داده‌اند، این است که به‌اعتقاد ایشان خداوند رسولی از عجم خواهد فرستاد و کتابی بر او نازل خواهد کرد و او شریعت محمد (ص) را ترک گفته شریعت جدیدی خواهد آورد؛ و می‌گفتند که این پیامبر از صابئین است (اشعری، شهرستانی، بغدادی، همانجاها؛ اسفراینی، ۱۴۰).

به‌گفته‌ی اشعری (همانجا) از اباضیه بعضی در کار یزیدیه توقف کردند و برخی دیگر خود را از آنان بری دانستند، ولی چنین به‌نظر می‌رسد که کلاً از آنها برائت جسته و حتی حکم به‌کفر و شرکشان داده باشند، چنانکه ابن حزم (۱۸۹/۴) بدین نکته اشارت دارد.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، محمد بن ابراهیم، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ همو، کتاب *الضعفاء والمتروکین*، به‌کوشش عبدالله القاضی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، کتاب *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ـ ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸ ـ ۱۹۷۹ م، ج ۴، ۵؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ همو، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن حوقل، ابوالقاسم، کتاب *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش مفید محمد قمیحة، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن الفراء، محمد بن الحسین، *المعتمد فی اصول الدین*، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون‌الاخبار*، به‌کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، به‌تحقیق علی السباعی، قاهره ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیاء*، مصر، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ اسفراینی، طاهربن محمد، *التبصیر فی الدین*، به‌کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات‌الاسلامیین*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بارونی، ابوالربیع سلیمان، *مختصر تاریخ الاباضیه*، تونس، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ بخاری، اسماعیل بن ابراهیم، *التاریخ الکبیر*، به‌کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد زاهد ابن‌حسن کوثری، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ همو، *الملل والنحل*، به‌کوشش البیر نصیری نادر، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به‌کوشش حسن السندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ جرجانی، سید ابوالحسن الحسینی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ جیطالی، اسماعیل بن موسی، *قناطر الخیرات*، عمان، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ حمیری، ابوسعید بن نشوان، *الحورالعین*، به‌کوشش کمال مصطفی، تهران، ۱۹۷۲ م؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ درجینی، ابوالعباس، احمد بن سعید، کتاب *طبقات المشایخ بالمغرب*، به‌کوشش ابراهیم طلّای، قسنطینة (الجزائر)، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ دروزه، محمد عزت، *العرب والعروبة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ دینوری، احمد بن داوود، *اخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به‌کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، مطبعة الازهر؛ طبری، *تاریخ*، به‌کوشش ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۹۷۱ م، ج ۵، ۱۹۶۶ م، ج ۷؛ طعیمه، صابر، *الاباضیة عقیدة و مذهباً*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ عجلی، احمد بن عبدالله بن صالح، *تاریخ الثقات*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ فخر رازی، محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین*، قاهره، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۸ م؛ قرآن مجید؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، بیروت، مکتبة المعارف؛ مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ معمر، علی یحیی، *الاباضیة فی موکب التاریخ*، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م، *موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی*، قاهره، ۱۳۸۶ ـ ۱۳۸۹ ق، ج ۱ ـ ۴؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Americana, 1983; *Britannica*, 1973 - 1974; EI[2]; GSE; Lewicki, Tadeusz, «Le Sahara oriental et septentrional dans le haut moyen âge. VIII[e] - XII[e] siècle», *Etudes Maghrébines et Soudanaises*,vol. II, Varsovie, 1983, Editions Scientifiques de Pologne; Ibid, «Les Ibāḍites dans L'Arabie du sud au moyen âge», *Folia Orientalia*, Kraków, 1959, Vol. I, Fascicule 1; Ibid «Une croyance des Ibāḍites nord - Africains sur la fin du monde: le Pays de Ǧoġraf», *V[e] Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, Actes*, 1970; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Centeral Arabia*, Calcutta, 1915; Lunde, Paul, «Oman: a History», *Aramco World Magazine*, May, June, 1983; Smith, Percy, «The Ibadhites», MW, 1922, Vol. 12; Smogorzewski, Zygmunt, «Un poème abāḍite», RO, Lwów, 1925; Strothmann, Von R., «Berber und Ibāḍiten», *Islam*, 17, 1928 ; Vaglieri, Laura Veccia, «L'Imāmato ibāḍita dell Omān», *Annali*, Nuova Serie, Vol. III, Napoli, 1949.

مسعود جلالی مقدم

آباظه، عزیزبن محمد بن عثمان (۱۳۱۶ ـ ۱۳۹۳ ق/ ۱۸۹۸ ـ ۱۹۷۳ م)، نمایشنامه‌نویس، شاعر، ادیب و حقوقدان مصری. وی در «الرّبع مایة» واقع در الشرقیة زاده شد و در ۱۹۲۳ م (۱۳۴۱ ق) تحصیلات خود را در رشتهٔ حقوق به پایان رسانید و چندی به وکالت پرداخت. آنگاه دادستان و سپس قاضی شد. در ۱۹۲۹ م (۱۳۴۸ ق) به عضویت مجلس نمایندگان مصر درآمد، در دستگاه اجرایی نیز مناصبی به عهده گرفت، در ۱۹۴۱ م (۱۳۶۰ ق) فرماندار نظامی منطقهٔ کانال سوئز، سپس فرماندار پُرت سعید و در ۱۹۴۷ م (۱۳۶۶ ق) فرماندار اَسیوط شد. پس از چندی به عضویت مجلس سنا درآمد و در ۱۹۵۹ م (۱۳۷۹ ق) به عضویت فرهنگستان زبان عربی قاهره و فرهنگستان علمی عراق تعیین شد. سرانجام در قاهره درگذشت (زرکلی، ۲۳۲/۴).

اباظه با نمایشنامهٔ منظوم *قیس و لُبنیٰ* در میان شعرای طراز اول عرب جای گرفت (عقاد، ۲۹۵). این نمایشنامه که ظاهراً به تشویق احمد شوقی نوشته شد، سرشار از احساسات لطیف و عاشقانه است (اباظه، عفاف، ۱۸ ـ ۲۰). تمام نمایشنامه‌های اباظه از *قیس و لبنی* گرفته تا *قیصر* که آخرین آنهاست، گویای مهارت او در نمایشنامه‌نویسی است (عقاد، همانجا). اباظه پس از *قیس و لبنی* منظومهٔ «دیک الجن» را سرود که بعدها مفقود گردید و تنها چند بیتی از آن را عفاف اباظه آورده است (ص ۴۰). وی با این آثار توانست پس

از احمد شوقی که پیشگام نمایشنامه‌نویسی در جهان عرب بود، از صدرنشینان این فن شود، اما هرگز نتوانست از نفوذ و تأثیر سلف خود رهایی یابد. عفاف اباظه گوید: «پدرم اشعار شوقی را می‌خواند و از ما می‌خواست که آنها را تکرار و حفظ کنیم» (همو، ۱۱). در ۱۹۴۲ م همسر اباظه درگذشت و در سوگ هموست که دیوان *أنات حائرة* را تدوین و منتشر ساخت (همو، ۲۳). اباظه در نمایشنامه‌هایی چون *شجرة الدّر* از فرهنگ بومی مصر و در نمایشنامه‌هایی مانند *قَیس و لُبنی*، *العباسة*، از فرهنگ کهن عربی الهام گرفته است (ضیف، ۸۲). ده نمایشنامه‌ای که او نوشته، همه بارها به چاپ رسیده است. تا ۱۹۷۴ م تنها ۶ نمایشنامه از وی به روی صحنه آمد (احمد، مقدمهٔ *تسابیح*) که از این میان نمایشنامهٔ *الناصر* به کارگردانی زکی طُلیمات در ۱۹۴۸ م اجرا شد و نمایشنامه‌های شجرة الدّر نوشته شده در ۱۹۵۰ م، غروب *الاندلس* نوشته شده در ۱۹۵۲م و شهریار نوشته شده در ۱۹۵۵ م را فتوح نشاطی کارگردانی کرد (اباظه، عفاف، ۶۰).

در ۱۹۶۳ م اباظه به خاطر نمایشنامه‌هایش جایزهٔ دولتی را به دست آورد و در یک سخنرانی که به همین مناسبت، در برابر برخی از نویسندگان ایراد کرد، به دفاع از زبان قرآن پرداخت (اباظه، عفاف، ۶۲). اباظه در شعر غنایی نیز چیره‌دست بود و در جشنواره‌های شعر که در خاور و باختر عربی برپا می‌شد، و نیز در محافل و گردهماییهای فرهنگستان زبان عربی قاهره دهها قصیده انشاد کرد (احمد، همانجا)، اما گویی اباظه بیش‌تر به نمایشنامه‌های خویش دلبستگی داشت و به اشعاری که در مناسبات رسمی و غیر رسمی سروده بود، کم اعتنا بود با اینهمه دوستش انور احمد با موافقت شاعر، به گردآوری اشعار او پرداخت، و به گفتهٔ وی در مقدمهٔ جلد اول، مجموعهٔ این آثار به ۵ مجلد بالغ می‌شود (همانجا). جلد اول این آثار فقط شامل ۳۴ قصیدهٔ رمانتیک و تَغزلی است. برخی از آثار منتشر شدهٔ او از این قرار است: *انات حائرة*، قاهره، ۱۹۴۳ م، که طه حسین مقدمه‌ای بر آن نوشته است؛ *قَیس و لُبنی*، قاهره، دارالمعارف؛ *العباسة*، قاهره، دارالمعارف، که اجرای این نمایشنامه در اپرای قاهره عنوان پاشایی را برای اباظه به ارمغان آورد (نک: اباظه، عفاف، ۳۸)؛ *شجرة الدّر*، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ *اوراق الخریف*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ *شهریار*، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ *غروب الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ *عبدالرحمن الناصر*، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ *قافلة النور*، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ *زهرة*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ *قیصر*، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ *من اشراقات السیرة الزکیة*، قاهره، ۱۹۷۲ م. اباظه این منظومه را که شامل سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) است به پیشنهاد عبدالحمید جودة السحّار، رمان نویس مصری (د ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م) و به عنوان متن منظوم یک فیلم سینمایی نوشت (نک: اباظه، عفاف، ۶۶). این اثر آخرین نوشتهٔ اوست که اندکی پیش از مرگ از نوشتن آن فراغت یافت (زرکلی ۲۳۲/۴).

مآخذ: اباظه، عزیز، *تسابیح قلب*، به کوشش انور احمد، بیروت، ۱۹۷۴م؛ اباظة، عفاف عزیز، *ابی عزیز اباظة*، قاهره، ۱۹۷۴م، *دلیل الکتاب المصری*، قاهره، ۱۹۷۳م، صص ۱۳۲، ۴۱۰، ۴۱۸، ۴۳۰، ۴۴۴؛ احمد، انور، مقدمهٔ *تسابیح قلب* (نک: اباظه، عزیز، در مآخذ همین مقاله)؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴؛ ضیف، شوقی، *الادب العربی المعاصر فی مصر*، قاهره، دارالمعارف؛ عقاد، عباس محمود، «الاستاذ عزیز اباظة»، *مجلة اللغة العربیة*، شم ۱۴، قاهره، ۱۹۶۲م.

حیدر بوذرجمهر

آباقاخان، یا آبَقاخان و بنابر نوشتهٔ مورخان عرب زبان «ابغا»، دومین ایلخان از ایلخانان مغول حاکم بر ایران و بزرگ‌ترین پسر هولاگوخان. او در ۲۸ ارام آی یوندئیل (ماه اول از سال سگ به تقویم ترکی مغولی) مطابق با جمادی‌الاول ۶۳۱ ق/ فوریه ۱۲۳۴م متولد شد و روز جمعه پنجم شون آی (ماه سیزدهم یا ماه کبیسه از ماههای مغولی) هوکارئیل (سال گاو) مطابق ۳ رمضان ۶۶۳ ق/ ۱۹ ژوئن ۱۲۶۵م به سلطنت رسید (رشیدالدین، ۹۵/۳).

اباقا به هنگام وفات هولاگو (۱۹ ربیع‌الآخر ۶۶۳ ق/۸ فوریه ۱۲۶۵م) در مازندران بود. وفات هولاگو در کنار آب جغاتو (زرینه رود) در نزدیکی مراغه اتفاق افتاد و امرا بی‌درنگ به رسم مغول راهها را بستند تا کسی نقل و انتقال نکند و کس به دنبال اباقا که پسر بزرگ‌تر بود فرستادند و ارغون آقا را که مدبّر کارهای او بود نیز طلب کردند. یوشموت (یُشْموت) پسر دوم هولاگو از جانب پدر حاکم دربند و اران بود و به همین جهت زودتر از اباقا یعنی ۸ روز پس از مرگ پدر خود را به مراغه رسانید و چون از مشاهدهٔ اوضاع دریافت که همهٔ امرا میل به سلطنت اباقا دارند، پس از دو روز بازگشت.

اباقا در ۱۹ جمادی‌الاول ۶۶۳ ق/ ۹ مارس ۱۲۶۵م به اردو رسید و امرای بزرگ به استقبالش رفتند. ایلکانویان و امرای دیگر مخصوصاً سکتونویان و سونجاق (سوغنجاق) آقا بیش از همه به ولایت عهد و جانشینی اباقا گواهی دادند. اباقا مطابق رسم مغول در این گونه موارد امتناع می‌کرد و می‌گفت بی‌اجازهٔ قوبیلای قاآن (خان بزرگ) چگونه می‌توان بر تخت نشست. سرانجام پس از اصرار شاهزادگان و امرا چنانکه مذکور شد در ۳ رمضان ۶۶۳ ق/ ۱۹ ژوئن ۱۲۶۵م به طالعی که خواجه نصیرالدین طوسی اختیار کرده بود، در کنار چغان ناوور (دریاچه سفید) واقع در فراهان بر تخت نشست و همهٔ مراسمی که مغول در موقع تاجگذاری بر پای می‌دارند، دربارهٔ او نیز به عمل آمد و رسماً به ایلخانی و جانشینی هولاگو برگزیده شد، اما برای رعایت ادب و احترام تا وصول ایلچیان خان بزرگ قوبیلای و اعلام یرلیغ (فرمان) او به جای تخت بر صندلی می‌نشست (همو، ۱۰۰/۳ - ۱۰۲) و چون ایلچیان قاآن یا خان بزرگ در ۶۶۹ ق/ ۱۲۷۰م برای اعلام و تأیید سلطنت او رسیدند، اباقاخان بار دیگر روز چهارشنبه ۱۰ ربیع‌الآخر همان سال (۲۶ نوامبر ۱۲۷۰م) در موضع جغاتو تاجگذاری کرد و بر تخت نشست.

تعیین امرا و حکام: اباقا پس از جلوس، برادر خود یشموت را با لشکری تمام به جانب دربند و شروان و مغان، و برادر دیگرش تبشین (توبسین) را با لشکری دیگر به جانب مشرق فرستاد و مازندران و

خراسان را تا کنار جیحون به او داد و توقو (طوغو) بیتکچی را با توداون (تداون، تتاون) به روم (آسیای صغیر) گسیل کرد و دوربای نویان را به دیار بکر و دیار ربیعه فرستاد و گرجستان را به شیرامون پسرجورمـاغون سپرد و اینجوها (املاک خاصه) را به التاجو آقا، و بغداد و فارس را به سونجاق (سوغنجاق) آقا داد و ارغون آقا را که مُقاطع ممالک بود (یعنی امور مالی همه به دست او بود) به همان شغل خود مقرّر داشت و وزارت را به قرار زمان هولاگو به شمس‌الدین صاحب دیوان محمد جوینی سپرد. عطاملک جوینی، برادر شمس‌الدین صاحب دیوان را به نیابت سونجاق آقا به حکومت بغداد و عراق منصوب ساخت و وزارت خراسان را به خواجه عزّالدّین طاهر و پس از او به پسرش وجیه‌الدین مفوضّ گردانید. ولایت فارس و حکومت آن به عهده اتابکان بود و شمس‌الدین تازیگوی مأمور مالیات آنجا بود. کرمان را به تُرکان خاتون سپرد و تبریز را به ملک صدرالدین و دیار بکر را به جلال‌الدین طریر و ملک رضیّ‌الدین بابا، و اصفهان را با بیش‌تر ولایات عراق عجم به خواجه بهاءالدّین محمّد پسر شمس‌الدین صاحب دیوان داد. حکومت سیستان و نیمروز در دست ملک شمس‌الدین کرت بود و اگرچه گرجستان را به شیرامون داده بود، اما حکومت آنجا در دست حکّام محلّی گرجی و در آن زمان در دست داوود و پسرش صادون یا سودون بود. قرارگاه تابستانی او در الاطاغ (الاطاغ آذربایجان، تخت سلیمانی کنونی) و سیاه کوه، و قرارگاه زمستانی او ارّان و بغداد بود (همو، ۱۰۲/۳ـ۱۰۳).

سیاست خارجی: مصاف در سه جبهه:

۱. روابط با اردوی زرّین (خانهای دشت قبچاق): از زمان هولاگو دولت ایلخان دو رقیب و دشمن سرسخت در شمال و مغرب پیدا کرده بود: اردوی زرین در شمال و دولت ممالیک مصر در مغرب که قدرت خود را تا شام و سوریّه بسط داده بود و در برابر هجوم مغول به سوی شام همچون سدّی استوار بود و از برآورده شدن آرزوی ایلخانان یعنی تصرف شام و سوریه و مصر جلوگیری می‌کرد، اما دولت خانانِ دشت قبچاق در برابر ایلخانان حالت تهاجمی داشتند، زیرا دربند و ارّان و آذربایجان را حق خود می‌پنداشتند و می‌گفتند چنگیز در تقسیم امپراطوری مغول میان پسران خود این قسمت را به جوجی و فرزندان او داده است. به همین جهت و نیز از آن رو که بسیاری از ایشان به اسلام گرویده بودند به بهانهٔ آنکه می‌خواهند انتقام برانداختن خلافت عباسی را از ایلخانان بگیرند در مواقع فرصت به دربند و ارّان و حتی آذربایجان حمله می‌کردند. این عمل در سرتاسر حکومت ایلخانی در ایران و تا مدتی پس از آن ادامه یافت، اما نتیجه‌ای نداد.

جنگ میان هولاگو و بَرکه (بَرکای)، خان مسلمان دشت قبچاق، به شکست هولاگو انجامید و او از این شکست پریشان خاطر و ناراحت شد و در تدارک جبران آن بود (رشیدالدین، ۸۹/۳). پس از مرگ هولاگو در ۶۶۳ ق نوقای فرمانده قوای بَرکه در حمله به دربند و ارّان مصمم گردید و چون اباقا از این امر مطلع شد برادر خود شاهزاده یشموت را به دفع او نامزد ساخت. یشموت در ۶۶۳ ق/ ۱۹ ژوئیه ۱۲۶۵م مطابق با ۴ آلتینج آی‌هوکارئیل (ماه ششم از سال گاو) عازم جنگ با نوقای گردید (همو، ۱۰۴/۳) و در ۲۰ صفر ۶۶۴ ق/ اول دسامبر ۱۲۶۵ در کنار آق‌سو که مغولان آن را چغان موران می‌خواندند جنگ در گرفت. در این جنگ تیری به چشم نوقای خورد و لشکر او منهزم شد. در این میان برکه با ۳۰۰٬۰۰۰ سوار به یاری نوقای شتافت و اباقا نیز روی به سوی او نهاد، اما در این سوی رود کُرْ متوقف گردید و دستور داد تا پلها را بریدند. برکه پس از ۱۴ روز اقامت در آن سوی رود نتوانست از آب بگذرد و عازم تفلیس شد تا شاید در آنجا گذرگاهی از رود کُر پیدا کند، ولی در راه بیمار شد و درگذشت. جنازهٔ او را به شهر سرای بردند و در آنجا به خاک سپردند و لشکریان او پراکنده شدند. اباقا در همان سال بفرمود تا در کنار رود کُر از «دالان ناوور» تا «گردمان» سیبه (دیوار و مانع) بستند و خندقی ژرف کندند و جمعی از سپاهیان را به محافظت آن گماشت (همانجا).

دالان ناوور در مغولی به معنی «۷۰ دریاچه» است و مراد از آن ظاهراً «بحیرهٔ شمکور» است که به گفتهٔ حمدالله مستوفی (ص ۲۱۸) یک شعبه از رود کر به این دریاچه می‌ریزد. مراد از «گردمان» نیز دشت گردمان چای است. گردمان چای در مشرق گوگ چای به رودخانه کُرْ می‌ریزد (مینورسکی، 407) و بنابراین ظاهراً اباقاخان آن قسمت از کُرْ را که میان ملتقای رود گردمان و مصب آن به دریاچهٔ شمکور بوده دیوار بسته بوده است. چون اباقا از کار دربند فارغ شد، شهزاده منکو تیمور را با سماغر نویان و اولجای خاتون آنجا رها کرد و در زمستان ۶۶۵ ق/ ۱۲۶۷م عزم خراسان کرد و زمستان را در مازندران و گرگان گذرانید (رشیدالدین، ۱۰۴/۳).

مورخان عرب جنگ میان اباقا و برکه را با مرگِ برکه پایان یافته نمی‌دانند، بلکه می‌گویند این خصومت و نزاع میان اباقا و جانشین برکه، منکو تیمور پسر طغان پسر باتو، نیز ادامه یافت. رمزی به نقل از عینی در حوادث سال ۶۶۶ ق/ ۱۲۶۸م می‌گوید که الملک الظاهر (بَیْبرس، رکن‌الدین بندسپیدقـدار سلطان مصر) نامه‌ای به منکو تیمور در تسلیت مرگ برکه و تهنیت سلطنت خود او نوشت و او را به جنگ با اباقا برانگیخت. پس از آن میان اباقا و منکو تیمور جنگهای زیادی واقع شد و اباقا وی را شکست داد و غنیمت فراوانی از او گرفت (۴۵۶/۲). نظیر همین مطلب را رمزی از ذهبی در حوادث سال ۶۶۵ ق نقل می‌کند و بنای سیبه را در کنار رود کر به زمان منکو تیمور نسبت می‌دهد. وصّاف هم مانند مؤلفان عرب از جنگ میان اباقا و منکو تیمور خبر می‌دهد و می‌گوید: بعد از درگذشت برکه اغول، پسرش منکوتیمور (این نسب اشتباه است) قائم مقام گشت... و میان ایشان چندبار نبرد اتفاق افتاد و یک بار هنگامی که ۳۰٬۰۰۰ تن از سواران اباقاخان از روی کر می‌گذشتند، یخ در هم شکست و همگی غرق شدند. بعد از آن چون اباقاخان را کثرت لشکر و جسارت ایشان معلوم شد، از این سوی دربند دیواری کشید که آن را سیبا گویند و به جهت آن مداخلهٔ لشکر

قبچاق متعذر گردید (وصّاف، ۱(۱)/۵۱). رشیدالدین (۸۹/۳) داستان گذشتن سپاه اباقا از روی یخ و شکستن آن را در ربیع‌الاول ۶۶۱ و به زمان جنگ هولاگو با برکه مربوط می‌داند و نام این رودخانه را ترک می‌گوید و ظاهراً همین درست است و وصّاف وقایع زمان هولاگو را با وقایع زمان سلطنت اباقا اشتباه کرده است.

۲. جنگ در مشرق: پس از مرگ منکوقاآن، خان بزرگ مغول، در محرم ۶۵۰ ق/ژانویه و فوریه ۱۲۵۷م، میان نوادگان و شاهزادگان چنگیزی در سرتاسر امپراتوری وسیع چنگیزخان اختلاف افتاد که تفصیل آن در کتب تاریخ مغول،مانند *جامع التواریخ* و *تاریخ وصاف* مذکور است. اولاد جغاتای که در ماوراءالنهر سکونت داشتند،سهم خود را از امپراتوری بزرگ چنگیزخان در مقایسه با سهم اولاد اوگتای و تولی و جوجی ناچیز دانستند. بَراق نبیرهٔ جغاتای (یعنی پسر بیسوتوا پسر مواتوکان پسر جغاتای، قس: رشیدالدین، بلوشه، ۱۶۸) پس از آنکه در اوایل ۶۶۳ ق/ ۱۲۶۴م در اوزگند برتخت نشست با قایدو (قَیدو) پسر قاشی یا غازی پسر اوگتای که در مغولستان بود به مخالفت برخاست و سرانجام شکست خورد و چون می‌خواست شهرهای ماورالنهر را غارت کند،قایدو و قبچاق و برکاجار (از اردوی زرین) صلاح در آن دیدند که با او از درِ آشتی در آیند و سهم او را از میراث چنگیزخان معین سازند. در بهار ۶۶۷ ق/ ۱۲۶۹م شاهزادگان مغول در تلاس و کنجک گرد آمدند و قرار بر آن نهادند که دو سوم ماوراءالنهر را به بَراق بدهند، امّا براق بعدها به این قسمت راضی نشد و درصدد بر آمد که به متصرفات اباقاخان در ایران بتازد و در نهان پیامی به عموزادهٔ خود نکودار که در آذربایجان نزد اباقاخان به سر می‌برد فرستاد و او را از قصد خود آگاه کرد. نکودار خواست تا برای پیوستن به بَراق از راه شمال دریای خزر به ماوراءالنهر رود، امّا اباقا از قصد او آگاه شد و لشکری برای گرفتن او فرستاد. پس از جنگی که در گرفت،نکودار شکست خورد و به داوود، پادشاه گرجستان پناهنده شد، اما داوود به او پیغام فرستاد که از گرجستان بیرون رود،زیرا گرجستان در حقیقت از ممالک تابع ایلخان ایران بود. نکودار به ناچار در ربیع‌الاول ۶۶۸ ق/ اکتبر و نوامبر ۱۲۶۹م با زن و فرزند نزد اباقا رفت و اباقا او را بخشود، اما ۶ تن از امیرانِ او را به یاسا رسانید و خود او را در یکی از جزایر دریاچهٔ اورمیه زندانی ساخت تا آنکه پس از شکست براق آزادش کرد (وصّاف، ۱(۱)/۶۷ ـ ۶۹، ۷۱ـ۷۲). براق و قایدو در زمستان ۶۶۵ ق/ ۱۲۶۷م ــ به گفتهٔ وصّاف در اواخر ۶۶۶ ق/۱۲۶۸م ــ مسعودبیک پسر محمود یَلواج را در ظاهر برای تصفیهٔ حساب اینجوهای (املاک خاصهٔ) ایشان و در باطن برای جاسوسی و اطلاع از اوضاع داخلی قلمرو اباقاخان نزد او فرستادند. مسعود بیک برای رعایت احتیاط بر سر راه خود در هر منزل دو سر اسب با معتمدی گماشته بود. چون آوازهٔ وصول او به ایران رسید، خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان به استقبال او شتافت، ولی مسعود بیک به او اعتنایی نکرد و در حضور اباقا بالا دست همهٔ امیران، بجز ایلکانویان، نشست. اباقاخان دستور داد که صورت حسابی را که او می‌خواست در یک هفته تمام کنند و به او بدهند. اما مسعودبیک تعجیل داشت و اجازهٔ بازگشت خواست. یک روز پس از بازگشت او خبر آمد که سپاهیان بَراق در کنار جیحون دیده شده‌اند و اباقا دریافت که مسعودبیک برای جاسوسی آمده بوده است و بی‌درنگ کس به دنبال او فرستاد، اما او که رعایت احتیاط کرده و در هر منزل دو اسب آماده نهاده بود، خود را به سرعت به آن سوی جیحون رسانید و فرستادگان اباقاخان نتوانستند به او برسند (وصّاف، ۱(۱)/۶۹ ـ ۷۰؛ رشیدالدّین، ۱۰۵/۳).

بنا بر گفتهٔ رشیدالدین (۱۱۳/۳ ـ ۱۱۵) اباقاخان در تابستان سال ۶۶۸ق عازم جنگ با براق گردید. براق نیز که به کنار جیحون آمده بود به قایدو پیغام فرستاد و از او یاری خواست. قایدو دو شاهزاده از نبیره‌های اوگتای‌قاآن را به نامهای قبچاق و جبات یا جبا به یاری او فرستاد، اما در نهان به ایشان سپرد که در پی بهانه‌ای برای بازگشت باشند. ملک شمس‌الدین کَرْت، امیر هرات نیز به ایشان پیوست. مقصودِ قایدو از سفارش مذکور آن بود که نمی‌خواست براق در جنگ با اباقاخان پیروز شود،بلکه می‌خواست با شکست او از شرّ تاخت و تازهای او در دشتهای ترکستان درامان باشد. پس از آنکه براق از جیحون گذشت، روزی در اردوی او و در حضور او میان یکی از امیران،بزرگش به نام جلایرتای با شاهزاده قبچاق مشاجره‌ای درگرفت. قبچاق که به دنبال بهانه می‌گشت با خشم از مجلس براق بیرون آمد و روی به ماوراءالنهر نهاد. براق عدّه‌ای را به دنبال او فرستاد، ولی قبچاق خود را به بیابان رسانید و دسترسی به او ممکن نشد. پس از آن جبات نیز از پیش براق بگریخت و ملک شمس‌الدین کرت نیز چون غارتگری و ستم‌پیشگی براق و سپاهیان او را دید به هرات بازگشت و در قلعه رفت و منتظر ماند تا ببیند اوضاع به کجا خواهد انجامید.

به گفتهٔ وصّاف (۱(۱)/۷۱) براق پس از گذشتن از جیحون در راه به هر کجا که رسید دست به غارت گشود و حتی شهر بخارا را نیز از این غارت درامان نگذاشت. پس از آنکه به خراسان رسید با لشکر شاهزاده تبشین، برادر اباقا، به نبرد پرداخت و او را منهزم ساخت. اباقا نیز به قول وصاف با پنج تومان لشکر (۵۰٬۰۰۰) روی به خراسان نهاد و برای آنکه براق را به حیله به دام اندازد، آوازهٔ مراجعت درانداخت و یکی از جاسوسان براق را که گرفته بود آزاد کرد تا این خبر دروغ را به براق ببرد. براق که از شنیدن این خبر خوشحال شده بود بی‌درنگ به راه افتاد و روی به هرات نهاد، ولی به دستور ملک شمس‌الدین کرت دروازهٔ هرات را به روی او نگشودند و او ناگزیر از آب هرات گذشت. در راه خیمه و خرگاه لشکریان اباقاخان را دید که خالی‌گذاشته ورفته بودند.پس دستور داد تا همه را غارت کردند و به راه افتادند. اما پس از دو فرسنگ به ناگاه دریافتند که لشکر اباقاخان آنجاست و ناگزیر در کنار هریوه رود فرود آمدند و آماده پیکار شدند. براق به جهت آماده نبودن اسبان چندان مستعدّ کارزار نبود و خود را

گرفتار دام بلا دید، ولی دو تن از امیران دلیر و جنگجوی او به نامهای جلایرتای و مرغاول او را دلداری دادند و به جنگ تشویق کردند. آنگاه جنگی هولناک درگرفت و در آن امیر مرغاول سردار نامی براق کشته شد و براق شکست خورد و بسیاری از سپاهیان او به قتل رسیدند و فقط خود او توانست با جمعی اندک از جیحون بگذرد، اما دچار سکته و فلج گردید و بدنش از کار افتاد. جنگ اباقا و براق در اول ذیحجه ۶۶۸ق / ۲۲ ژوئیه ۱۲۷۰ اتفاق افتاد (وصاف، ۱(۱)/۷۳، ۷۵).

۳. اباقا و هیتوم، پادشاه ارمنستان کوچک (کیلیکیه): در جنوب آسیای صغیر و در قسمت پایین رودهای جیحان و سیحان که به نام کیلیکیه یا قیلیقیا خوانده می‌شد از قرن چهارم هجری یا اوایل قرن ۱۰ میلادی مهاجرنشینی ارمنی تشکیل شد که بعدها وسعت یافت و نام ارمنستان صغیر به خود گرفت. بدین سان دولتی نیمه مستقل ارمنی به وجود آمد که ابتدا از حکومتهای مقتدر اسلامی مجاور حمایت می‌کرد، اما پس از وقوع جنگهای صلیبی و آمدن اروپائیان به فلسطین و سرزمینهای مقدس، این امیرنشین ارمنی به تدریج جانب مسیحیان را گرفت. پادشاه ارمنستان صغیر یا کیلیکیه در زمان هولاگو، هیتوم[1] اول یا هیتون بود که ابوالفداء (۳/۲) او را هیتوم‌بن قسطنطین بن باسیل می‌خواند (این نام در *مختصرالدول* ابن‌عبری، ۲۸۵، به صورت معرّب حاتم درآمده است). هیتوم معاصر اباقا نیز بود و با مسیحیان صلیبی و اباقا در برابر ممالیک مصر ایستاد و در حقیقت در مقابل الملک الظاهر بَیْبَرس متحد اباقا محسوب می‌شد.

الملک الظاهر که با صلیبیان نیز در جنگ بود و از مناسبات هیتوم با ایشان در خشم بود در ۶۶۴ق / ۱۲۶۶م سپاهی فراوان تحت فرماندهی ملک منصور صاحب حماة برای حمله به کیلیکیه فرستاد. مؤلف *مختصرالدّول* (ابن‌عبری، همانجا) می‌نویسد که مقصود او طلب طاعت و جزیه از هیتوم بود تا بتواند از بلاد او اسب و استر و گندم و جو و آهن بخرد. اما پادشاه ارمنستان از ترس مغول اجازهٔ چنین تجارتی را نمی‌داد. هیتوم پس از شنیدن حرکت سپاه مصر از بلاد خود خارج شد و به «روم» یعنی نزد سلاجقهٔ روم رفت تا از امیر مغول، توقوبیتکچی، که نایب اباقا در آنجا بود، یاری بخواهد (مؤلف *مختصرالدول* نام این امیر را «نفجی» نوشته است که مسلماً محرّف است)؛ اما امیر مغول به بهانهٔ نداشتن اجازه از اباقا از این یاری خودداری کرد. در ارمنستان یعنی کیلیکیه برادران و فرزندان و امرای هیتوم به دفاع پرداختند،اما شکست خوردند. یکی از پسران هیتوم به نام توروس کشته شد و پسر دیگرش به نام لئو یا لئون (لیفون) اسیر گردید. در این میان هیتوم با سپاهی از مغول و روم به سیس (پایتخت کیلیکیه) رسید، ولی این در حالی بود که مصریان آنجا را غارت و ویران کرده بودند.

در ۶۶۶ق / ۱۲۶۸م الملک الظّاهر، پادشاه مصر، با هیتوم صلح کرد به این شرط که الملک الظّاهر لئو پسر هیتوم را آزاد کند و هیتوم نیز از اباقا بخواهد که سنقر اشقر را که یکی از امرای نامدار مصر بود و در زمان هولاگو اسیر مغول شده بود آزاد کند و نیز بعضی از شهرها و قلاع کیلیکیه را به مصریان بدهد. هیتوم در ۶۶۸ق پیش اباقا رفت و به زاری از او درخواست کرد که سنقر اشقر را آزاد کند. هیتوم در بازگشت از پیش اباقا دختر خود را به معین‌الدین پروانه یکی از امیران بسیار بانفوذ سلجوقیان روم داد و در ۶۶۹ق سنقر اشقر را که از ایران آزاد شده بود، نزد الملک الظّاهر فرستاد و این یک نیز پسر او را آزاد ساخت (ابن‌عبری، ۲۸۶). به گفتهٔ ابوالفداء (۷/۲) هیتوم در ۶۶۹ق وفات یافت و پسرش لئون به جایش نشست. مؤلف *مختصرالدول* می‌نویسد که هیتوم برای تشکر از کمک به آزادی فرزندش نزد اباقا رفت و از سلطنت استعفا کرد و از او خواست تا پسرش به جای او به سلطنت گماشته شود (ابن‌عبری، همانجا).

روابط اباقاخان با مصریان: روابط ممالیک مصر با دولت ایلخانی مغول در ایران خصمانه بود. هولاگو و اباقا درصدد گسترش امپراتوری از سواحل فرات به سوی شام و فلسطین و مصر بودند و دولت ممالیک مصر به عنوان حامی اسلام، همچون سدّی در برابر این گسترش ایستاده و در مقابل مطامع مغول روش دفاعی در پیش گرفته بود. الملک‌الظّاهر بَیْبَرْس بُنْدُقدار پس از کشتن الملک المظفر قُطُز (قُتُز، قُدُز) در ذیقعده ۶۵۸ق / اکتبر ۱۲۶۰م به سلطنت رسید. الملک المظفر قطز همان بود که در ۶۵۸ق در عین‌الجالوت لشکر هولاگو را شکست سختی داده بود و هولاگو که از این شکست سخت اندوهناک بود،اندیشهٔ انتقام در سر می‌پرورد که عمرش وفا نکرد و درگذشت.

مقریزی (۱(۲)/۵۵۳) در حوادث سال ۶۶۴ق / ۱۲۶۶م می‌نویسد که در این سال فرستادگان ابغا (اباقا) با هدایا نزد الملک الظاهر بیبرس آمدند و طلب صلح کردند. ظاهراً آمدن فرستادگان اباقا نزد بیبرس برای اعلام جلوس و سلطنت اباقا بوده است، نه برای طلب صلح؛ زیرا اباقا همان سیاست توسعه‌طلبی هولاگو را دنبال می‌کرد و با دولت اسلامی مصر سرِ دشمنی داشت و به همین جهت با صلیبیون سواحل مدیترانه شرقی روابط خوبی داشت. در خصومت میان ایلخانان ایران و ممالیک مصر خانهای اردوی زرین یا دشت قبچاق به جهت رقابت با ایلخانان در ارّان و آذربایجان جانب مصریان را داشتند و اباقا که مسلمان نبود و طرفدار مسیحیان بود، متحد و دوست صلیبیان و شاهان ارمنستان کوچک یا کیلیکیه به شمار می‌رفت.

در ۵ جمادی‌الاول ۶۷۱ق / ۲۸ نوامبر ۱۲۷۲م به مصر خبر رسید که لشکریان اباقاخان در پای قلعهٔ بیره آمده و برای تصرف آن منجنیق‌ها نصب کرده (مقریزی، ۱(۲)/۶۰۶) و گذرگاههای فرات را گرفته‌اند. شهر بیره (بیره جیک امروز، واقع در جنوب ترکیه) درست در محلی واقع شده است که رودخانهٔ فرات از مجاری تنگ کوههای توروس بیرون می‌آید و قابل کشتی‌رانی می‌گردد. ملک ظاهر نخست عده‌ای از سپاهیان را از پیش فرستاد و خود در ۱۸ جمادی‌الاول همان

1. Hethum

سال به راه افتاد تا به کنار فرات رسید و مشاهده کرد که مغولها در کنار فرات ایستاده‌اند. پس قایقهایی را که با خود آورده بود، به آب انداخت و سپاهیان نیز به آب زدند و در حالی که عنان اسبها را گرفته بودند از باروی قایقها به جای نیزه استفاده کردند و در جنگ سختی که درگرفت مغولها را شکست دادند. ملک ظاهر وارد بیره گردید و به نایب بیره و مردم آن که در جنگ فداکاری کرده بودند، پاداش مالی داد و خود در سوم جمادی‌الآخر ۶۷۱ق / ۲۶ دسامبر ۱۲۷۲م با اسیران مغول وارد دمشق گردید (مقریزی، ۱(۲) / ۶۰۷).

در *تاریخ وصاف* محاصرهٔ بیره از سوی اباقا و آمدن ملک ظاهر بر کنار فرات جزو وقایع سال ۶۷۹ق آمده است و آن مسلماً اشتباه است. وصاف دربارهٔ جنگ بیره تفاصیلی دارد که در کتب تاریخ‌نویسان عرب نیامده است؛ از جمله آنکه می‌گوید ملک ظاهر برای عبور از فرات ۳۵٬۰۰۰ شتر به آب انداخت و لشکریان او از زیر شکم شتران به آن سوی فرات گذر کردند (وصاف، ۱(۱)/۸۸ ـ ۸۹).

روابط با سلجوقیان روم و داستان معین‌الدین‌پروانه: چنانکه اشاره شد، قسمت سلجوقی نشین آسیای صغیر،مانند گرجستان و فارس و کرمان با آنکه پادشاهانی از خود داشت از ایلخانان مغول اطاعت می‌کرد و اباقا پس از جلوس، دو تن از امرای بزرگ خود را با سپاهی برای نظارت و مراقبت در امر اطاعت سلجوقیان روم به آنجا فرستاده بود.

معین‌الدین سلیمان بن علی بن محمد دیلمی معروف به معین‌الدین پروانه از دولتمردان کاردان و کارآزموده و نیرنگساز دربار سلجوقیان روم بود. مقام او در دربار رکن الدّین قلیج ارسلان بن کیخسرو چنان بالا گرفت که رکن‌الدین از وی بیمناک گردید و قصد جان او کرد، اما معین‌الدین پروانه با امیران مغول که در دربار قلیج ارسلان بودند همداستان گردید و او را گرفت و با زِهِ کمان خفه کرد و پسرش غیاث‌الدین را که کودکی خردسال بود به‌جای‌او به سلطنت برنشاند (۶۶۶ ق / ۱۲۶۸م). پس از چندی میان پروانه و فخرالدّین علی وزیر خصومت افتاد و معین الدین او را گرفت و در ۶۷۰ ق در قلعهٔ عثمانجق حبس کرد، اما این خصومت پس از چندی به وساطت اباقاخان برطرف گردید.

در ۶۷۵ ق / ۱۲۷۶م پسر اباقاخان با خواهر سلطان غیاث‌الدین به نام سلجوقی خاتون ازدواج کرد و معین‌الدین پروانه با جمعی از بزرگان عروس را به آذربایجان نزد داماد بردند. در غیاب معین‌الدین یکی از امرا به نام امیر شرف الدین بن خطیر سر به عصیان نهاد و برادر خود ضیاءالدین بن خطیر را برای درخواست یاری نزد الملک الظاهر بیبرس به مصر فرستاد. همین واقعه است که در *جامع التواریخ* (رشید الدین، ۳/۱۴۳ ـ ۱۴۴) مذکور است و در آنجا چنین آمده است که در ۶۷۴ ق «ضیاءالدین پسرخطیر» و پسر پروانه (!) با صد کس از ولایت روم به جانب شام پیش بند قدار (الملک الظاهر) رفتند و او را بر عزم روم تحریض کردند. اینکه نویسندهٔ «*جامع التواریخ*» «پسر پروانه» (یعنی معین الدین) را نیز از جمله کسانی می‌داند که نزد بندقدار رفتند، اشتباه است، زیرا معین الدین پروانه در آن هنگام با وزیر و سلجوقی خاتون خواهر سلطان غیاث‌الدین به اردوی اباقاخان در آذربایجان رفته بودند و به تفصیلی که در تواریخ مسطور است از آن جمله در *تاریخ* ابن‌بی‌بی (صص ۶۶۲ به بعد) شرف الدین و ضیاءالدین پسران خطیر در غیاب ایشان سر به شورش برداشتند و ضیاءلدین با جمعی از امرا روی به مصر نهاد. پس پروانه یا پسر او چگونه می‌تواند بر ضد خود از مصریان کمک بخواهد؟ مقریزی که این واقعه را در شمار وقایع سال ۶۷۴ ق آورده است (۱ (۲) / ۶۲۱) سپس می‌افزاید که در ۶۷۵ ق به هنگامی که بیبرس از کرک به دمشق بازگشته بود، امرایی از روم که از پروانه (و به گفتهٔ او «برواناه») در خشم بودند، نزد او آمدند و از جمله این امیران حسام الدین بَیْنْجار رومی و پسرش بهادر و احمد بن بهادر با ۱۲ تن از امیران روم و زنان و فرزندانشان بودند و دو تن از امرای مغول نیز با ایشان بودند. پس از بازگشت پروانه از ایران، سپاه مغول در روم شرف الدین پسر خطیر را دستگیر کردند و به قتل رسانیدند و اوضاع آشفته آن سامان را آرامش دادند که ناگهان خبر هجوم ملک ظاهر به آسیای صغیر و متصرفات سلجوقیان روم رسید (همان، ۶۲۵).

به گفتهٔ مقریزی ملک ظاهر پس از آنکه امیران روم در دمشق پیش او آمدند و او به مصر بازگشت تصمیم گرفت تا به آسیای صغیر حمله کند و با سپاهی مجهّز روی به آن دیار نهاد. سپاه مغول به سرکردگی توقو (طوغو) پسر ایلکای نویان و برادرش اورقتو و توداون (در مقریزی، تتاون) پسر سودون در اَبُلُسْتین یا ابلستان آماده کار زار شدند و معین الدین پروانه نیز با سپاه روم با ایشان بود. سپاه مغول ۱۱ طُلْب (هر طُلْب بیش از ۱٬۰۰۰ سوار) بودند و سپاه روم طُلْبی جداگانه داشتند (۱ (۲) / ۶۲۸).

جنگ در ۱۰ ذیقعدهٔ ۶۷۵ ق / ۱۵ آوریل ۱۲۷۷م در بیابان هوتی از ابلستین روی داد و لشکر مغول شکست سختی خورد و توقو و توداون کشته شدند و پروانه گریخت و به قیساریّه رفت و از آنجا سلطان غیاث الدین را برداشته رهسپار توقات گردید. در این جنگ ضیاءالدّین پسر خطیر نیز که در سپاه مصریان بود،کشته شد (همو، ۱ (۲) /۶۲۸ ـ ۶۲۹). ملک ظاهر بیبرس پس از این پیروزی نمایان وارد قیساریه شد و منتظر بود تا پروانه پیش او برود، ولی پروانه از ترس اباقا نزد او نرفت و با نوشتن نامه‌ای او را تهنیت گفت. ملک ظاهر از او خواست که به قیساریّه نزد او برود،ولی پروانه که از اباقا کمک خواسته بود همچنان در رفتن درنگ کرد. ملک ظاهر اموال پروانه و نیز اموال زن او گرجی خاتون را که قیمت زیادی داشت،تصرف کرد و از قیساریّه بیرون شد و از اُبلستین گذشت تا اجساد کشتگان را ببیند. درآنجا به دفن کشتگان سپاه خود دستور داد، اما کشتگان مغول را همچنان بر جای گذاشت و می‌گویند جمعی از کشتگان سپاه خود را نیز دفن نکرد تا مغولها تلفات سپاه او را کمتر از واقع بندارند (مقریزی، ۱ (۲) ۶۳۱

ـ ۶۳۲). به گفته رشیدالدین (۱۴۴/۳)، اسبان سپاه مصر در مراجعت دچار «طَبَقه» (نوعی بیماری اسب) شدند و بسیاری از لشکریان او پیاده ماندند. در فتحنامه‌ای که به انشای قاضی محیی الدین دربارهٔ این جنگ در صبح الاعشی مذکور است، نیز از کمی علوفه برای اسبان مصری سخن رفته است. در این نامه از نامه‌ای که معین الدین پروانه به ملک ظاهر نوشته و در آن از مسیر او از قیساریّه سؤال کرده، یاد شده و آمده است که ملک ظاهر در پاسخ نامهٔ پروانه او را به عهدشکنی متهم داشته است. بدین معنی که پروانه به ملک ظاهر نامه نوشته و او را به بلاد روم خوانده، اما پس از آمدن ملک ظاهر خود را از او پنهان کرده است. در این فتح نامه از جملهٔ اسیران پسر معین الدین پروانه و نوادهٔ دختری پروانه و مادر پروانه را نیز نام برده است (قلقشندی، ۱۳۹/۱۴ به بعد).

چون خبر شکست سپاه مغول به اباقا رسید، بی‌درنگ از تبریز به راه افتاد و روی به دیار روم نهاد و چون به ابلستین رسید و کشتگان سپاه مغول را دید،به گریه افتاد و از جهت کشته شدن توقو و توداون به غایت اندوهناک گردید و از سر خشم فرمود تا ولایات روم را خراب کنند. شمس‌الدین صاحب دیوان که همراه بود چند شهر را باز خرید و از قتل نجات داد، اما به دستور اباقا یک نیمهٔ سیواس را غارت کردند. شمس الدین صاحب دیوان شفاعت کرد که بر جان مردم ببخشاید و بر جرم خاص عقوب عام نفرماید. شفاعت او پذیرفته شد و اباقا از سر خون ایشان در گذشت (رشیدالدین، ۱۴۴/۳ ـ ۱۴۵).

اباقاخان می‌خواست به شام برود و با ملک ظاهر بجنگد، اما چون تابستان بود امرا و سپاهیان او درخواست کردند که این لشکرکشی را به آخر پاییز یا اول زمستان موکول کند. اباقا پذیرفت و نامه‌ای تهدیدآمیز به ملک ظاهر نوشت، ملک ظاهر در دمشق بود که خبر حرکت اباقا را به سوی شام شنید و آمادهٔ مقابله با او گردید، اما چون خبر بازگشت او را شنید، او نیز از حرکت منصرف گردید. پس از آن ملک ظاهر بیمار شد و ۱۳ روز بعد در ۱۷ محرم ۶۷۶ ق / ۲۰ ژوئن ۱۲۷۷م درگذشت و به قولی مسموم شد.

هنگامی که اباقاخان در روم بود، معین‌الدین پروانه را به گرفتن قلعه کوغونیه فرستاد و چون پروانه از عهدهٔ آن بر نیامد، اباقا در خشم شد و او را زندانی ساخت. چون به آلاداغ رسیدند، ایلچیان اباقاخان که از نزد ملک ظاهر باز می‌گشتند، نامه‌هایی را که پروانه به او نوشته بود و او را به حمله به روم و بلاد سلجوقیان برانگیخته بود با خود آوردند و به اباقا نشان دادند. ملک ظاهر با ارسال این نامه‌ها برای اباقا خواسته بود تا انتقام پیمان‌شکنی پروانه را از او بگیرد. در این میان زنان توداون و توقو که کشته شدن شوهران خود را در جنگ و شکست سپاه مغول را نتیجهٔ توطئه‌های پروانه می‌دانستند هر روز با تضرع از او می‌خواستند که پروانه را به انتقام خون شوهرانشان بکشد. اباقا پس از خواندن نامه‌های پروانه به ملک ظاهر، دستور قتل او را صادر کرد (ابن بی بی، ۶۸۲ ـ ۶۸۴) و کوچک توغچی او را در غُرّهٔ ربیع الاول ۶۷۶ ق / ۲ اوت ۱۲۷۷ به قتل رسانید (رشیدالدین، ۱۴۷/۳).

جنگ منکو تیمور با مصریان: در ۲۰ رجب ۶۷۸ ق / ۲۶ نوامبر ۱۲۷۹م ملک منصور سیف‌الدین قلاون اَلْفی صالحی پس از خلع ملک عادل سُلامِش پسر ملک ظاهر بیبرس به حکومت رسید. در ۶۷۹ ق سُنْقُر اشقر که خود را در دمشق سلطان نامیده و به الملک العادل موسوم شده بود،ناگزیر شد که از دمشق بیرون برود. او نامه‌ای به اباقاخان نوشت و او را به حمله به شام فرا خواند. امیر شرف‌الدین عیسی بن مهنّا یکی از امرای عرب نیز چنین کرد (مقریزی،۱ (۳) / ۶۷۷ ـ ۶۷۸). در این میان لشکریان اباقا به شام حمله کردند. این لشکریان به گفتهٔ مقریزی سه دسته بودند: گروهی از سمت روم به فرماندهی سماغرنویان (صمغار در کتب عربی) و گروهی از جانب شرق به ریاست بایدو پسر ترقای (طورغای) پسر هولاگو، و گروهی به ریاست منکوتیمور پسر هولاگو. سپاهیان مغول در ۱۱ جمادی الآخر ۶۷۹ ق/۱۸ اکتبر ۱۲۸۰م به حلب حمله بردند و شهرهای عین تاب و بغراس و درب ساک یا دیرواساک رابه تصرف خود در آوردند و در حلب دست به غارت و ویرانگری زدند و بازگشتند. ملک منصور قلاون با شنیدن این خبر از مصر حرکت کرد و به غزّه رفت و تا ۱۰ شعبان آن سال در غزّه بود و چون خبر بازگشت سپاه مغول را شنید،او نیز بازگشت (همو، ۱ (۳) / ۶۸۱ ـ ۶۸۳).

در ۶۸۰ ق خبر رسید که منکوتیمور برادر اباقا با سپاه مغول روی به بلاد روم نهاده است. اما ملک منصور که به دمشق آمده بود آگاهی یافت که سپاه مغول قصد شام را دارند و به تجهیز سپاه پرداخت. خود اباقا روی به جانب رَحبه نهاد و مردم حلب از ترس مغولان شهر را ترک کردند و به حِمص و حَماة رفتند. ملک منصور نیز با سپاه خود رهسپار حمص گردید و منکوتیمور نیز برای مقابله با او به حمص شتافت. سپاه او را مرکّب از ۵۰ هزار مغول و ۳۰ هزار گرجی، ارمنی، رومی و فرنگی (از جنگجویان صلیبی) گفته‌اند. روز پنجشنبه ۱۴ رجب ۶۸۰ ق / ۲۹ اکتبر ۱۲۸۱م ملک منصور قلاون در بیرون حمص به آرایش سپاه پرداخت و خود با ۲۰۰ تن از ممالیک برگزیده خود بر تلّی ایستاد. سپاه مغول دو برابر سپاه مصری بود. جنگ در صحرای حمص در کنار قبر خالدبن ولید در گرفت و میسرهٔ سپاه مغول حملهٔ سختی بر میمنهٔ سپاه مصر برد. مصریان مقاومت کردند و با حملهٔ متقابل این حمله را شکستند و به قلب سپاه مغول که منکوتیمور در آن بود رسیدند. از سوی دیگر میمنهٔ سپاه مغول بر میسرهٔ سپاه مصر حمله برد و آن را از جا کند چنانکه مصریان تا شهر حمص باز پس نشستند و عدهٔ زیادی از مردم حمص به دست مغول کشته شدند. میسرهٔ شکست خوردهٔ مصریان از حال میمنهٔ خود که فاتح شده بودند خبر نداشتند و مغولانی که میسرهٔ مسلمانان را شکسته بودند،از حال میسرهٔ خود آگاهی نداشتند و چون به پیروزی خود یقین کرده بودند،از اسبان خود فرود آمده و آنها را برای چرا رها کرده بودند، اما پس از آنکه خبر فرار منکوتیمور به ایشان رسید رو به گریز نهادند.

اباقا مشغول محاصرهٔ رحبه بود که خبر شکست سپاه خود را شنید و روی به بغداد نهاد. منکوتیمور زخم خورده و شکست یافته نزد اباقا رفت و اباقا در خشم شده گفت: چرا فرار کردی و خود و سپاهت کشته نشدید؟ اباقا از بغداد به همدان رفت و چنانکه خواهیم گفت پس از مدتی کوتاه در آنجا در گذشت (مقریزی، ۱ (۳) / ۶۹۰ ـ ۶۹۴، ۶۹۸، ۷۰۴).

رشیدالدین هم در *جامع التواریخ* جنگ منکوتیمور و الملک المنصور را به همان گونه که گفتیم نقل کرده است و می‌گوید در میدان نبرد ۴ فرسنگ عرض صفها بود و علت شکست و فرار منکوتیمور را جوانی و ناآزمودگی او در جنگها می‌داند. نیز می‌گوید: چون خبر شکست سپاه به اباقا رسید، در خشم شد و گفت تابستان به وقت قوریلتای (جلسهٔ مشورتی بزرگ مغول) بازخواست مقصّران خواهم فرمود و سال آینده خود آنجا خواهم رفت و این شکست را تلافی خواهم کرد (۱۶۳/۳).

اباقاخان و شمس‌الدین محمدکرت: ملک شمس‌الدین‌محمد کرت پسر ملک رکن‌الدین کرت است که اجداد او در خدمت سلاطین غور بودند و ملک شمس الدین پس از وفات پدر در ۶۴۳ ق / ۱۲۴۵م در حدود غور جانشین پدر شد و چون مردی با کفایت و با دانش و دلیر و کارآزموده بود، توانست از حوادث روزگار به سود خود بهره گیرد. در جنگ میان شاهزادگان مغول ابتدا در جانب ییسو منکا (یاسون منکو) پسر چغاتای بود و پس از شکست او از منکوقاآن به جانب این یک شتافت و در روز جلوس او بر تخت قاآنی به خدمتش رسید. منکوقاآن که از فصاحت بیان و دلیری او خوشش آمده بود، حکومت قسمت مهمی از درهٔ سند و خراسان از جمله هرات را به او واگذار کرد.

در ۶۶۵ق که اباقاخان در حدود دربند و شروان با برکه خان در نبرد بود، شمس‌الدین محمدکرت که عازم اردوی اباقابود، بی‌آنکه به ملاقات او برود، در صف کارزار آمد و خود را بر سپاه برکه زد و دلیریها نمود. اباقا از شجاعت و دلیری او درشگفت شد و چون او را شناخت، در حق او انعام و نوازش بسیار کرد.

چنانکه در ذکر جنگ براق و اباقا گفته شد، اگر چه شمس‌الدین، براق را به هرات راه نداد، اما چون از رفتن به نزد اباقا هم سرباز زد به همدستی و مواضعه با او متهم شد و با آنکه شاهزاده تُبْسین فرماندار کل خراسان چندین بار او را احضار کرد، اجابت ننمود. اباقا در ۶۷۴ق خواست لشکری برای گرفتن او به خراسان بفرستد، اما شمس‌الدین صاحب دیوان که بیم داشت خراسان در این لشکرکشی به کلی ویران گردد، مانع شد و متقبل گردید که فرزندش خواجه بهاءالدّین محمد جوینی حاکم اصفهان و عراق پیش او برود و او را با خود به اردو ببرد. پس شمس‌الدین صاحب دیوان نامه‌ای با عبارات فصیح و بلیغ نوشت و بهاءالدّین محمد نیز نامه نوشت و از او خواست که به حکم اباقاخان به اردو عزیمت کند و او را مطمئن ساختند که آزاری به او نخواهد رسید. ملک شمس‌الدین عازم اردو گردید و در اصفهان خواجه بهاءالدین از او به گرمی پذیرایی کرد و او را همراه خود به تبریز برد، اما اباقاخان که از او رنجیده بود، به او اعتنایی نکرد و هرچند خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان خواست او را با ملک بر سرعنایت آورد ممکن نشد. به دستور اباقا، شمس‌الدین محمدکرت را در قلعهٔ تبریز زندانی ساختند و خیلْ خانهٔ او را غارت کردند. عاقبت بنا بر نقل رشیدالدین، ملک شمس‌الدین در ۶۷۶ ق زهری را که در زیر نگین داشت در غذایی که به تتماج معروف است، داخل کرد وبخورد و جان سپرد. اباقا گفت که او مردی حیله‌گر است و شاید این نیز حیله‌ای باشد و دستور داد تا تابوت او را به مسمار محکم کردند و در گور نهادند (۱۴۸/۳ ـ ۱۵۰). اسفزاری می‌گوید که در حمام به امر اباقاخان هندوانهٔ مسموم به خورد او دادند، و این در اواسط شعبان ۶۷۶ ق/۱۲۷۸م بود (۴۲۱/۲ ـ ۴۲۲). به نقل همین مؤلف اباقا فرمود تا تابوت او را به بندهای آهنین استوار کردند و به ولایت جام فرستادند و مرقد او آنجاست (همانجا). گفتهٔ وصاف دربارهٔ پایان کار او (۱(۱)/۸۳) اشتباه است، زیرا برخلاف سخن مورخان معتبر از قبیل رشیدالدّین و اسفزاری و فصیح (۳۴۵/۲) و دیگران است. احتمال می‌رود که وصاف او را با پسرش اشتباه کرده باشد، زیرا بنا برگفتهٔ مورخان (از جمله فصیح، ۳۴۶) اباقاخان پسر شمس‌الدین محمدکرت را که رکن‌الدین محمد کرت نام داشت، به لقب پدرش موسوم ساخت.

فارس و کرمان: در فارس سلغریان یا اتابکان سلغری و به تعبیر دیگر اتابکان فارس حکومت داشتند و پس از استیلای مغول برایران خود را زیر حمایت ایشان قرار دادند و پرداخت مالیات به باسقاقان و شحنگان مغول را پذیرفتند. پس از کشته شدن اتابک سلجوقشاه در زمان هولاگو (۶۶۲ق/۱۲۶۴م) از خاندان سلغریان بجز اُبِش خاتون و سلغُم خاتون دختران اتابک سعد کسی نمانده بود. سلغم خاتون را به یوسف شاه اتابک یزد عقد کردند و سکّه و خطبهٔ اتابکی فارس را به نام اَبِش خاتون کردند؛ اما این نام اسمی بی‌مسمّا بود و به گفتهٔ وصاف از آن تاریخ ملک فارس به کلی در قبضهٔ تصرف بیگانگان یعنی مغول افتاد (۱(۲)/۱۹۰). در ۶۶۵ ق از سوی اباقاخان، شادی بیتکچی و دَمُر جهت ضبط اموال سالانه به فارس رفتند، اما چون حاکمی مستقل وجود نداشت، ضبط مالیات چنانکه باید میّسر نگردید تا آنکه در ۶۶۷ ق آنگیانو به حکومت فارس منصوب گردید (وصاف، ۱(۲)/۱۹۳)، آنگیانو چون راه استبداد و استقلال در پیش گرفت و به عمّال و مأموران ابش خاتون اعتنایی نکرد، عدّه‌ای از اتباع اتابک به اعتراض دور خانهٔ آنگیانو را گرفتند و انگیانو هم کُلجه را که در رأس عمّال اتابک بود، به قتل رسانید. شیرازیان به دربار اباقاخان از ظلم و مال اندوزی آنگیانو شکایت کردند. اباقا او را از حکومت فارس معزول ساخت و به سفر شاقّ ایلچیگری به دربار قاآن مأمور کرد. اباقا در ۶۷۰ق سونجاق یا سوغنجاق نویین را مأمور فارس کرد. سوغنجاق امور مالی فارس را نظمی تازه داد و جزیرهٔ کیش یا قیس را که به تصرّف محمود والی قَلهات درآمده بود، در طّی یک جنگ دریایی

بازپس گرفت. چون ایش خاتون را به ازدواج شاهزاده منکوتیمور برادر اباقا در آورده بودند، سوغنجاق به همراه عروس و مالیات دوسالهٔ فارس روانهٔ تبریز گردید (وصاف، ۱(۲)/۱۹۶ ـ ۱۹۷).

در زمستان ۶۷۷ ق/۱۲۷۹م در شیراز شایع شد که ۲ هزار از سواران نکودری از راه سیستان و کرمان به فارس به قصد غارت حمله خواهند کرد. این سواران نکودری ظاهراً از لشکریان همان نکودار نبیرهٔ جغاتای بودند که پس از گرفتاری او در اران و گرجستان به دست اباقاخان، خود را به سیستان رسانیده بودند. این گفتهٔ مورّخان است و بعید است که با قدرت و تسلط اباقا در ایران سپاهیان نکودار بی هیچ منازعی توانسته باشند خود را از آن سوی مملکت یعنی از شمال غرب ایران به مشرق یعنی سیستان برسانند. محتمل است که این عده پس از شکست و گرفتاری نکودار خود را از راه شمال خزر به اردوی براق که نکودار را برضدّ اباقا برانگیخته بود، رسانده و پس از شکست براق در سیستان مانده باشند تا به هنگام فرصت برای اباقا دردسر ایجادکنند. مؤید این مطلب آن است که این عده تابع پسران براق بوده‌اند. رشیدالدین می‌گوید: تا ۶۹۸ق/۱۲۹۹م حاکم نکودریان عبدالله نوادهٔ جغتای بود و پس از آن دُوا پسر براق «او را طلب داشت و موقوف گردانید» (۳/۱۵۱، ۱۵۳).

به هر حال بُلغان شحنهٔ فارس و امرای فارس با شمس‌الدین تازیکو تاکربال (*جامع التواریخ*: کَلْبار) بیرون رفتند و نزدیک تنگ شکم در عبور از نهر میان ایشان اختلاف افتاد و سرانجام از پل عبور کردند و نکودریان که کمین کرده بودند، برایشان تاختند و بسیاری از ایشان را کشتند. بلغان و شمس‌الدین تازیکو با مشقّت بسیار خود را به شیراز رساندند و شهر را برای دفاع آماده ساختند. نکودریان تا دروازهٔ شیراز رفتند و غنایم و اسبان فراوان گرفتند و چون از عهدهٔ محاصرهٔ شهر برنمی‌آمدند باز گشتند و این حمله و غارت ایشان در ۶۸۰ ق‌م نیز تکرار شد و به قول وصاف اطراف گرمسیرات تا دشستان و سواحل و ولایات آن را غارت کردند (۱ (۲) / ۲۰۳).

حکومت کرمان در زمان ایلخانیان در دست قراختاییان کرمان بود و در زمان اباقاخان سلطان حجاج پسر قطب‌الدین در آنجا فرمان می‌راند و قتلغ تَرکان زن قطب الدین امور را اداره می‌کرد و چون پادشاه خاتون دختر او به عقد اباقاخان درآمد و این زن در دل اباقاخان جای گرفت، بنای حکومت قراختاییان در کرمان استوار گردید. سلطان حجاج در جنگ اباقا با براق در لشکر اباقا بود، اما بعدها چون با قتلغ ترکان در افتاد، ناچار سلطنت کرمان را ترک گفت و به هند رفت.

اباقاخان و مسیحیت: هولاگوخان مسیحی نبود و ظاهراً کیش بودایی داشت. آیین دفن او چنانکه وصاف (۱ (۱) / ۵۲) شرح داده است به رسم و آیین مغول بود، اما زن او دوقوز خاتون از قوم کرایت که از دیگر زنان او مقامی والاتر داشت، بر دین مسیح بود، زیرا قوم کرایت مسیحی بودند. این خاتون مسیحیت را تقویت می‌کرد و در زمان او در سرتاسر مملکت ایلخانی کلیساها ساخته شد و بر در اردوی او کلیسایی زده بودند (رشید الدین، ۳/۶، ۷). هولاگوخان در زمان خود خواست با یکی از دختران میخائیل پالئولوگوس[1] امپراتور بیزانس ازدواج کند. امپراتور یکی از دختران نامشروع خود را به نام ماریا با تشریفات زیادی به دربار هولاگو فرستاد. از جملهٔ این تشریفات خیمه‌ای برای کلیسا بود که به صورتهای طلایی قدّیسان و صلیبهای طلایی و اشیای مقدس دیگر مزیّن بود. هنگامی که به قیساریّه (قیصریه) رسیدند، خبر مرگ هولاگو رسید، اما شاهزاده خانم به حرکت خود ادامه داد و چون به اردوی اباقا رسید،به ازدواج او درآمد و مغولان او را «تسبینه» خاتون (دسپینا در یونانی به معنی شاهزاده خانم است) خواندند. مؤلفان مسیحی می‌گویند که اسقفان همراه این خانم به خواهش او اباقا را غسل تعمید دادند (هوورث، III/223)،ولی این سخن نباید صحیح باشد.

اگر چه اباقا از لحاظ عقیده به کیش مسیحیت در نیامد، امّا از لحاظ سیاسی متحّد دول مسیحی و خصم حکومتهای مسلمان بود و این معنی از مطالب گذشته به خوبی معلوم می‌شود. او با صلیبیوّن که سواحل شرقی مدیترانه را در دست داشتند، بر ضدّ حکومت ممالیک مصر متحّد شد، با پاپ و پادشاهان و امرای اروپای غربی مکاتبه می‌کرد و از ایشان در جنگ با مصریان یاری می‌خواست. مسیحیان نسطوری و دیگر مسیحیان در حکومت او بسیار فعّال بودند و به حمایت او امیدها داشتند، اما قدرت مسلمانان در داخل امپراتوری و مخصوصاً در ایران به حدّی بود که مسیحیت کمترین اثری در ایران نداشت و حتی امرای مغول نیز چندان رغبتی به آن نداشتند و چنانکه تاریخ نشان داد چیزی نگذشت که ایلخانان و امرای مغول دین اسلام را پذیرفتند تا جایی که غازان یکی از مدافعان سر سخت آن گردید. قدرت و نفوذ مسلمانان را در امرای مغول، از اسلام آوردن خانهای اردوی زرین نیز می‌توان دریافت. بحثی که میان انگیانو شحنهٔ فارس از جانب اباقا و نجیب الدین علی بن بزغش در گرفت و تفصیل آن را وصاف (۱(۲) / ۱۹۳ ـ ۱۹۴) آورده است، دلیلی واضح بر گرایش مغول به دین اسلام است.

شمس‌الدین محمد و برادرش: شمس الدین محمد جوینی و برادرش عطا ملک از خاندانی اصیل و به فضل شهره بودند. جدّ ایشان شمس الدین محمد از مستوفیان سلطان محمد خوارزمشاه بود که در زمان سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه نیز منصب استیفا را داشت. پدر ایشان بهاءالدین محمد در خدمت باسقاقان و شحنگان مغول بود و در ۶۵۱ ق / ۱۲۵۳ م وفات یافت. علاءالدین عطا ملک جوینی سالها در خدمت امیر ارغون که از سوی خانهای بزرگ مغول بر قسمت مهمی از ایران حکومت داشت،به سر می‌برد و پس از آنکه هولاگو به حکومت ایران رسید،در خدمت او بود و یک سال پس از فتح بغداد به حکومت بغداد و بین النهرین منصوب گردید و این حکومت را (به

1. Palaeologus

استثنای ایام محنتش) در تمام مدت سلطنت هولاگو و اباقا و مدت کوتاهی از اوایل سلطنت سلطان احمد تگودار بر عهده داشت و در آبادی بغداد و عراق عرب سعی بسیار کرد. حکومت او در بغداد به نیابت سوغنجاق یا سونجاق نویان بود که از طرف اباقا حاکم حقیقی عراق و فارس بود. برادر او شمس‌الدین محمد جوینی که پس از وزارت به صاحب دیوان معروف گشت، بعد از کشته شدن سیف‌الدین بیتکچی در ۶۶۱ ق به وزارت هولاگو رسید. شمس‌الدین به نیروی فضل و دانش و تدبیر و کارآزمودگی اداره مملکت پهناور ایلخانی را از سرحدّ جیحون تا کنار فرات و کوههای قفقاز و آسیای صغیر بر عهده گرفت و خود به جهت طول مدت وزارت در زمان هولاگو و اباقاخان در سرتاسر این مملکت بزرگ صاحب املاک وسیع گردید، چنانکه به قول وصّاف برای اداره آن دیوانی جداگانه معین ساخت و قسمت مهمی از آن را صرف صدقات و صلات کرد، و باز به قول وصاف (۱ (۱) / ۵۶) حاصل «املاک صاحبی» در سال، ۳۶۰ تومان، یعنی ۳ میلیون و ۶۰۰ هزار دینار بود. فرزندانش نیز به مناصب و مقامات مهم دست یافتند و مهم‌تر از همه خواجه بهاءالدین محمد بود که متصدی حکومت اصفهان و عراق (عجم) و یزد بود و با سختگیری و شدت فوق‌العاده این نواحی را اداره می‌کرد. تفصیل سطوت و سختگیریها و خشونتهای او در *تاریخ وصاف* مذکور است.

شمس‌الدین صاحب دیوان چنانکه از گزارشهای تاریخ نویسان برمی‌آید، در جلوگیری از قتلها و غارتهای بی‌رویّهٔ مغولان در بلاد اسلامی اقدامات زیادی کرد و چنانکه گفتیم مانع از آن شد که اباقا در بلاد روم دست به غارت و کشتار بزند، اگر چه عمل او در تحریک به غارت و ویرانی شهر بخارا، برای انتقام از مسعود یلواج، قابل بخشایش نیست، اما روی هم رفته سعی او در رفاه و آبادی بلاد و سعی برادرش در آبادانی مجدد بغداد پس از ویرانی بسیار برجسته و چشمگیر است. قدرت فوق‌العادهٔ این دو برادر در داخل متصرفات ایلخانی به رونق مجدد ادب و فرهنگ و علم کمک فراوان کرد و راه را بر نفوذ فرهنگهای بودایی و مسیحی بست. اما افراط او در جمع‌آوری مال و خرید املاک حسد امرای مغول و مستوفیان مسلمان ایرانی را برانگیخت و داستان غمّازی مجدالملک یزدی را پیش‌آورد. داستان مجدالملک و متهم ساختن او شمس‌الدین صاحب دیوان را به خیانت و تصرف ناروا در اموال دیوانی به تفصیل در *تاریخ وصاف* و *جامع التواریخ* رشیدی آمده است. مجدالملک در سعایت و توطئه بر ضد شمس‌الدین صاحب دیوان چندان موفق نبود، اما برعکس سعایتها و اتهامات او بر علاءالدین عطا ملک جوینی سخت مؤثر افتاد و منجر به این شد که جمیع اموال و املاک او و فرزندانش فروخته شد و خود در قید و بند افتاد. اما پس از مرگ اباقا و سلطنت سلطان احمد تگودار، مجدالملک گرفتار شد و به طرز فجیعی به قتل رسید و عطا ملک از نو به حکومت بغداد برگزیده شد، ولی این حکومت مجدّد چندان نپایید و علاءالدین عطا ملک در ۴ ذیحجه ۶۸۱ ق / مارس ۱۲۸۳ م درگذشت.

مرگ اباقا: بنا بر گفتهٔ رشید الدین (۱۶۴/۳) اباقا ۳ ذیقعده ۶۸۰ ق / ۱۳ فوریه ۱۲۸۲ م از بغداد روی به همدان نهاد و چهارشنبه ۶ ذیحجه ۶۸۰ ق / ۱۸ مارس ۱۲۸۲ م در همدان فرود آمد و در سرای ملک فخرالدین منوچهر اقامت گزیدو به «استیفای لذّات» مشغول شد تا آنکه شب چهارشنبه ۲۰ ذیحجه ۶۸۰ پس از افراط در باده گساری نیم شب بیرون آمد و در عالم خیال مرغی سیاه بر بالای درختی دید و فرمود تا آن مرغ را به تیر بزنند، ولی کسی مرغی در آن حوالی ندید. در این میان اباقاخان ناگهان دیده بر هم نهاد و بر روی زمین جان سپرد (قس: وصاف، ۱ (۱) / ۱۰۵). پس از او برادر جوانش منکوتیمور نیز روز یکشنبه ۱۶ محرم ۶۸۱ که براثر شکست از ملک منصور قلاون زنجور بود، در موصل درگذشت. تابوت اباقاخان را به آذربایجان بردند و در نزدیکی دریاچهٔ اورمیه پهلوی گور هولاگو به خاک سپردند. به روایت ابن عبری (ص ۲۸۹) اباقا در آن سال در عید بزرگ نصاری (یعنی عید پاک) داخل کلیسای آن شهر شد و در مراسم ترسایان شرکت جست. روز دوشنبه دوم عید یکی از ایرانیان به نام بهنام مهمانی بزرگی در خانه‌اش ترتیب داد. شب سه شنبه حال اباقا به هم خورد و از روی خیال در هوا چیزهایی می‌دید. روز چهارشنبه اول نیسان (آوریل) مطابق با ۲۰ ذیقعده (ذیحجه درست است) از این دنیا رفت. از مجموع گفته‌های فوق استنباط می‌شود که اباقاخان برای رفع اندوه ناشی از شنیدن خبر شکست سپاه خود از مصریان، به افراط در باده گساری پرداخته و این امر سبب انحراف مزاج او گردیده و مرگ او را تسریع کرده است.

اباقاخان زنان بسیاری داشت که اسامی ایشان در *جامع التواریخ* رشیدی مذکور است. مشهورترین ایشان ماریا یا تسبینه خاتون دختر امپراتور بیزانس، و پادشاه خاتون دختر قطب الدین محمد از قراختاییان کرمان بودند. از او دو پسر بر جای ماندند: یکی ارغون‌خان و دیگری گیخاتو که هر دو به سلطنت رسیدند (رشیدالدین، ۳/۹۶-۹۸).

اباقا را مورخان معاصرش به شجاعت و تدبیر و علوّ همّت ستوده‌اند. یونینی (۱۰۰/۴) می‌گوید: او پادشاهی بزرگ و بلند همت و شجاع و با اراده و آگاه به جنگها بود و بعد از پدرش کسی مانند او نبود. مذهب او همان مذهب مغولان بود. مملکتش پهناور و اموالش فراوان و سپاهش زیاد بود و همه سپاهیان فرمان او را قبول داشتند و او اهل حزم و تدبیر بود. مورخان مسیحی به علت نزدیکی و اتحاد او با دول مسیحی او را ستوده‌اند. مورخان ایرانی نیز از عدالت او سخن گفته‌اند. رشیدالدین (۱۲۰/۳) می‌گوید هنگامی که اباقا در ۶۶۸ ق از حدود آذربایجان روانه جنگ با براق گردید، کِشتها خوشه برآورده بودند. و او از کمال معدلت دستور داد که هیچ آفریده یک خوشه را تعرض نرساند. با وجود این به هنگام خشم مانند همهٔ سلاطین مستبد و به خصوص سلاطین مغول و تاتار به خوی توحش باز می‌گشت و دستور ویرانی و قتل عام می‌داد، چنانکه در شهرهای روم چنین کرد،

اما اگر بخواهیم مجموع حالات او را در نظر آوریم، باید او را پادشاهی معتدل،نه عادل بدانیم و اگر هم او را عادل بخوانند در قیاس با بسیاری از پادشاهان ستمکار مشرق زمین است. عاقل و مجرّب بودن او در امور، چنانکه از شرح وقایع سلطنتش بر می‌آید، جای انکار نیست، اما مانند اکثر ایلخانان بسیار مال‌دوست بود و در این باره حاضر بود بهترین و وفادارترین خدمتکارانش را فدا کند و این از معامله‌ای که در نتیجهٔ سعایت مجدالملک با خواجه شمس‌الدّین محمد جوینی کرد، معلوم می‌شود، اگر چه در این رفتار چنان تند نرفت که او را به‌دست جلّاد بسپارد، چنانکه پادشاهان نظیر او در این گونه موارد کرده‌اند. در امر تدبیر جنگ نیز اباقا لیاقت و توانایی خود را نشان داده است.او در جنگهایی که شخصاً فرماندهی آن را به‌عهده داشت هرگز شکست نخورد. در جنگهای سپاهیان مغول با مصریان که شکست بر سپاه مغول افتاد، خود اباقا حضور نداشت.

مآخذ: ابن بی‌بی، یحیی‌بن محمد، *الأوامر العلائیّة*، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن عبری، غریغوریوس‌بن هارون، *تاریخ مختصرالدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابوالفداء، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۶ ق؛ اسفزاری، معین‌الدین محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش سیدمحمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش ادگار بلوشه، لندن، ۱۹۱۱م؛ همو، همان، به کوشش علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ رمزی، م. م.، *تلفیق الأخبار و تلقیح الآثار*، اورنبورگ، ۱۹۰۸م؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ مستوفی قزوینی، حمدالله‌بن ابی‌بکر، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السّلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ وصاف الحضرة، عبدالله‌بن فضل‌الله، *تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار*، بمبئی، ۱۲۶۹ ق؛ یونینی، موسی‌بن محمد، *ذیل مرآت الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م؛ نیز:

Howorth, Henry H., *History of the Mongols*, NewYork, Burt Franklin; Minorsky, V., in app. on *Ḥudūd al-ʿĀlam*, London, 1937.

عباس زریاب

اَبالیش، زردشتی مسلمان شده‌ای که در قرن ۳ ق /۹ م می‌زیسته و در نزد مأمون خلیفهٔ عباسی (خلافت: ۱۹۸ تا ۲۱۸ ق / ۸۱۴ ـ ۸۳۳م) و با حضور قاضی و وزیر اعظم او با آذرَ فَرّنْبَغ پسر فرّخزاد که پیشوای زردشتیان در آن زمان بوده، مناظرهٔ دینی کرده است. شرح این مناظره در رسالهٔ کوچکی به زبان پهلوی (فارسی میانه) به نام *گُجَستَک ابالیش* به روایت زردشتیان نقل شده و اطلاعات مربوط به ابالیش منحصراً مأخوذ از این رساله است. به علّت ابهام الفبای پهلوی، صورت درست این نام را نمی‌دانیم. از آنجا که ابالیش با لقب گجستگ (ملعون) ذکر شده، باید این اسم نام وی پس از گرویدن به اسلام باشد و احتمالاً صورت صحیح آن عبدالله است که تسمیهٔ نو مسلمانان بدان معمول بوده است (دو مناش، 11). به تصریح *گُجستک ابالیش* (چاچا، 12)، وی پیش از گرویدن به اسلام دَیْ‌اوهُرْمَزْد (دَیْ هُرمزد) نام داشته و بنا به روایت همین رساله از اهالی استخر فارس و مردی روحانی (روان دوست) بوده است (همان، 11). دربارهٔ علت برگشتن او از دین زردشتی اطلاع دقیقی در متن داده نشده و تنها بهانه‌ای برای آن ذکر گردیده است: روزی ابالیش گرسنه و تشنه به آتشگاهی رفت و درخواست کرد که در مراسم «باج» که از آیینهای دینی زردشتی است و پس از اتمام آن شرکت کنندگان در غذای دعا خوانده سهیم می‌شوند، شرکت کند، امّا ظاهراً روحانیان آتشکده که وی را نمی‌شناختند و از مقام روحانی او آگاه نبودند، بدو اجازهٔ داخل شدن به آتشکده را ندادند. ابالیش آزرده خاطر از آنجا دور شد و در راه به مردی برخورد که به وی گفت: چرا باید به دینی اعتقاد داشته باشی که مردی چون تو را در مراسم «باج» آن راه ندهند و تو را خوار دارند (همان، 12). ابالیش با این سخنان از دین زردشتی روی گردانید و با همهٔ دانایان زردشتی و یهودی و مسیحی فارس به معارضهٔ دینی پرداخت و به روایت گجستک *ابالیش* همه را مغلوب گردانید. سرانجام راه بغداد و دربار مأمون را پیش گرفت.

ابالیش در حضور مأمون با آذرفرنبغ به معارضه پرداخت. هفت سؤال را مطرح ساخت و آذرفرنبغ به هریک از آنها پاسخ داد. این سؤالات مربوط به اصول عقاید زردشتی، مانند ثنویّت، (همان، 17-13، پرسشهای ۱، ۲، ۳) و آیینها و مراسم دینی، مانند آداب تطهیر (همان، 23-17، پرسشهای ۴، ۵، ۶) و بستن کُستی یا کمربند دینی زردشتیان (همان، 26 - 23، پرسش ۷) است. آذرفرنبغ به همهٔ سؤالات اعتراض‌آمیز ابالیش پاسخ داد و بنا به روایت گجستک *ابالیش*، موردپسند خلیفه قرار گرفت و سرانجام ابالیش از دربار رانده شد (همان، 26 - 25).

از سؤالات مطرح شدهٔ ابالیش چنین بر می‌آید که وی به خوبی از دین زردشتی آگاه بوده و در جدل و مناظرهٔ دینی دستی داشته و به احتمال قریب به یقین خود از روحانیان این دین بوده است،زیرا بعید می‌نماید که فرد زردشتی معمولی از چنین اطلاعاتی برخوردار بوده باشد.

زمان تألیف گجستک *ابالیش* و تدوین کنندهٔ آن معلوم نیست، امّا احتمالاً از آثار قرن ۳ ق / ۹م است. قدیم‌ترین نسخهٔ پهلوی آن متعلق به قرن ۱۴م (۸ ق) است.

مآخذ: هدایت، صادق، «گجسته ابالیش»، *نوشته‌های پراکندهٔ صادق هدایت*، تهران، ۱۳۳۴ ش، صص ۳۳۰ ـ ۳۴۳؛ نیز:

Barthélemy, A, *Gujastak Abalish*, Paris, 1887; Chacha, Homi F., *Gajastak Abâlish*, Bombay, 1936; De Menasce J. P., *Une Encyclopédie Mazdéenne, le Dēnkart*, Paris, 1958.

احمد تفضلی

اَبانِ اَحْمَر، ابو عبدالله، ابان‌بن عثمان‌بن یحیی‌بن زکریایِ لؤلؤی بَجَلی (د ح ۲۰۰ ق / ۸۱۵م)، فقیه، محدث، ادیب و نسب‌شناس شیعی عراقی. سمعانی «احمر» را یکی از شاخه‌های قبیلهٔ «ازد» دانسته است (۱۲۴/۱). دربارهٔ عنوان «بجلی» او نظریات مختلفی ابراز شده است، برخی گفته‌اند که او وابسته به شاخه‌ای از قبیلهٔ بنی‌سُلَیم‌بن منصور بوده و این قبیله نیز به «بَجْلَة» دختر هناة بن مالک‌بن فهم منسوب بوده است و برخی نیز وی را وابسته به «بَجیلَة» قبیله‌ای در یمن دانسته‌اند.

صفت لؤلؤی را یاقوت حموی بدان افزوده است (معجم، ۱۰۸/۱).

دربارهٔ زندگی ابان احمر چندان چیزی دانسته نیست، همین اندازه می‌توان گفت که وی اصلاً اهل کوفه بوده،ولی گاه در این شهر و زمانی در بصره می‌زیسته است. اغلب رجال‌شناسان، او را از اصحاب امام جعفر صادق (ع) و امام موسی‌کاظم (ع) دانسته‌اند. وی شاگردانی همچون ابوعبیده معمربن مثنی و محمّدبن سلام جُمَحی تربیت کرده است که از ادیبان معروف زمان خویش و علمای بزرگ لغت و نحو به شمار رفته‌اند و آگاه به فقه و حدیث و علوم قرآنی بوده‌اند (طوسی، *الفهرست*، ۷؛ نجاشی، ۱۰).

در زمینهٔ اخبار شعرا و نسب و ایام (عرب) مطالب بسیاری از وی نقل کرده‌اند و برخی نیز دربارهٔ قوت حافظهٔ او سخن بسیار گفته‌اند (ابن حجر، ۲۴/۱). محمدبن مسعود به نقل از ابوالحسن علی‌بن حسن فضّال، مذهب ابان را ناووسی دانسته است (طوسی، *اختیار*، ۳۵۲؛ همو، *الفهرست*، ۵). پیروان این فرقه، اعتقاد به غیبت امام جعفرصادق (ع) داشته‌اند و می‌گفته‌اند که او زنده است و مهدی موعود همو است (شهرستانی، ۳۳۸). دربارهٔ ناووسی بودن ابان بیش‌تر نویسندگان رجال امامیه، به روایت محمدبن مسعود به نقل از ابوالحسن علی‌بن فضّال، که خود از فرقه افطحیه بوده است، استناد جسته‌اند که طوسی آن را آورده است. عده‌ای دیگر از رجال‌شناسان امامیه این نظر را قبول نکرده‌اند و معتقدند که وی امامی بوده است. از جمله دلایل این عدّه این است که در بعضی از نسخه‌های کتاب *اختیار* طوسی، به جای «قادسیه»، «ناوسیه» ضبط شده است که مآلاً منجر به این توهم شده که او از «ناووسیه» بوده است. دلیل دیگر اینکه علمای رجال و حدیث امامی، او را از «اصحاب اجماع» شمرده‌اند که با ناووسی بودن وی مغایرت دارد (حلّی، حسن‌بن یوسف، ۱۳). نسب‌شناسان امامی بر صحت احادیثی که به طریق صحیح از ابان احمر روایت شده باشد، اتفاق نظر دارند و وی را جزء ۶ تن از محدّثان مورد اعتماد امامی که به «اصحاب اجماع» معروف شده‌اند، می‌شمارند. اینان عبارتند از: جَمیل‌بن دَرّاج، عبدالله‌بن مسکان، عبدالله‌بن بکیر، حمّادبن عیسی، حمادبن عثمان و ابان‌بن عثمان احمر که بعضی ابان‌احمر و برخی جمیل‌بن دراج را بر ۵ تن دیگر برتری داده‌اند (حلی، حسن‌بن علی، ۱۱؛ جندی، ۲۲۱).

ابان احمر، روایات بسیاری از امام‌جعفرصادق (ع) و امام موسی‌کاظم (ع) نقل کرده است. بسیاری از راویان مورد وثوق امامی از وی نقل حدیث کرده‌اند. وی از طریق ابوبصیر، ابوعبیدة الحذّاء، بریدهٔ عجلی، حارث‌بن مغیره، زراره، شهاب‌بن عبدربه، طیار، عقبة‌بن بشیر اسدی، عمربن یزید، فضیل رسّان، فضیل‌بن عثمان، لیث مرادی و محمدبن زیاد نقل حدیث کرده است که همگی از راویان موثق امامی به شمار رفته‌اند. نیز بسیاری از دیگر روات موثق امامی مانند: جعفربن بشیر، جعفربن محمدبن حکیم، حسین‌بن اشکیب، عباس‌بن عامر، علی‌بن حکم، فضالة‌بن ایوب، محمدبن ابی‌عمیر، مرزبان‌بن عمران و نضربن شعیب از وی نقل حدیث کرده‌اند (طوسی، *اختیار*، ۵ ـ ۶). ابواحمد محسن‌بن احمد بجلی که از اصحاب امام رضا (ع) به شمار می‌رود از ابان روایت کرده است (آقابزرگ، ۱۳۵/۲ ـ ۱۳۶).

سیوطی وی را دارای تصنیفات متعدد می‌داند بی‌آنکه از آنها نامی ببرد (بغیة، ۱۷۷). دیگر نسب شناسان شیعی تنها یک کتاب مفصل به نام *المبتدا و المغازی و الوفاة والردة* را از او نام می‌برند (نجاشی، ۱۰) که برخی نام آن را *المبدأ والمبعث والمغازی والوفاة والسقیفة والردة* ثبت کرده‌اند و آن را کتابی بزرگ و خوب دانسته‌اند (طوسی، *الفهرست*، ۷)، ولی از وجود این کتاب چیزی دانسته نیست. از میان کتاب شناسان، تنها آقابزرگ آن هم به نقل از طوسی و نجاشی نام این کتاب را آورده است (*الذریعة*، ۴۷/۱۹). طوسی می‌نویسد ابوعبدالله محمدبن محمدبن سعید گفته است که من این کتاب را نزد ابان خوانده‌ام (*الفهرست*، ۷ ـ ۸).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ جندی، عبدالحلیم، *الامام جعفرالصادق (ع)*، قاهره، ۱۳۹۷ ق؛ حلّی، حسن‌بن علی، *الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ حلّی حسن‌بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تهران، ۱۳۱۰ ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن‌بن یحیی المعلّمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمدبن فتح‌الله بدران، مصر، ۱۳۷۰ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، قم، ۱۳۹۸ ق؛ یاقوت، *معجم الادباء*، بیروت، ۱۴۰۰ ق، ۱۰۹/۱.

احمد شریعتی

أبانِ بْنِ أبی عَیّاش، ابو اسماعیل فیروز بصری تابعی (د ۱۳۸ ق / ۷۵۵ م)، محدث شیعی در سدهٔ ۲ ق / ۸ م. سال مرگ او را حدود ۱۴۰ ق / ۷۵۷ م و ۱۲۸ ق / ۷۴۶ م نیز دانسته‌اند (ابن حجر، *تقریب التهذیب*، ۳۱/۱؛ ذهبی، ۱۴/۱).

از تاریخ تولد و دیگر جزئیات زندگی ابن ابی عیاش چیز زیادی دانسته نیست، همین اندازه گفته شده که از موالی عبدالقیس بوده است (بخاری، ۵۰/۲). او از برخی از بنام‌ترین محدثان قدیم روایت کرده است، از آن جمله: انس بن مالک (طبری، ۱۰۶/۲)، سُلَیم بن قیس هلالی (طوسی، *الفهرست*، ۱۶۲)، ابراهیم بن یزید نخعی، حسن بصری (د ۱۱۰ ق / ۷۲۸ م)، خُلَید بن عبدالله عَصَری، ربیع بن لوط، ابو عالیه رُفَیع ریاحی، سعید بن جُبَیر، شهر بن حَوْشَب، عطاء بن ابی رباح، مسلم ابن یَسار، مسلم البطین، مُوَرِّقْ عِجْلی، ابوالصدیق ناجی و ابو نضرهٔ عبدی (حافظ مزی، ۱۹/۲). در این میان بیش‌ترین روایت او از انس ابن مالک است که صحابی و خادم پیامبر بود (ابن عدی، ۳۷۵/۱). محدثان بسیاری در سدهٔ دوم از ابن ابی عیاش حدیث شنیده و یا روایت کرده‌اند که از این قرارند: عمربن حفص، یزید بن عمرو (طبری، همانجا)، عمر بن اُذَینه (کلینی، ۴۴/۱)، سفیان ثوری (ابن حبّان، ۹۶/۱)، عثمان بن عیسی، حماد بن عیسی (طوسی، همانجا)،

ابراهیم بن ابی بکرة شامی، ابراهیم بن عبدالحمید بن ذی حمایة، ابواسحاق ابراهیم بن محمد فزاری، ارطاة بن منذر، بکر بن خُنَیس، حارث بن نَبهان، حسن بن ابی جعفر، حسن بن صالح بن حَی، حفص ابن جُمیع، حفص بن عمر الابار قاضی حلب، حَماد بن سلمة، حمّاد بن واقد، خلیل بن مُرّه، داوود بن زبرقان، زیدبن حبّان رقّی، سعید بن بشیر، سعید بن عامر ضُبَعی، شهاب بن خِراش، صالح مُرّی، طُعمة بن عمرو جعفری، عبّاد بن عبّاد مُهلّبی، عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان، عبدالرحیم بن واقد، عمران قطّان، عَنْبَسة بن عبدالرحمن قرشی، فُضیل بن عیاض، محمد بن جُحادة، محمد بن فضل بن عطیة، معمر بن راشد، ابو حنیفة نعمان بن ثابت، یزید بن هارون و ابوعاصم عبّادانی (حافظ مزی، ۲۰/۲).

با اینهمه رجال شناسان،اعم از شیعی و سنی،ابن ابی عیاش را توثیق نکرده‌اند (طوسی، رجال، ۱۰۶؛ علامهٔ حلّی، ۹۹؛ حلّی، ۴۱۴). البته برخی از رجال‌شناسان متأخر شیعی مانند حاج میرزا حسین نوری (۳۲/۳) و مامقانی (۳/۱) کوشیده‌اند او را «موثق» نشان دهند، اما دلایل آنان در این باب وافی به‌مقصودنیست. محدثان بنام اهل سنت نیز او را در مجموع غیر قابل اعتماد دانسته‌اند (نسائی، ۴۷؛ دار قطنی، ۲۸۵؛ جوزجانی، ۱۰۲؛ ابن حجر، *تهذیب التهذیب*، ۹۸/۱، به‌نقل از احمد بن حنبل).

اینکه چرا ابن ابی عیاش را از ثقات نشمرده‌اند، دلایل قطعی نمی‌توان ارائه داد. نوری بر این نظر است که وی به‌دلیل شیعی بودن از سوی مخالفین تضعیف شده (همانجا) و از متروکین شمرده شده است. این سخن با ضعیف شمردن ابان در کتب رجالی شیعه سازگار نیست. بعضی از رجال‌شناسان اهل سنّت، ابن ابی عیاش را به‌این دلیل ضعیف و غیرقابل اعتماد شمرده‌اند که در حفظ حدیث ضعیف بوده (حافظ مزی، ۲۲/۲) و در نقل حدیث و راویان آن دچار فراموشی می‌شده است (ذهبی، ۱۲/۱). در عین حال ابن ابی عیاش از نظر سلامت عقیده و ایمان و پارسایی مورد تأیید همگان، و به‌ویژه اهل سنت است. ابن حبان او را از عابدان و زاهدان دانسته که شبها را به‌تهجّد و روزها را به‌روزه‌داری می‌گذرانده است (۹۶/۱). همچنین گفته شده که او لباس پاکیزه می‌پوشیده و ظاهری آراسته داشته است. از این رو سفیان بن عُیینة روایت کرده که مالک بن دینار ابان را «طاووس القرّاء» لقب داده است (ابن عدی، ۳۷۴/۱).

شیعی بودن ابان قطعی است، هر چند برخی گفته‌اند که او در آغاز شیعه نبوده است (مازندرانی، ۱۶۳/۲). طوسی او را از اصحاب امام علی بن حسین (ع)، امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع)، دانسته است (رجال، ۸۳، ۱۰۶، ۱۵۲)، در عین حال شگفت می‌نماید که از آن سه تن حدیثی نقل نکرده و یا اگر نقل کرده در کتب روایی شیعی موجود نیست.

بیش‌ترین شهرت ابن ابی عیاش در نزد شیعیان، روایت وی از ابو صادق سُلَیم بن قیس عامری هلالی کوفی است. سُلیم از یاران امام علی (ع) بود و در روزگار حجّاج بن یوسف ثقفی (د ۹۵ ق / ۷۱۴ م) زنده بود. حجاج به‌دلیل شیعی بودن، سُلیم را طلب کرد، ولی او گریخت و در یکی از نواحی فارس به‌ابان پناهنده شد. هنگامی که سُلیم در مخفی گاه خود در آستانهٔ مرگ قرار گرفت، کتابی را به‌ابان تسلیم کرد که در آن حوادث و رویدادهای پس از درگذشت پیامبر آمده بود (علامهٔ حلّی، ۹۹) (این کتاب با عنوان *السّقیفة ابجد الشیعة*، معروف به‌کتاب سلیم بن قیس کوفی در ۱۹۸۰ م در بیروت چاپ شده است). پس از ابان این کتاب از طریق محدثانی چون حمّاد بن عیسی و عثمان بن عیسی (طوسی، *الفهرست*، ۱۶۲) و دیگران روایت شده است. به‌گفتهٔ طوسی ابان گمان کرده بود که سلیم بن قیس این کتاب را بر امام علی ابن‌حسین (ع) خوانده و او آن را تأیید کرده است (*اختیار...*، ۳۲۱)، اما نکتهٔ قابل توجه این است که به‌عقیدهٔ علامه حلی این کتاب را کسی غیر از ابان روایت نکرده است (ص ۹۹) که البته این امر می‌تواند ناشی از شرایط سخت دوران حجاج برای شیعیان در عراق و وجود نسخهٔ انحصاری کتاب باشد. صرف‌نظر از محتوا، اهمیت دیگر کتاب در آن است که نخستین تألیف شناخته شدهٔ شیعه در مسائل اعتقادی و به‌خصوص عقاید سیاسی است (ابن ندیم، ۲۷۵).

مآخذ: ابن حبان، محمد بن احمد، *المجروحین*، به‌کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، به‌کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷ م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش ابراهیم زائد، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب، *احوال الرجال*، به‌کوشش صبحی البدری، بیروت، ۱۰۴۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ حافظ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، به‌کوشش بشارعوادمعروف، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ حلی، حسن بن علی، *الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ دارقطنی، علی بن عمر، «الضعفاء والمتروکون»، ذیل کتاب *فی الضعفاء والمتروکین*، به‌کوشش عبدالعزیزعزالدین لسیروان، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ طبری، *تاریخ*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به‌کوشش میرداماد استرابادی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *رجال*، به‌کوشش محمد کاظم الکتبی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ همو، *الفهرست*، به‌کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به‌کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ علامهٔ حلی، حسن یوسف، *رجال*، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، به‌کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح اصول کافی*، به‌کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۳ ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۱ ق؛ نسائی، احمد بن علی، «الضعفاء والمترکون» ذیل کتاب *فی الضعفاء والمتروکین* به‌کوشش عبدالعزیز عزالدین لسیروان، بیروت، ۱۹۸۵م؛ نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک‌الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸-۱۳۲۱ق.

حسن یوسفی اشکوری

أَبانِ بْنِ تَغْلِب، ابوسعید بن رُباح بَکری جُرَیری کِندی رَبَعی کوفی (د ۱۴۱ق/۷۵۸م)، ادیب، قاری، فقیه، مفسّر و از محدّثان بنام امامیّه (نجاشی، ۷ - ۸). بیش‌تر مآخذ کنیهٔ او را ابوسعید و برخی ابوسعد (حافظ مزّی، ۶/۲؛ صفدی، ۳۰۰/۵) یا ابن سعید (حلّی، ۱۲)

آورده‌اند و برخی دیگر ابوأمیمة را نیز ذکر کرده‌اند (سیوطی، ۴۰۴/۱ به نقل از الدّانی؛ ابن جزری، ۴/۱). نسبت «جریری» به سبب آن است که وی مولای بنی جریر بن عُبادة بوده است. نسبت دیگر وی، بکری، اشاره به بکربن وائل نیای بزرگ این خاندان دارد (نجاشی، همانجا). از زادگاه و تاریخ تولّد وی اطلاعی در دست نیست، اما از آنجا که به کوفی ملقّب شده است، می‌توان احتمال داد که وی بیش‌تر سالهای زندگی خود را در کوفه سپری کرده و احتمالاً همانجا نیز زاده شده باشد.

ابان بیش‌تر عمر خویش را نزد تابعین گذرانده و از محضر درس آنان سود جسته است، به همین سبب ابن حبّان (*مشاهیر*، ۱۶۳ ـ ۱۶۴) وی را از مشاهیر اتباع تابعین در کوفه دانسته است، گرچه نجاشی به نقل از ابوزرعه گفته که ابان از انس بن مالک صحابی (د ۹۳ق/۷۱۲م) نیز روایت کرده است (ص ۷؛ قس، خویی، ۱۴۴/۱). او محضر امام علی بن حسین (ع)، امام محمّد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) را درک کرد و نزد آنان دانشهای متداول روزگار چون حدیث را آموخت و درحوزهٔ درس و مکتب امام صادق (ع) به مقامی والا دست یافت (نجاشی، همانجا). ابان به کثرت روایت از امام صادق (ع) معروف بود و گفته‌اند که ۳۰،۰۰۰ حدیث از آن حضرت روایت کرده است (حلّی، ۹ ـ ۱۰). وی علم قرائت قرآن را از عاصم بن ابی النّجود، طلحة بن مُصَرّف و سلیمان اعمش فرا گرفت و یکی از سه نفری بود که توانست تمام قرآن را نزد اعمش بیاموزد (ابن جزری، ۴/۱؛ سیوطی، ۴۰۴/۱). او از بزرگان قاریان بود و خود نیز به روشی خاص قرآن را قرائت می‌کرد که نزد قاریان معروف بود (نجاشی، ۷، ۸). شیخ طوسی (*فهرست*، ۷) به نقل از محمدبن موسی بن ابی مریم صاحب *اللّؤلؤ* گفته است که وی دراین فن برجسته‌ترین فرد روزگار خویش بوده است. ابان علاوه بر قرآن و حدیث در هر یک از علوم فقه، ادب، لغت و نحو صاحب نظرشمرده می‌شد(نجاشی،۷ ـ ۸؛ یاقوت،۱۰۷/۱ـ۱۰۸). به گفتهٔ طوسی امام صادق (ع) یک بار او را برای مناظرهٔ ادبی با مدّعی تعیین کرد (*اختیار*، ۴). در روزگار او که براثر آشنایی مسلمانان با فرهنگ و معارف اقوام دیگر جدالهای فکری و اعتقادی بسیار در موضوعات دینی پدید آمده بود و فرقه‌های گوناگون با تکیه بر مبانی فکری خود به دفاع از آرای فقهی و کلامی خویش برخاسته بودند، ابان از شمار کسانی بود که با الهام از آموزشهای اهل بیت به دفاع از تشیّع و تبلیغ این مذهب اهتمام می‌ورزیدند. به همین سبب وی نزد امامان شیعه (ع) از منزلت والایی برخوردار بود و معاصرانش برای استماع حدیث و استفاده در باب مسائل به او روی می‌آوردند. امام صادق (ع) به ابان گفته بود: در مسجد مدینه بنشین و در مسائل دینی مردم فتوا بده. من دوست دارم که افرادی مانند تو در میان شیعهٔ من دیده شوند (نجاشی، ۷ ـ ۸). دانشمندان رجال شیعی وی را ثقه دانسته (طوسی، *فهرست*، ۵؛ علامهٔ حلّی، همانجا) و محققان رجالی اهل سنت مانند احمدبن حنبل، یحیی بن معین، ابوحاتم و نسایی وثاقت او را تأیید کرده‌اند (ابن ابی حاتم ۱(۱)/۲۹۷؛ حافظ مزّی، ۷/۲؛ ابن سعد، ۲۵۰/۶؛ ابن حبّان، *الثقات*، ۶۷/۶؛ ذهبی، مغنی، ۶؛ صفدی، ۳۰۰/۵ و دیگران)، اما سعدی جوزجانی، وی را زائغ (منحرف از حق)، مذموم المذهب و مجاهر دانسته است (ابن جوزی،۱۵/۱). ذهبی از رجال شناسان اهل سنّت به دفاع از ابان برخاسته و نسبتهای ناروا را به تفصیل پاسخ گفته است (*میزان*، ۵/۱ ـ ۶). ابن عدی (۳۸۰/۱) گفته است که منظور جوزجانی جرح ابان نبوده است، بلکه او می‌خواسته بگوید که وی در مذهب تشیّع غلوّ می‌کرده است، بنابراین می‌توان به روایات وی استناد کرد. به این نکته باید توجه کرد که در قرن ۲ ق/۸ م به کسی شیعهٔ غالی گفته می‌شده است که به مخالفان و دشمنان علی بن ابی طالب (ع) متعرض شود (ذهبی، *میزان*، همانجا)، بنابراین باید میان این افراد و کسانی که نسبت به امامان شیعه غلو می‌کردند،فرق گذاشت.

مشایخ حدیث ابان بجز ۳ امام یادشده و انس بن مالک بدین قرارند: سلیمان اعمش، محمّدبن منکدر، سماک‌بن حرب، ابراهیم نخعی، ابوبصیر، عاصم، ابوعمروشیبانی، منهال بن عمرواسدی، حکم ابن‌عُتَیبه، ابواسحاق عمروبن عبدالله سبیعی، فُضیل‌بن عمرو فُقَیمی، جهم بن عثمان مدنی، عدّی بن ثابت، طلحة بن مصرّف، عطیه بن سعد عوفی، عکرمة مولی ابن عباس و عمربن ذرّ همدانی (نجاشی، ۷؛ طوسی، *اختیار*، همانجا، بخاری ۱(۱)/۴۵۳؛ حافظ مزّی،۶/۲؛ ابن جزری،۴/۱).

راویان بنام سدهٔ ۲ ق /۸ م از ابان روایت شنیده و نقل کرده‌اند. مامقانی (۴/۱ ـ ۵) تعداد آنان را نزدیک به ۵۰ تن دانسته است. برخی از اینان عبارتند از ابان بن عبدالله بَجَلی، ابان بن عثمان احمر، ادریس ابن‌یزید اودّی، حسّان بن ابراهیم‌کرمانی، حمّادبن زید، داوودبن عیسی نَخَعی، ابوخیثمه زهیر بن معاویهٔ جُعْفی، زیادبن حسن بن فرات قزّاز، سعیدبن بشیر، سفیان بن عُیَیْنه، سلاّم بن ابی خُبْزه، سیف بن عمیرهٔ نخعی، شعبة بن حجّاج، عبّادبن عوّام، عبدالله بن ادریس بن یزید اودی، عبدالله بن مبارک، علی بن عابِس، قاسم بن معن مسعودی، محمدبن ابان بن تغلب، ابومعاویه محمدبن خازم ضریر، ابوخداش مَخْلد بن خِداش، مفضل بن عبدالله حَبَطی، موسی بن عُقبه، هارون بن موسی نحوی، سعید بن ابی جهم، محمدبن موسی بن ابی مریم، ابوبُرده میمون مولی بنی فزاره، محمدبن ابی عُمَیر و ابن مسکان (حافظ مزّی، ۶/۲ـ۷؛نجاشی،۸؛طوسی،*فهرست*،۶؛همو،*اختیار*،۳۳۰).

تألیف کتابهایی به ابان نسبت داده شده که موجود نیست و در فهارس ذکر نشده است. نام برخی از آنها بدین قرار است: ۱. *معانی القرآن*؛ ۲. *کتاب القراءات* (ابن ندیم، ۳۰۸)؛ ۳. *الغریب فی القرآن*؛ ۴. *الفضایل* (طوسی، *فهرست*، ۶ ـ ۷)؛ ۵. *کتاب صفّین* (نجاشی، ۸). نجاشی نام کتاب سوم را *تفسیر غریب القرآن* آورده است. *الغریب* نخستین اثر در نوع و موضوع خود بوده و در لغت و تفسیر از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است. مؤلف در بیان و شرح الفاظ غریب قرآن

به شواهدی استناد جسته که خود از عرب شنیده بوده است (طوسی، فهرست، ۵ ـ ۶؛ GAS, I/24؛ درخصوص استناد به شواهد عربی، نک: نجاشی، ۷). لغویان و مفسّران قرن ۲ ق/ ۸ م به این کتاب استناد می‌کردند و عبدالرّحمن بن محمد ازدی کوفی با استفاده از کتابهای دیگر در این زمینه کتابی فراهم آورد که مشتمل بر موارد اختلاف و وجوه اشتراک بود (یاقوت، ۱۰۸/۱). نیز ابان نخستین کسی است که در علم غریب القرآن دست به تألیف زده است (امین، ۹۸/۲؛ حیدر، ۵۷/۳).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النّهایة*، به کوشش برگشتراسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *کتاب الضعفاء والمتروکین*، به کوشش ابوالفداء عبدالله القاضی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن حبّان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش م. فلایشهمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ همو، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ستر-ستین، لیدن، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ ق/ ۱۹۴۳ م؛ حافظ مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ حلّی، حسن بن علی، *الرّجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ حیدر، اسد، *الامام الصادق والمذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *المغنی فی الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ علامۀ حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تهران، ۱۳۱۰ ق؛ مامقانی، عبدالله بن محمد حسن، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، بمبئی، ۱۳۱۷ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAS.

علی اکبر ضیائی

آبانِ بْنِ سَعید (د ۱۳ ق/ ۶۳۴ م)، از اصحاب پیامبر اسلام (ص). نسب نامۀ کامل او بدین گونه است: ابان بن سعید بن امیة بن عبد شمس بن عبد مناف. چون جد پنجم وی عبد مناف است، می‌توان او را هم نسب پیامبر دانست. مادرش صفیّه یا هند، دختر مغیرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم است (خلیفة بن خیاط، ۲۵/۱؛ ابن حبان، ۱۳/۳؛ ابن اثیر، *اسد الغابة*، ۳۵/۱). وی در آغاز از دشمنان سرسخت پیامبر (ص) بود و هنگامی که دو برادر دیگرش عاص و عبیده در جنگ بدر به دست علی (ع) و زبیر کشته شدند، به قصد بازرگانی، از مکه عازم شام شد. منابع موجود داستان مفصلی از برخورد او با راهبی نصرانی آورده‌اند و اشاره می‌کنند که این ملاقات در روح او تأثیری بسزا داشت و شاید به همین دلیل بود که وقتی عثمان از جانب پیامبر برای دعوت قریش به اسلام، به مکه آمد، ابان از وی به نیکی استقبال کرد. او را بر اسب خود نشاند و به داخل شهر برد و عثمان در پناه او رسالت خود را به خوبی انجام داد و نزد پیامبر بازگشت. ابان پیش از فتح مکه در فاصلۀ دو غزوۀ حدیبیّه (۶ ق/ ۶۲۷ م) و خیبر (۷ ق/ ۶۲۸ م) اسلام آورد و از جانب پیامبر از شهر مدینه مأمور سریّه‌ای شد و با غنایمی که از این سریّه به دست آورد، پس از جنگ خیبر همراه یارانش به حضور پیامبر رسید و پس از آن مأمور سریّۀ نجد شد (ابن حجر، ۱۳/۱ ـ ۱۴؛ ابن عبدالبر، ۶۲/۱؛ ابن عساکر، ۱۲۷/۲؛ ابن اثیر، *اسد الغابة*، ۳۶/۱). در ۹ ق/ ۶۳۰ م که پیامبر علاء بن حَضرمی را از عاملیت بحرین برکنار کرد، این مأموریت را به ابان واگذاشت. وی در مورد چگونگی دریافت صدقات (زکات) و جزیه و سهمی از سود تجارت خواستار دریافت فرمان شد. پیامبر دستورالعملی به او داد که از هر زن و مرد بالغ یهودی، نصرانی ومجوسی، یک دینار بگیرد و نیز پیامبر نوشت: اسلام را بر مجوسان عرضه کند و در صورت نپذیرفتن، از آنان جزیه بخواهد (ابن عساکر، ۱۲۷/۲، ۱۲۸). فرمان پیامبر در بارۀ گرفتن جزیه از مجوسان بحرین که اهل کتاب نبودند، باعث اعتراض گروهی از عربها شد که بلاذری ایشان را منافقان عرب می‌خواند. ابان پیوسته بر شغل خود باقی بود تا پس از رحلت پیامبر، عده‌ای از عربهای بحرین (از آن جمله اهل هجر) عصیان کردند و از پذیرش اسلام سر باز زدند. ابان که وضع را چنین دید، عزم بازگشت کرد و با ۱۰۰٬۰۰۰ درهم وارد مدینه شد و در مقابل اعتراض ابوبکر، صراحتاً اعلام کرد که بعد از پیامبر عامل هیچ کس نخواهد بود (ابن عساکر، ۱۲۹/۲). وی در ابتدا از بیعت با ابوبکر خودداری کرد، ولی پس از بیعت علی ابن ابی‌طالب، او نیز بیعت کرد (ابن اثیر، *اسد الغابة*، ۳۶/۱؛ مامقانی، ۵/۱؛ خویی، ۱۵۴/۱). با توجه به این رویداد، اینکه ابوبکر او را به یمن فرستاده باشد، محل تردید است (ابن حجر، ۱۴/۱؛ ابن عساکر، ۱۲۵/۲).

بر حسب روایتی نه چندان روشن که بلاذری آورده، او یکی از ۱۷ نفر قرشی بوده که «به هنگام ورود اسلام» نوشتن می‌دانسته‌اند (ص ۲۲۵). همچنین نام وی در زمرۀ اولین کاتبان پیامبر آمده است (طبری، ۱۷۸۲/۴؛ بلاذری، ۲۲۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۱۳/۲). املای قرآن بر زید بن علی ثابت را که به فرمان عثمان انجام گرفت، گاه به وی نسبت می‌دهند که این امر بعید می‌نماید، زیرا بنا بر اقوال متعدد، ابان در زمان ابوبکر و یا عمر کشته شد (ابن اثیر، *اسد الغابة*، ۳۷/۱). در بارۀ شهادت وی تاریخهای متعدد یاد کرده‌اند: یوم اجنادین (۱۳ ق/ ۶۳۴ م)، مرج الصفر (۱۴ ق/ ۶۳۵ م) و یوم الیرموک (۱۵ ق/ ۶۳۶ م)، ولی برخی را عقیده بر این است که او کشته نشده ، بلکه در ۲۷ ق/ ۶۴۸ م در خلافت عثمان به مرگ طبیعی درگذشته است.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، تهران، المکتبة الاسلامیة؛ همو، *الکامل*، بیروت، ۱۳۹۹ ق، ۲۰۳/۲؛ ابن حبان بستی، محمد بن احمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، بیروت، ۱۳۲۸ ق؛ ابن عبدالبر، محمد، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، مصر، مکتبة النهضة، ۶۵/۱؛ ابن عساکر، علی ابن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی، ۱۳۳۰ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، ترجمۀ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خلیفة بن خیاط،

الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م، ۲۴/۱؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۵۵/۱؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ - ۱۸۸۱ م، ۱۵۴۲/۳، ۱۵۴۳، ۲۱۰۱/۴، ۲۳۴۹/۵؛ مامقانی، محمد حسن، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مقریزی، احمدبن علی، امتاع الاسماع، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۴۸ م، ص ۳۸۹.
معصومه سالک

آبانِبنِ عَبْدُالحَمیدِ لاحِقی (د ۲۰۰ق / ۸۱۶م)، شاعر و ادیب عربی زبان ایرانی نژاد. جدّش لاحق‌بن عُفَیْر راوی حدیث و مولای بنی رَقاش بود. نیاکانش ایرانی و ساکن فسا بودند (صولی، ۴۰). اتهام آنان به یهودی بودن (فارق، 46) که از ابوعبیده سرچشمه گرفته (صولی، ۳۶؛ ابوالفرج ۱۶۵/۲۳)، بی‌اساس است.

از دوران کودکی او هیچ نمی‌دانیم. احتمالاً در بصره زاده شد و در همانجا پرورش یافت و شعر و ادب و فقه و منطق و حساب آموخت، اما بیش‌تر به هجا مایل بود و با شاعران هجاگوی بصره دوستی یافت. روابط او با مُعَذَّل‌بن غَیْلان بصری که با عیسی‌بن جعفر والی هارون‌الرشید در بصره دوستی داشت و از شاعران «ماجن» بود، به هجاگویی انجامید. مُعَذَّل در پاسخ، وی را کافر و یا پیرو دین مانی دانست و از نماز خواندن او اظهار شگفتی کرد (ابوالفرج، ۱۵۷/۲۳). علاوه بر این وی ابوالنضیر را که کنیزکان آوازخوان تربیت می‌کرد و بر اعیان بصره عرضه می‌داشت، هجو گفت (صولی، ۹)؛همچنین همسایه خود محمدبن خالد را چنان به تمسخر گرفت که نوعروسش از او بگریخت (صولی، ۲۴ - ۲۵) و چنان هجایی برای همسایهٔ دیگرش ابوالأطْوَل سرود که وی را تا آخر عمر خانه‌نشین کرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۶۵/۲۳ - ۱۶۷)، اما در مرگ سوّاربن عبدالله، قاضی بصره، مرثیه‌ای بسیار دلنشین سرود که ۶۶ بیت از آن در *الاوراق* (صولی، ۴۲ - ۴۶) موجود است. از آثار و زندگی ابان در بصره چیزی جز این نمی‌دانیم، اما با توجه به اجتماع ادبی بصره در آن روزگار و اسلوب شاعران هرزه‌گوی (الخُلَعاء) سده ۲ق / ۸م تردید نیست که وی در سلک اهل مُجُون بود و بی‌بند و باری و هرزگی را با ظرافت و ادب می‌آمیخت.

سرانجام، وی به امید پیوستن به دستگاه برمکیان ایرانی نژاد در ۱۸۰ق / ۷۹۶م (فروخ، ۱۶۷/۲) یا ۱۷۶ق / ۷۹۲م (*ایرانیکا*، 59) روی به بغداد نهاد و دست به دامن مردی از هاشمیان زد تا وی را به دربار وزیران راه نماید. وی در مدیحه‌ای که برای برمکیان سرود و به مرد هاشمی داد، نخست خویشتن را به توانایی در کتابت، حساب، خطبه، ادب، اندرزگویی، شعر و نیز به برازندگی هیأت ظاهری ستود، سپس به مدح برمکیان پرداخت و به آن وسیله توانست به دستگاهشان راه یابد (ابوالفرج، ۱۶۰/۲۳). این روایت در همه منابع از جمله *اغانی* به نقل از صولی (د ۳۳۶ق / ۹۴۷م) آمده است، اما صولی که بی‌گمان مهم‌ترین منبع اخبار دربارهٔ ابان است، خود روایتی بیش‌تر افسانه‌گون آورده است (صص ۴ - ۶) که با روایت یاد شده تفاوت دارد. برحسب این داستان، وی که نوجوان بود، با همان قصیده به میان انبوه شاعران شد و عاقبت قصیده را به دست فضل رساند و از آن پس به دستگاه برمکیان پیوست. گویی ابان، از آن به بعد، در رفتار خود تغییر عمده‌ای داد: از زندگی شاعران ماجن و خلیع دوری گزید، هرگونه عادت ناشایست و عقیده ناصواب را از دیگران پنهان داشت و از هرگونه بی‌بند و باری که موجب تهمت می‌شد،پرهیز کرد، چنانکه نویسندگان دوره‌های بعد، در حق او داوریهای متناقضی ابراز داشتند: صولی وی را مسلمانی معتقد و نیکوکار دانسته و می‌نویسد که ابوزید انصاری (د ۲۱۴ق / ۸۲۹م) از تهمتی که به وی می‌زدند، به خشم آمد و گفت که وی هر شب *قرآن* می‌خوانده است،و از دیگری نیز نقل می‌کند که وی تمام شب را به نماز می‌گذرانده است (صولی، ۳۸؛ خطیب بغدادی، ۴۵/۷)، و از فرزندش نیز نقل کرده‌اند که او به هنگام نماز لوحی در پیش روی می‌نهاد، چون فارغ می‌شد، لوح را به شعر می‌آکند و باز به نماز می‌پرداخت (خطیب بغدادی، ۴۴/۷). حتّی یکی از محقّقان معاصر، او را از شیعیان آل علی (ع) انگاشته است (ضیف، ۳۳۲/۳). از سوی دیگر، المعذّل او را در بصره به پیروی از دین مانی متهم کرد و ابونواس در قطعه‌ای بدو نسبت می‌دهد که گفته است: «سبحان مانی» (جاحظ، *حیوان*، ۴۴۹/۴؛ ابوالفرج، ۱۵۶/۲۳). جاحظ وی را از سلک هرزگان مشهور چون حمّاد عَجْرَد و مُطیع‌بن إیاس بیرون می‌نهد و در باب اعتقادات او می‌گوید: «نمی‌دانم چه گویمت» و سپس بهمین مناسبت به بیان علل روانی گرایشهای دینی و عرفی مردم می‌پردازد (ص ۴۵۱).

اینک، با اطلاعات نسبتاً فراوانی که از مفهوم زندقه در آن روزگار داریم، دیگر نمی‌توانیم به استناد هجای شاعران، ابان و امثال او را مانوی، مزدکی و زردشتی بخوانیم. زندقه که در قرنهای ۲ و ۳ق / ۸ و ۹م معنای واقعی خود را از دست داده بود، زمانی علامت آزاداندیشی و ظرافت بود (نک‍: ابوالفرج، ۱۸۱/۱۸، ۱۸۲) و زمانی وسیلهٔ اتهام و نابود کردن مخالفان. وَژدا فهرستی از متهمان به زندقه فراهم کرده، اما تنها یک نفر را واقعاً زندیق (مانوی) دانسته است (پلا، 217,220). به این قیاس، نظر طه حسین نسبت به ابان (۲۸۸/۲) بسیار اغراق‌آمیز جلوه می‌کند.

ظاهراً ابان، در عین اینکه از زندگی پرنشاط و پرهیاهوی شاعران بغداد جدا نبود (مثلاً مزاح او با ابن‌مُناذر)، باز می‌کوشید جانب احتیاط را فرو نگذارد، آنچنانکه از هجاپردازی با ابونواس پرهیز می‌کرد. زمانی که ابن‌مُناذر در پاسخ مزاحی او را هجا گفت، وی خود ساکت نشست و دست به دامن دیگران شد تا مانع منازعه شعری گردند (ابوالفرج، ۱۶۵/۲۳). ابن‌معتز نیز می‌نویسد: وی بیش از سه بیت در هجای ابونواس نسرود (ص ۲۴۲) که آن هم از هرگونه واژهٔ مستهجن تهی است، اگرچه صولی پنج بیت دیگر در همین معنی از او نقل کرده (ص ۱۲) که متضمّن واژه‌های زشت است.

وی اندکی پس از آن که به دربار برمکیان راه یافت و به قول صولی (صص ۵ - ۶) از عهدهٔ آزمایش منشیگری برآمد، از خواص و مدّاحان

آنان گردید. هم به تعلیم اعضای خاندان برمکی پرداخت و هم طرف مشورت ایشان گردید. سپس کارش به جایی رسید که رئیس دیوان شعر شد و از میان انبوه شاعران شعر و یا شاعری را که شایسته می‌پنداشت، در مرتبتی خاص، به دربار عرضه می‌کرد و گویا پس از آن هم مقدار صلهٔ آنان را معین می‌ساخت (ابن‌عبد ربه، ۲۰۵/۴). همین امر موجب شد که ابونواس از قضاوت وی در حق خویش به خشم آید و در شعر معروفی او را به زندقه متهم کند.

در دستگاه برمکیان، ابان به کار تازه‌ای دست زد که در ادبیات عرب، به ویژهٔ در دوره انحطاط، تأثیری شگرف داشت؛ گویند: یحیی بر آن شد که *کلیله و دمنه* را از بر کند. ابان، برای سهولت کار، پیشنهاد کرد که کتاب را به نظم برگرداند. یحیی نیز او را در خانه‌ای نهاد تا سراسر به این کار پردازد. سه ماه بعد (صولی، ۲؛ ابن‌معتز: ۴ ماه بعد)، *کلیله و دمنه* در ۱۴٬۰۰۰ بیت (ابن معتز: قریب ۵٬۰۰۰ بیت) آماده شد. ابن معتز داستان نظم *کلیله و دمنه* را به گونهٔ دیگری بیان کرده می‌گوید: یحیی نخست ابونواس را نامزد این کار کرد. ولی ابان با اندرزهای به ظاهر دوستانه، او را از این کار بازداشت و خود آن را به انجام رساند. ابونواس بر وی و صله‌ای که دریافت کرده بود، رشک برد و از آنجا میانشان دشمنی برخاست (ص ۲۴۱). گویند در مقابل این کار، یحیی ۱۰٬۰۰۰ دینار و فضل ۵٬۰۰۰ دینار به وی بخشیدند و جعفر نیز خود را «راویهٔ شعر او» قلمداد کرد. از آن پس *کلیله و دمنهٔ* منظوم، شهرت فراوان یافت. ابن‌معتز این «مزدوجه» را که «در دست مردمان است»، دارای «الفاظی نیکو و شگفت» دانسته می‌افزاید «هیچ کس نتوانست لغزشی در آن یابد و بگوید که شاعر از الفاظ و معانی کتاب چیزی فرو گذاشته است» (همانجا). از این کتاب جز دو بیت که در *اغانی* آمده، چیزی شناخته نبود تا اینکه رفاعی (۳۲۱/۲)، ۲۵ بیت آن را از نسخهٔ خطی *اوراق* استخراج کرد و به چاپ رساند. سپس *اوراق* با ۷۶ بیتی که صولی آورده (صص ۴۶ ـ ۵۰) خود انتشار یافت (قاهره، ۱۹۳۴م).

اهمیت *کلیله و دمنهٔ* منظوم در آن است که گویا برای نخستین بار اسلوبی را که اینک «شعر تعلیمی» می‌خوانند و در زبان عرب، خاصه در دوره انحطاط رواج تمام داشت، پی‌ریزی کرد (رفاعی، ۴۳۲/۱؛ طه حسین، ۲۹۲/۲؛ فارق، 56؛ پلا، 179). گویا موفقیت کتاب *کلیله و دمنه* موجب شد که ابان در همین شیوه به کار ادامه دهد. آثاری که گویند او به شعر برگردانده، اینهاست: ۱. *ارجوزة الصیام والزکوة* (ابن‌ندیم، ۱۸۶: *الاعتکاف* به جای *الزکوة*)، که ظاهراً بلافاصله پس از *کلیله و دمنه* نظم یافته است، زیرا گویند چون فضل *کلیله و دمنه* را دید، از او خواست شعری نیز در زهد بسراید و او *ارجوزة*... را سرود. صولی ۲۷ بیت از آن را نقل کرده است (صص ۵۱ ـ ۵۲)؛ ۲. *ذات‌الحُلَل*، از آن جز همین نام که در *اغانی* ابوالفرج (۱۵۵/۲۳) و نیز کتابهای متأخرتر (چون *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی، ۴۴/۷) آمده چیزی نمی‌دانیم. همه گویند این شعر در باب «خلقت، امر جهان، موضوعاتی در منطق و چیزهای دیگر» بوده است؛ ۳ ـ ۹. وی بسیاری از داستانهای کهن ایران و هند را که ظاهراً پیش‌تر توسط ابن‌مقفّع به عربی برگردانده شده بود به نظم درآورد: *بلوهر و بوذاسف*، *سندباد*، *کتاب مزدک*، *سیرة اردشیر*، *سیرة انوشروان*، *کتاب حُلُم‌الهند*، *رسائل* (ابن‌ندیم، ۱۳۲، ۱۸۶)؛ ۱۰. *کتاب المنطق*، شاید همان کتاب منطق ارسطو باشد که ابن‌مقفع از پهلوی به عربی برگردانده بود (فارق، 51)؛ ۱۱. *الادب*، که احتمالاً شامل *الادب الصغیر* و *الادب الکبیر* ابن‌مقفع بوده است (همانجا).

اینک جا دارد از خود بپرسیم که آیا همهٔ این آثار را به راستی ابان به شعر برگردانده است، یا برخی را دیگران سروده‌اند و بعدها به سبب شهرت ابان در این باب، به او نسبت داده شده است.

از مجموعهٔ آثار ابان، نزدیک به ۶۰۰ بیت (۵۵۸ بیت در *الاوراق* صولی، ۱ ـ ۵۲) در دست است: ۷۶ بیت از *کلیله و دمنه*، ۲۷ بیت از *ارجوزة‌الصیام*، ۱۰۰ بیت در نکت و بقیه در مدح و رثا و هجا و نیز یادی از شهر فسا که نشان از اشتیاق او به زادگاه اجدادش دارد (قس: فارق، 56).

از مجموعهٔ این اشعار که معمولاً آنها را به دو قسم بَصْری و بغدادی بخش کرده‌اند، چنین برمی‌آید که وی به روان‌گویی که ویژگی عمدهٔ سبک «نوخاستگان» عصر عباسی است، میل تمام داشت و به نیکی از عهدهٔ این کار برمی‌آمد. از مدایح او آن اندازه در دست نیست که بتوان قضاوتی استوار در آن باره کرد، اما مرثیهٔ بلند سوّار، در شمار قصاید برازندهٔ عرب است. آن دسته از اشعار او که «تعلیمی» می‌خوانند، سخت روان و ساده است، چنانکه گویی برای جوانان و نوآموزان سروده است. در این کار او را ــ چنانکه گفتیم ــ مبتکر دانسته‌اند. با اینهمه، باید به یادداشت که بِشربن مُعْتَمِر (د ۲۱۰ق / ۸۲۵م) و نیز علی‌بن داوود که کاتب زبیده همسر هارون‌الرشید بود، همین کتاب *کلیله و دمنه* را به شعر برگردانده‌اند (ابن‌ندیم، ۲۰۵، ۳۶۴).

بزرگان سده‌های پیشین همه شعر او را ستوده‌اند. سخن ابن‌معتز را دربارهٔ او پیش از این نقل کردیم. همو می‌افزاید که ابان در همه احوال از ابونواس برتر بوده است (صص ۲۴۱ ـ ۲۴۲). جاحظ نیز که در اخلاقیات او با احتیاط سخن گفته، از نظر شعر او را از همهٔ نوخاستگان (المولّدون) برتر (*حیوان*، ۴۵۱/۴) و تقریباً هم‌ردیف بشّار دانسته است (*البیان والتبیین*، ۴۱)؛اما پژوهشگران معاصر عرب نظر خوشی به وی ندارند (رفاعی، ۴۳۲/۱)؛ به ویژه طه حسین، نسبت به ابان، لحنی سخت خشونت‌آمیز دارد (۲۸۵/۱ ـ ۲۹۶).

پایان کار او نیز در ابهام مانده است. بنا بر روایت ابوالفرج وی آرزو داشت به دربار هارون‌الرشید بپیوندد و به همان ثروتی که مروان‌بن ابی‌حفصه یافته بود، برسد. حتی از برمکیان گله داشت که چرا در معرفی او به هارون کوتاهی می‌کنند، اما بهانهٔ برمکیان آن بود که برای پیوستن به خلیفهٔ عباسی، باید چون مروان، آل ابوطالب را هجا گفت. وی نخست از این کار سر باز زد، اما بعد، قصیده‌ای در مدح

هارون سرود و در آن، همان مضمون بسیار معروف زمان عباسی، اولی بودن عم از ابن عم در ارث بردن از پیامبر (ص) را به تفصیل بیان داشت و ۲۰٬۰۰۰ درهم جایزه گرفت (۱۶۱/۲۳). اما از رابطهٔ او با خلیفه، جز مقدار بسیار اندکی شعر، چیزی باقی نمانده است و بی‌تردید اتصال او با دربار هارون پایدار نبوده است. نیز اگر تاریخ مرگ او که منابع متأخر (ابن‌تغری، د۸۷۴ق / ۱۴۷۰م) در ۲۰۰ق / ۸۱۶م ذکر کرده‌اند (۱۶۷/۲) درست باشد، نمی‌دانیم در فاصلهٔ میان سرنگونی برامکه (۱۷۸ق / ۷۹۴م) تا آن زمان چه می‌کرده است.

خاندان ابان، همگی به شاعری مشهورند: لاحق نیای ابان، عبدالحمید پدر او، برادرش عبدالله، پسرش حمدان و نواده‌اش ابان (صولی، ۵۳ به بعد؛ مرزبانی، ۴۷۷).

مآخذ: ابن‌تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، مصر، ۱۹۶۳م؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن‌معتز، عبدالله *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن حسین، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۲۳م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمه عبدالحلیم النجار، قاهره، ۱۹۵۹م، ۲۳۸/۱؛ بغدادی، عبدالقادربن عمر، *خزانة‌الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ق، ۴۵۸/۳؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *الوزراء والکتاب*، به کوشش عبدالله الصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م، صص ۱۴۷، ۱۶۵؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ دانشنامه؛ رفاعی، احمد فرید، *عصرالمأمون*، قاهره، ۱۳۴۶ق؛ صولی، محمدبن یحیی، *الاوراق*، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۴؛ ضیف، شوقی، *تاریخ الادب العربی*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸م؛ طه، حسین، *من تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ مرزبانی، محمدبن عمان، *معجم‌الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد خراج، قاهره، ۱۹۵۷م؛ نیز:

Fariq, Kh. A., "The poetry of Abān al-Lāhiqi", *JRAS*, 1925; *Iranica*; Pellat, Charles, *Le milieu basrien et la formation de Ğāḥiẓ*, Paris, 1953.

آذرتاش آذرنوش

آبانِ بنِ عُثمان، ابوسعید، ابان بن عثمان بن عفّان قرشی اموی مدنی (د ۱۰۵ق/۷۲۳م)، فرزند سومین خلیفه (از خلفای راشدین)، محدّث و تابعی مشهور سدهٔ ۱ق/۷م و از حکام بنی امیه که گاه او را ابوعبدالله (ابن حجر، *تهذیب*، ۹۷/۱) یا ابوعبدالله مدنی (مزی، ۱۶/۲) خوانده‌اند. ابان برادر تنی عمرو و مادرشان ام عمرو، دختر جندب بن عمروبن حُمَمة بن حارث دوسی (همانجا) بوده است.

فرزندان: سعید که ابان بدو مکنی بود (مادرسعید، دختر عبدالله بن عامربن کریزبن ربیعةبن حبیب‌بن عبدشمس بود)؛ عمرو؛ عبدالرحمن؛ امسعید (مادرشان ام سعید، دختر عبدالرحمن بن حارث بن هشام بود)؛ عمراصغر؛ مروان؛ ام سعید صغری (مادرشان کنیز آزاد شده یا امولد بود) (ابن سعد، ۱۵۱/۵).

زندگی: چندان چیزی از ابان در مدارک موجود نیست. همین اندازه می‌دانیم که او به‌خاطر پدرش عثمان بن‌عفان که‌ازبزرگان‌خاندان اموی بود،نزدخلفا وامرای‌آنان احترام‌داشت،چنانکه‌چون‌گماشته‌ای؟ معاویه نخستین خلیفهٔ اموی به سفر حج آمد، مروان بن حکم را فرمان داد که حرمت ابان را پاس بدارد. تقرب او به دستگاه خلافت اموی به اندازه‌ای بود که نزد معاویه رفت و از دختر او خواستگاری کرد. معاویه به او گفت که بیش از دو دختر ندارد که یکی از آنان با عمرو برادر او ازدواج کرده و دیگری با عبدالله بن عامر. ابان تلخ کام از نزد معاویه بیرون آمد و طی شعر زیبایی آرزو کرد که یا ابن عامر بمیرد یا برادرش عمرو دختر معاویه را طلاق دهد، تا او به مقصود نایل شود (ابن عساکر، ۱۳۲/۲). نحوهٔ انتصاب وی به حکومت مدینه چنین بود که در ۷۶ق/۶۹۵م که عبدالملک بن مروان به سوی مدینه می‌آمد، حاکم وقت این شهر یحیی بن حکم بن ابی العاص بن امیه که گفته شده مردی کم خرد بوده، بی‌اجازهٔ عبدالملک به نزد وی شتافت. عبدالملک از اینکه او بی اجازه شهر را ترک کرده، سرزنشش کرد و گفت که چه کسی را به جای خود گذارده‌ای، یحیی پاسخ داد که ابان بن عثمان را. پس عبدالملک او را عزل، و ابان را حاکم مدینه کرد،و وی مدت ۷ سال بر مدینه فرمان راند. ابان همینکه به‌حکومت رسید، عبدالله بن قیس بن کَخْرمه را از منصب قضاوت مدینه برکنار کرد و به‌جای او نوفل بن مساحق را برگماشت. او در مدت فرمانروایی خود بر مدینه دو بار (ابن سعد، ۱۵۱/۵ - ۱۵۲) و به‌گفتهٔ طبری سه بار امیر الحاج شد و به‌گفتهٔ مسعودی بر جسد محمدبن حنفیّه (د۸۱ق/۷۰۰م) فرزند حضرت علی (ع) و عبدالله‌بن جعفر برادرزادهٔ وی نماز خواند (۱۱۶/۳، ۱۶۷). به دلایلی که برای ما روشن نیست، عبدالملک او را در جمادی الثانی ۸۲ق/ژوئیهٔ ۷۰۱م، از حکومت مدینه برکنار کرد و به جای او هشام بن اسماعیل مخزومی را برگماشت. طبری سال برکناری ابان را ۸۳ق/۷۰۳م یاد کرده که درست نمی‌نماید (۱۱۲۷/۸). به گفتهٔ ابن عساکر، ابان بعدها بر ولیدبن عبدالملک وارد شد و به فرمان او امیرالحاج گردید (۱۳۱/۲).

ابان هم کر بود، هم احول و هم دچار پیسی شدید. گفته‌اند: برای نهان ساختن لکه‌های پیسی روی دستهایش، آنها را خضاب می‌کرد، اما برای لکه‌های چهره‌اش چاره‌ای نداشت (ابن سعد، ۱۵۲/۵). ابان یک سال پیش از درگذشت فلج نیز شد و گویا فلج او چنان شدید بود که هرگاه در مدینه می‌خواستند کسی را نفرین کنند، می‌گفتند: خداوند تو را به فلج ابان دچار سازد (ابن قتیبه، ۵۷۸). دربارهٔ مرگ ابان اختلاف است. ابن سعد می‌گوید:ابان در زمان خلافت یزیدبن عبدالملک در مدینه درگذشته است (۱۵۲/۵). برخی گفته‌اند:ابان پیش از عبدالملک ابن مروان که در ۸۶ ق / ۷۰۵م درگذشته، وفات یافته است. ابن عساکر درگذشت وی را در ۱۰۵ق/۷۲۳م دانسته است (۱۳۲/۲). چون بیش‌تر مورخان متقدم گفته‌اند که ابان در زمان یزید بن عبدالملک (خلافت: ۱۰۱ - ۱۰۵ق/۷۱۹ - ۷۲۳م) درگذشته، به نظر می‌رسد تاریخ درست درگذشت همان ۱۰۵ ق/۷۲۳م باشد (ابن عساکر، ۱۳۱/۲، ۱۳۲؛ صفدی، ۳۰۱/۵؛ مزّی، ۱۸/۲، نووی، ۱(۱)/۹۷).

مقام علمی و روایی: دربارهٔ پایگاه علمی ابان، هم اطلاعات

ناقص است و هم شک و تردید در کار است. یحیی بن سعید قطان، ابان را یکی از ده فقیه مشهور مدینه دانسته و گفته که همهٔ علما به ثقه بودن او باور دارند (مزّی، ۱۷/۲). سلیمان بن عبدالرّحمن بن حباب او را صاحب فتوا دانسته و گفته است که عده‌ای نزد وی فقه می‌خواندند و به فتوایش عمل می‌کردند. عمروبن شعیب پا را از این فراتر گذاشته و ابان را در فقه و حدیث داناترین فرد زمان خود خوانده است (ابن عساکر، ۱۳۲/۲). به گفتهٔ ابن حجر عسقلانی، وی قضا را از پدرش عثمان فرا گرفته است (تهذیب، ۹۷/۱). بخاری به نقل از یحیی بن سلیمان نوشته که ابوبکربن عمروبن حزم نزد ابان قضا را خوانده است (۱(۱)/۴۵۱). از این رو، نمی‌توان به فقاهت او اطمینان یافت، ولی می‌توان گفت که در نقل حدیث یکی از مشاهیر بوده است. به گفتهٔ ابن حجر عسقلانی، وی از پدرش عثمان و زیدبن ثابت و اسامة بن زید نقل حدیث کرده است (تهذیب، ۹۷/۱). عامربن سعدبن ابی وقّاص، اشعب ابن امّ حَمیدة الطّامع صاحب النّوادر (د ۱۵۴ق/۷۷۱م)، ابوالزّناد عبدالله بن ذکوان، محمدبن مسلم بن شهاب زهری، نُبَیه بن وَهْب، عبدالله بن ابی بکربن محمدبن عمروبن حزم و جمعی دیگر از او نقل حدیث کرده‌اند (مزی، ۱۶/۲، ۱۷). ابان از نظر اهل سنت ثقه و در شمار تابعین بزرگ است. همچنین گفته شده که او صاحب قرائتی از قرآن کریم است (ابن ندیم، ۴۵).

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرّحمن، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق، ۱(۱)/۲۵۹؛ ابن اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۳۹۹ق، ۴۴۷/۴، ۴۴۸، ۴۵۶، ۴۶۶، ۴۷۶؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ ق، ۳۰/۱؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۹ ق، ۱۷۲/۴؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالواحد آفندی بدران، ۱۳۳۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، مصر، ۱۹۶۲م؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق، ۴۲/۱؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بخاری، اسماعیل بن ابراهیم، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دیدرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱م، ۳۰۵/۶، ۸۷۳/۸، ۹۴۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۶، ۱۰۴۶، ۱۰۸۵؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقاة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق، ص ۵۱؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، بیروت، دارالکتب‌العلمیة؛ یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ*، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۲۸۱/۲.

کاظم موسوی بجنوردی

اَبانِ بْنِ وَلید، ابن مالک بن ابی خُشَینهٔ بَجَلی زیدی (د ح ۱۲۵ ق/ ۷۴۳م)، منسوب به زیدبن غوث بن انمار (ابن اثیر، *اللباب*، ۵۱۸/۱)، از کارگزاران و حکام عصر اموی و از اشراف عراق و رجال سیاسی دو سدهٔ نخستین اسلامی. او در زمان حجاج بن یوسف (۴۵ـ۹۵ ق/ ۶۶۵ ـ ۷۱۴م) جزو کاتبان «دیوان ضیاع» و از امرای نظامی و مالی سوادِ عراق بود (ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۲۷/۲). مدتی نیز کاتب ایاس بـن معاویه، محتسب شهر واسط و چندی حاجب خالدبن عبدالله قسری (مقـ ۱۲۶ ق/ ۷۴۴م) امیر واسط بود؛ (معاضیدی، ۲۸۴ ـ ۲۸۵)، ولی بعدها خود عامل و امیر این شهر شد (اصفهانی، ۱۱۴/۱۵). ابان از نزدیکان و مشاوران خالدبن عبدالله قسری، والی خلیفهٔ اموی در عراق، بود (ابن حیان، ۲۲/۳ ـ ۲۳). خالد حکومت شهر مبارک، واقع در کنار نهری به همین نام را که در عهد بنی‌امیه از موقعیت خاص اداری برخوردار بوده است، بر عهدهٔ وی گذاشت (معاضیدی، ۶۰؛ ابن عساکر، ۷۸/۵). او همچنین مدتی عامل خالد در فارس بود (اصفهانی، ۲۰/۱۹؛ ابن خلکان، ۱۰۵/۷). از این رو در ۱۲۰ ق/ ۷۳۸م، هنگامی که هشام بن عبدالملک (د ۱۲۵ ق/ ۷۴۳م) به سعایت دو تن از متولیان املاکش در عراق، یا به نوشتهٔ ابن عساکر (۷۹/۵)، فقط به اعتبار مکتوب یکی از آنان به نام حسّان نبطی، که ظاهراً از سوی خلیفه در خفا ناظر بر امور خالد بود، غفلتاً بر وی سخت گرفت و او را از تمام مشاغل و اعمال برکنار کرد، ابان به حمایت از خالد برخاست و سرانجام نیز، با کمک دیگر طرفداران وی توانست او را از حبسی طولانی رهایی بخشد (طبری، ۱۴۷/۷ ـ ۱۵۱). ولی یوسف بن عمر ثقفی، جانشین خالد (د ۱۲۷ ق/ ۷۴۵م) که از نفوذ او و طرفدارانش بیمناک بود، به تعقیب و آزار آنان پرداخت و از جمله ابان را به تأدیهٔ مبلغی در حدود ۱۰ میلیون درهم محکوم نمود (یعقوبی، ۳۲۳/۲).

ابان ظاهراً صاحب اموال و نقدینهٔ فراوان بود و در بذل مال و اعطای صله و جوایز به گویندگان و نویسندگان شهرت داشت (اصفهانی، ۱۴۸/۸، ۱۵/۱۵، ۲۰/۱۹) و شاید بیش‌تر به همین جهت ممدوح شاعران معاصرش همچون فرزدق (همو، ۲۰/۱۹)، خلف بن خلیفه (ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۰۲/۲ ـ ۶۰۳؛ همو، *عیون الاخبار*، ۱۴۸/۳)، ابونخیله (اصفهانی، ۱۴۸/۸) و دیگران بود، ولی برخی از گویندگان نیز، مانند یحیی بن نوفل او را در شعر هجو کرده‌اند (ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۲۷/۲ ـ ۶۲۸). کمیت بن زید بن خنیس اسدی (مقـ ۱۲۶ ق/ ۷۴۴م) در شورش نظامیان یمنی (GAS, II/347-349)، شاعر شیعی مذهب و صاحب قصاید «هاشمیات» و از دوستان صمیمی ابان مکرراً او را در اشعارش مدح گفته است (اصفهانی، ۱۲۹/۱۵؛ جاد المولی و...، ۲۲۲/۳). ابومخنف (د ۱۵۷ ق/ ۷۷۴م)، صاحب کتابهای مشهور مقتل، وقایع سال ۶۵ ق/۶۸۵م را به روایت حصین بن زیدبن عبدالله بن سعد ابن‌نوفل ازدی، از ابان بن ولید نقل قول کرده است (سزگین، 207).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همو، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حیان، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم الکتب؛ ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۲م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، روضة الشام، ۱۳۳۲ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵م؛ اصفهانی، ابوالفرج، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۵۷ ق؛ *تاریخ الخلفاء*، به کوشش بطرس گریازنیویچ، مسکو، ۱۹۶۷م؛ جادالمولی، محمد احمد و دیگران، *قصص العرب*، قاهره، ۱۳۵۸ ق/۱۹۳۹م؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*،

به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۶م؛ معاضیدی، عبدالقادر، *واسط فی العصر الاموی*، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ یعقوبی، احمدبن واضح، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:
GAS; Sezgin, Ursula, *Abū Miḫanf. Ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadischen Zeit*, Leiden, 1971.
عبدالکریم گلشنی

اَلاِبانَةُ عَنْ اُصُولِ الدِّیانَة، کتابی کلامی به زبان عربی، نوشتهٔ ابوالحسن علی‌بن اسماعیل بصری اشعری (ح ۲۶۰ ـ ۳۲۴ ق /۸۷۴ ـ ۹۳۶م)، از دودمان عبدالله بن قیس معروف به ابوموسی اشعری، پایه‌گذار مکتب کلامی «اشعریّت» و یکی از بزرگ‌ترین متکلّمان تاریخ اسلام. برای روشن شدن مقدمات تألیف *الابانة*، کتاب اساسی اشعریان، باید یادآوری کرد که در زمان پیش از تألیف آن، مکتب «اعتزال» توانسته بود الهیّاتی مبتنی بر عقل و استدلال پدید آورد و میان دین و دانش سازگاری ایجاد کند. در حقیقت اصلی‌ترین سخن معتزله این بود که عقل و شرع، چه در اصول عقاید و چه فروع وظایف و احکام، همواره یک سخن می‌گویند و حکم واحد می‌دهند. اینان صفات خدا را عین ذات او می‌دانستند و از پذیرفتن هر گفتاری که بوی «تشبیه» یا «تجسیم» بدهد،به سختی دوری می‌گزیدند. تبلیغ چنین عقاید و افکاری، در عین حال مستلزم «تأویل» بسیاری از آیات قرآن مجید می‌شد. اساس تأویل این بود که دربارهٔ آیهٔ مورد نظر خود می‌گفتند: آیه در پس معنی ظاهری خود معنایی باطنی دارد که مقصود خداوند همان است و باید از معنی ظاهری به سود آن معنی باطنی چشم پوشید و این را بر آن حمل کرد. گشوده شدن باب تأویل وسیله‌ای شد تا هر کس یا هر فرقه‌ای آیات قرآن را مطابق افکار و عقاید خویش تأویل کند. مشاهدهٔ چگونگی تأویل و گسترش افراطی آن، برای مسلمانانی که می‌خواستند نصّ صریح قرآن مجید از هر گونه دستکاری بشری مصون بماند، نگرانی پدید آورد و منتهی به پیدایش مکتبهای اعتقادی‌وکلامیی گردید که متمسک به ظواهر بودند. در این زمان بازار اهل عقل و تأویل (از پیروان فرقه‌های گوناگون) گرم بود و همین امر، کسانی مانند ابوالحسن اشعری را وا می‌داشت که به مقابله برخیزند. کتاب *الابانة* مشتمل بر همهٔ عقاید اشعری است و گفت‌وگوی مفصل از آن، به‌ویژه از آن جهت که حتی امروز نیز اکثریت مسلمانان جهان دارای این مذهب فکری‌اند، ضروری می‌نماید. اشعری ابتدا در دو باب از این کتاب به نقل و شرح عقاید و اقوال کژراهان و بدعت‌گذاران (بنابر تعبیر او) می‌پردازد که خود صریحاً به عنوان معتزلیان، قدریان، جَهمیان، حَروریان، رافضیان و مُرجیان از آنها یاد می‌کند و سپس به بیان نظرات «اهل حق و سنت» می‌پردازد (ص ۸).

اشعری می‌گوید: گروهی از منحرفان، به پیروی از سران و گذشتگان خود، آیات قرآن را (بدون دلیلی از جانب حق تعالی یا حدیثی از پیامبر یا گذشتگان صالح) دربارهٔ رؤیت خدا، به رغم اینهمه اخبار و آثاری که متواتراً در این زمینه آمده، انکار کردند؛ شفاعت پیامبر دربارهٔ گناهکاران را منکر شدند؛ به عذاب کافران در قبر ایمان نیاوردند؛ قائل به مخلوق بودن قرآن شدند و مانند برادران مشرک خود گفتند: «این جز گفتار بشر نیست» (مدثر /۷۴/ ۲۵). اینان می‌گویند بندگان بدی می‌آفرینند و این مانند گفتهٔ گبران است که گمان می‌برند دو آفریدگار در کار است: آفریدگار خوبی و آفریدگار بدی. قدریان گمان می‌کنند که خدا خوبی رامی‌آفریند و شیطان بدی را. نیز معتقدندکه خدا چیزهایی می‌خواهد که در جهان پدید نمی‌آید و در جهان چیزهایی پدید می‌آید که خدا نمی‌خواهد (ص ۶ - ۸). اشعری سپس به شرح اصول عقاید «اهل حق و سنّت» می‌پردازد، اصولی که به تعبیر او مرز کفر و اسلام و میزان صحت ایمان به خیر الأنام است. او می‌گوید (ص ۸): دینی که به آن گردن نهاده‌ایم، عبارت است از پای‌بندی به کتاب خدا و سنّت پیامبر و روایات اصحاب و تابعین و گفته‌های ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل (۱۶۴ ـ ۲۴۱ ق /۷۸۱ ـ ۸۵۵م). او سپس به اصول دینی خود چنین می‌پردازد (صص ۸ به بعد): ۱. ما به خدا، فرشتگان، کتابها، پیامبران وی و به آنچه راویان موثّق از پیامبر اسلام (ص) نقل کرده‌اند،اعتقاد داریم و خدا را به یگانگی و یکتایی می‌پرستیم و بهشت و دوزخ و رستاخیز را بی‌هیچ گمانی باور داریم؛ ۲. ایمان داریم به اینکه خدا بر عرش مستوی است (مضمون آیات قرآنی: اعراف /۷/ ۵۴؛ یونس /۱۰/ ۳؛ رعد /۱۳/ ۲؛ طه /۲۰/ ۵؛ فرقان /۲۵/ ۵۹؛ سجده /۳۲/ ۴؛ حدید /۵۷/ ۴) و اینکه او را «وجه» و «یدین» است «بلاکیف» (بی‌پرسیدن یا اندیشیدن به اینکه «چگونه») و «عین» است «بلاکیف» و علم و سمع و بصر است که همهٔ اینها مضمون آیات قرآنی است؛ ۳. اعتقاد داریم به اینکه سخن خدا غیر مخلوق است؛ ۴. هیچ خوبی و بدی در زمین نیست، مگربه خواست خدا. همه چیز به خواست خداست و هیچ‌کس هیچ کاری نمی‌تواند بکند، مگراینکه خدا آن را بخواهد. ما از خدا بی‌نیاز نیستیم، نمی‌توانیم از علم خدا بیرون رویم. آفریدگاری جز خدا نیست، کارهای بندگان آفریدهٔ خداست و مقدّر از سوی وی. خداست که مؤمنان را توفیق طاعتِ خود بخشید و لطف خود برایشان ارزانی داشت و به مهر در ایشان نگریست و راست و استوارشان ساخت و رهنمونشان گشت. خدا کافران را گمراه کرد و هدایت نفرمود و به لطف خود ایمان را برایشان ارزانی نداشت، و اینها همگی مضمون آیات فراوانی در قرآن مجید است؛ ۵. مؤمنان در آخرت خدا را با دیدگان می‌بینند،چنانکه ماه در شب چهارده دیده می‌شود. رؤیت خدا را در این جهان موسی (ع) از وی خواست، ولی خدا بر کوه تجلّی کرد و آن را درهم کوبید و بدین‌سان به موسی (ع) نشان داد که او را در دنیا نخواهد دید. در این مورد هم آیات صریحی در قرآن هست؛ ۶. انجام‌دهندهٔ گناهان بزرگ، برخلاف گفتهٔ خوارج، کافر نیست و جاودان در آتش نمی‌ماند، بلکه برخی از گناهکاران پس از آنکه چندی عذاب چشیدند، با شفاعت پیامبر (ص) از دوزخ بیرون می‌آیند و به بهشت می‌روند. کسی را نمی‌توان بهشتی یا دوزخی دانست، مگرآنکه پیامبر صریحاً او را نوید یا بیم داده باشد. عذاب قبر، حوض، میزان،

صراط و زنده شدن پس از مرگ همگی حقّ است و ایمان عبارت است از گفتار و کردار؛ ۷. احترام خلفای راشدین واجب است؛ ۸. خدا در روز رستاخیز می‌آید،چنانکه خود فرموده است: وَجاءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً (فجر /۲۲/۸۹)؛ ۹. نمازهای واجب و عید و جمعه باید با جماعت خوانده شود، چه با امامت فردی نیک باشد،چه با غیر او، چنانکه عبدالله بن عمر پشت‌سر حجاج بن یوسف ثقفی نماز می‌خواند؛ ۱۰. در هر حال باید فرمانبردارِ حاکمانِ مسلمان بود و اگر ایشان از حال استقامت بیرون روند، خروج بر ایشان با سلاح جایز نیست؛ ۱۱. هر کس می‌میرد یا کشته می‌شود، به اجل (اجل معیّن شده از سوی خدا) می‌میرد و هر کس روزی می‌خورد (حلال یا حرام)، روزی او از سوی خدا مقدّر شده است؛ ۱۲. شیطان موجود است و وسوسه‌های او در کشاندن انسان به افکار و اعمال و اقوال زشت و ناهموار تأثیر دارد.

پس از این اشعری به استدلال و بحث مفصّل دربارهٔ یکایک این اصول اعتقادی می‌پردازد و برای اثبات هر کدام، آیات و روایات فراوانی می‌آورد که به گمان وی در تبیین این مفاهیم صریح و قطعی است. وی همچنین اشکالاتی چند را مطرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد، مانند اینکه: اگر اجلهای مردم به دست خداست، چگونه است که قاتل شرعاً و عقلاً کیفر می‌شود و دزد تاوان پس می‌دهد؟ یا اینکه: اگر روزیها همگی به دست خداست، چگونه است که خوردن برخی چیزها در شرع حرام شده است و در برابرِ حرام‌خوری بیم عذاب الیم داده شده است؟ اگر بندگان همه کارها را به خواست خدا می‌کنند، معنی فرستادن کتاب، پیامبران، ارشاد و راهنمایی چیست و چرا برای نافرمانان دوزخ آفریده شده است و برای فرمانبرداران بهشت؟

کتاب *الابانه* چندبار به چاپ رسیده است: در حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ ق /۱۹۰۳م؛ قاهره، ۱۳۴۸ ق /۱۹۲۹م و مدینهٔ منوره، ۱۳۹۵ ق /۱۹۷۵م.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ـ ۱۹۷۲م؛ ابن عساکر، علی‌بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۹۸۴م، صص ۲۸ ـ ۲۹؛ اشعری، ابوالحسن، *الابانة عن اصول الدیانة*، مدینهٔ منوّره، ۱۹۷۵م جم؛ باقلانی، محمدبن طیّب، *الانصاف*، به کوشش محمد زاهد کوثری و عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۹۶۳م، صص ۱۱، ۲۵، ۱۷۷، ۱۸۴؛ سرکیس، *معجم المطبوعات*، ۴۵۱/۱؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۹۵۳م، ص ۱۱۰؛ فخر رازی، محمدبن عمر، *الاربعین، فی اصول الدین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ ق، صص ۱۹۸ ـ ۲۱۰؛ قرآن؛ نیز:

GAL, I,345; GAS, I,604; Thomson, William, "Al-Ashari and his Al Ibanah", *Muslim World*, 1942, XXX II/242 – 260.

بخش فلسفه و کلام

اَلْاَبانَةُ عَنْ غَرَضِ اَرِسطاطالیس فی کِتابِ مابَعْدَ الطَّبیعَة، یا *مقالة فی اغراض مابعدالطّبیعة*، نام رساله‌ای است از ابونصر محمدبن محمّد بن طرخان فارابی (۲۶۰ـ۳۳۹ ق/ ۸۷۴ـ۹۵۰م) در توضیح مقصود ارسطو از نوشتن مجموعهٔ متافیزیک و بیان محتوای اصلی بخشهای گوناگون آن.

کتاب متافیزیک ارسطو در میان مسلمانان به ۲ نام شناخته شده است: یکی کتاب *الحروف* (ابن ندیم، ۳۱۲) و دیگری *مابعد الطّبیعة* که ترجمهٔ جزء به جزء واژهٔ متافیزیک است. علّت نامیده شدن این مجموعه به کتاب *الحروف* این است که مقالات چهارده گانهٔ آن ـــ که توسط آندرونیک رودسی، از ارسطوییان سدهٔ اول ق م گردآوری شده‌ـ به ترتیب حروف الفبای یونانی از آلفا تا نو مشخص گردیده است.

رسالهٔ فارابی به منزلهٔ مدخلی جهت آگاهی از مباحث کتاب متافیزیک ارسطو و به عنوان کلیدی جهت گشودن غوامض آن به شمار رفته است، چنانکه ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق / ۹۸۰-۱۰۳۷ م) با مطالعهٔ این رساله توانسته است به حلّ مشکلات کتاب ارسطو نایل آید و مطالب آن را دریابد (بیهقی، ۵۵).

فارابی در آغاز رساله می‌نویسد: «بسیاری گمان کرده‌اند که محتوای کتاب *مابعد الطّبیعة* ارسطو، بحث دربارهٔ خدا، عقل، نفس و امور مناسب با آنهاست، و علم مابعد الطّبیعه با علم توحید (الهیّات به معنای اخص) یکی است. به همین جهت بیش‌تر کسانی که این کتاب را می‌خوانند، پی به مقاصد آن نبرده، گرفتار خطا و حیرت می‌شوند، زیرا اغلب مباحث کتاب چنین هدفی ندارد و ارسطو جز در مقالهٔ یازدهم یا «مقالة اللاّم» (مقاله‌ای که با حرف لاندا مشخّص شده است) اشاره‌ای به این مطالب نکرده است. از طرف دیگر قدما نیز این کتاب را به طور کامل شرح نکرده‌اند و یا ما خبر نداریم؛ آنچه را که می‌شناسیم و در دسترس ماست، یکی شرح ناقصی بر مقالهٔ «لام» است از اسکندر آفرودیسی، از شارحان آثار ارسطو، در اواخر سدهٔ ۲ و در اوایل سدهٔ ۳ م، و دیگری شرحی کامل بر همان مقاله از تامسطیوس (د ۳۹۵ م) از مفسران معروف کتب ارسطو؛ اما قسمتهای دیگر کتاب یا شرح و تفسیر نشده و یا اگر شده باشد به دست ما نرسیده است. در این رساله می‌خواهیم به غرض کلّی کتاب و محتوای هریک از مقالات آن اشاره کنیم (فارابی، ۳، ۴). فارابی در توضیح موضوع اصلی کتاب می‌گوید دانش یا جزئی است و یا کلی. دانش جزئی آن است که موضوع آن بخشی از موجودات یا موهومات (مفروض الوجود) باشد و در آن علم از ویژگیها و اغراض خاصهٔ همان موضوع بحث شود، مانند طبیعیات که به جسم از آن جهت که تغییر و حرکت می‌کند و نیز به مبادی این تغییر و حرکت و به لواحق آن توجه دارد، و یا علم حساب که موضوع آن عدد است و دانش پزشکی که تن انسان را از لحاظ صحّت و بیماری بررسی می‌کند. اما دانش کلی، چیزی را مطالعه می‌کند که شامل همهٔ موجودات می‌شود،مانند وجود، وحدت، انواع ولواحق وجود، و نیز اوصافی که به اختصاص عارض موضوع علوم جزئی نمی‌گردد مانند تقدّم و تأخّر، قوّه و فعل، تامّ و ناقص (نقص و کمال)، و همچنین مبدأ مشترک همهٔ موجودات یعنی آن که خدایش می‌نامیم.

دانشِ کلی باید یکی باشد، زیرا اگر دو دانش کلی داشته باشیم در این صورت هریک از آنها موضوع ویژه‌ای خواهد داشت، اما علمی که

موضوع خاصی داشته باشد و شامل موضوع علم دیگر نشود جزئی است، بنابراین هریک از آن دو دانش، جزئی خواهد بود و این خلاف فرض است، پس دانشِ کلی یکی است. علم الٰهی نیز داخل در دانش کلی است، زیرا خداوند «مبدأ وجود» برای همهٔ موجودات است نه موجودی خاص و آن بخش از دانشِ کلّی که مبدأ وجود را بررسی می‌کند، همان «علم الهی» است. از آنجا که مسائل یاد شده اختصاص به مباحث طبیعیات ندارد، بلکه آن سوی امور طبیعی و مادّی است، دانشِ مربوط به آن مسائل نیز از لحاظ شرافت موضوع برتر از دانشِ طبیعی و از لحاظ مراتب تعلیم بعد از دانشِ طبیعی است؛ به همین جهت شایسته است که مابعد الطّبیعه خوانده شود. موضوع دانشِ مابعد الطّبیعه یا چیزهایی است که اساساً در طبیعت و مادّه هستی ندارند وهم آنها را از امور طبیعی و مادّی انتزاع نکرده است، یا چیزهایی است که هر چند در طبیعت [و در مادّه] هستی دارند، اما لازم نیست که ذاتاً همراه مادّه باشند و قوام آنها بسته به امور طبیعی و مادّی باشد. در نخستین قدم، موضوع این دانش همانا موجود مطلق (یعنی موجود بماهو) است و آنچه معمولاً مساوی و مساوق با اوست (یعنی واحد و وحدت)؛ ولی چون علم به امور متقابل، یک علم است، پس در این دانش در بارهٔ عدم و کثرت نیز بحث می‌شود. پس از آن به چیزهایی پرداخته می‌شود که به منزلهٔ انواع است برای موجود، مانند مقولات دهگانه و اقسام واحد چون شخصی، نوعی و جنسی. سپس دربارهٔ لواحق وجود،مانند قوّه و فعل، کمال و نقصان، علّت و معلول، و لواحق وحدت،مانندهویّت، تشابه، تساوی، موازات و مناسبت، و لواحق عدم و کثیر؛ و آنگاه در مبادی هریک از آنها بررسی می‌شود، و تقسیم و تکثیر ادامه می‌یابد تا به موضوع علوم جزئی برسد. بدین ترتیب در این دانش مبادی همهٔ علوم جزئی و حدود موضوعات آنها مبیّن و مشخّص می‌گردد (فارابی، ۴-۶).پس از این مقدمه، فارابی به توضیح اجمالی موضوع هریک از مقالات کتاب *الحروف* می‌پردازد.

چنانکه گفته شد،مجموعهٔ متافیزیک ارسطو، ۱۴ کتاب یا مقاله دارد، ولی فارابی از ۱۲ مقاله سخن می‌گوید. از طرف دیگر در رسالهٔ فارابی، «مقالة اللاّم» یا «لاندا» ــ که نظریّات اساسی ارسطو دربارهٔ الهیّات به معنای اخصّ را دربردارد ــ یازدهمین مقاله به شمار رفته است، در صورتی که در اصل «لاندا» مقالهٔ دوازدهم است و یازدهمین مقاله «کاپا» نام دارد. به نظر می‌رسدکه فارابی ۲ مقالهٔ «الف صغری» و «الف کبری» را یکی کرده و تحت عنوان «المقالة الاولی» آورده است. به همین جهت مقاله «بتا» که در اصل سومین مقاله است و مربوط به «مسائل دشوار و انواع آن» است، در رسالهٔ فارابی مقالهٔ دوم محسوب شده و وی در توضیح آن گفته است: «تشتمل علی تعدید مسائل عویصة فی هذه المعانی». وازهمین‌جاست که‌ازشمارمقاله‌هایکی کم شده ودرنتیجه دوازدهمین مقاله،لاندا، عنوان مقالهٔ یازدهم یافته است.همچنین مقالهٔ «نو» (مقالهٔ چهاردهم) به‌دلیل ترجمه نشدن‌ودر دسترس‌نبودن‌آن درشرح وتوضیح فارابی‌نیامده‌است. سخن ابن ندیم نیز که می‌نویسد: «وقد یوجد حرف نو بالیونانیة بتفسیرالاسکندر» (ص ۳۱۲) ترجمه نشدن این مقاله را تأیید می‌کند.

این رساله تاکنون چندین بار با نامهای گوناگون به طبع رسیده است: بار اول با عنوان «مقالة فی اغراض الحکیم فی کل مقالة من الکتاب الموسوم *بالحروف*» در مجموعه‌ای از آثار فارابی به نام *الثمرة المرضیّة فی بعض الرسالات الفارابیّة*، به کوشش فرید ریش دیتریتسی در لیدن،در ۱۸۹۰م؛ بار دیگر با نام «الابانة عن غرض ارسطو طالیس فی کتاب مابعد الطبیعة» در مجموعه‌ای از آثار فارابی، در قاهره در ۱۳۲۵ ق، و بار سوم با نام «مقالة فی اغراض مابعد الطبیعة» در مجموعه‌ای از آثار حکیم به نام *الرسائل* در حیدرآباد در ۱۳۴۹ ق،چاپ شده است.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۱م؛ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بیهقی، ظهیرالدّین، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۴۶م؛ فارابی، ابونصر، *مقالة فی اغراض مابعدالطبیعة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ ق.
صمد موحّد

اَبْتَث، نک‍: ابجد.

اِبْتِداء، مصدرِ باب افتعال از ریشهٔ بدء. فعلِ اِبتَدَأَ به معنی آغاز کردن به کاری یا چیزی است، امّا مصدرِ آن در ۵ مورد معانی اصطلاحی یافته است:

۱. ابتداء به عنوان «امری عقلی و مفهومی کلّی» (که وجودش در خارج اعتباری است نه واقعی) بحثی است که ابوالبقاء (۲۳/۱) به آن پرداخته است. وی در این باره گوید: ابتداء بر سه نوع است: «حقیقی» یا ابتداء علی‌الاطلاق، مانند «بسمله»؛ دوم «اضافی» یا ابتداء به امر مورد نظر، و آن ابتدائی است که چیزی از امر مقصود بر آن پیشی نگرفته باشد، یعنی ممکن است چیزی غیر از امر مقصود بر آن مقدم باشد، مانند «حمدله» (پس از بسمله)؛ سوم ابتدای «عرفی» که در آن نوعی استمرار فرض شده است، یعنی از آغاز تا زمان پرداختن به موضوع مقصود امتداد می‌یابد، مانند «الفاتحه» در *قرآن کریم* (مثالها از ابوالبقاء است؛ نیز قس: جرجانی، بستانی ف و سجادی، ذیل ابتداء).

۲. ابتداء در زمینهٔ حروف ابجد، نحوهٔ آغاز کردن به نگارش آن حروف است، چنانکه باء و نظایر آن را با نقطه آغاز می‌کنند، ح و نظایر آن را با زایده، قاف و میم و فاء و واو را، با حلقه (شاید جلفة؟ نک‍: قلقشندی، ۳۵/۳ ـ ۳۶).

۳. در نحو، حالت مبتدا بودن کلمه را ابتداء می‌خوانند. مبتدا خود غالباً با مسندٌالیه، موضوع و به اصطلاح امروز، «نهاد» معادل است، اما عکس این قضیه همیشه صادق نیست، یعنی مسندالیه جمله گاه مبتداست، گاه اسم حروف مشبّهة بالفعل، گاه اسم افعال ناقصه و غیر آن... بنابراین، مبتدا پیوسته (جز در یکی دو مورد) اسمی مرفوع است. در بیان این امر، نحوشناسان گفته‌اند: «ابتداء، تهی بودن اسم از عوامل لفظی است». و نیز برای توجیه برخی ترکیبات، بر اصطلاح «عوامل

لفظی»، قید «غیر زائده و نظایر آن» را افزوده‌اند تا بتوانند در جمله‌های «بِحَسْبِکَ دِرْهَمٌ»، یا «رُبَّ رَجُلٍ قائِمٌ»، «باء» را حرف زائده، و «رُبَّ» را شبیه آن فرض کرده، دو اسم را پس از آنها مبتدا بخوانند. سپس از آنجا که همهٔ نحوشناسان، بجز ابن‌مضاء قرطبی (در *الرّد علی النّحاة*، ۸۵ به بعد) به وجود «عامل» در نحو اعتقاد تمام دارند، ناچار این پرسش پیش می‌آید که عامل رفع در ابتداء چیست. در این باب، از سیبویه به بعد، دو نظر ابراز داشته‌اند: عامهٔ نحویان گویند ابتداء خود عامل رفع و بنابراین، عاملی معنوی است، و مراد از این سخن، مجرد بودن اسم از «عوامل لفظی غیرزائده» است (البته اختلاف نظر نیز فراوان است). کوفیان را عقیده بر آن است که مبتدا به سبب خبر، مرفوع می‌گردد و بنابراین عامل آن لفظی است. همینکه سخن از ابتداء می‌رود، ناچار مبحث خبر و عامل رفع آن نیز مطرح می‌گردد. گروهی عامل رفع را در خبر، ابتداء (عامل معنوی) و گروهی، مبتدا (عامل لفظی) دانسته‌اند و گروهی دیگر، هر دو را، یعنی برای آن دو عامل لفظی و معنوی قائل شده‌اند (قس: انباری، ۴۴/۱؛ زمخشری، ۱۲ ـ ۱۳؛ ابن‌یعیش، ۸۳/۱ ـ ۸۴)، اما ابن‌جنّی که گویی این بحث را بیهوده می‌انگاشته است، همه را فرو نهاده، می‌گوید: عامل واقعی شخص متکلم است (نک: ابن‌عقیل، ۲۰۱/۱). ابن‌مضاء نیز سخن ابن‌جنّی را دستمایهٔ کار خود قرار داده و به شدت بر نظریهٔ عامل تاخته آن را «عقلاً و شرعاً» نادرست خوانده است (نک: به ویژه، ۸۵ ـ ۹۸).

۴. در علم عروض، ابتداء بر آن افاعیل عروضیِ واقع در آغاز بیت اطلاق می‌شود که اعتلالِ (تغییر) مجاز در آن، در حشو بیت جایز نباشد، مانند خَرْم در بحور طویل، وافر، هزَج و متقارب (ابن‌منظور، ذیل بدأ؛ بستانی ب، ذیل ابتداء). لفظ ابتداء را بر نخستین پایهٔ عروضی در عَجُزِ بیت نیز اطلاق کرده‌اند (EI^1؛ *دایرةالمعارف فارسی*).

۵. در علم بلاغت ابتداء را عموماً بر چگونگی آغاز شعر یا نثر اطلاق می‌کنند. ظاهراً ابن‌معتز (د۲۹۶ق / ۹۰۹م) نخستین کسی است که آن را در ترکیب «حسن‌الابتداءات» (ص ۷۵) به کار برده است و بسیاری به تقدّم او در به کار بردن این اصطلاح اذعان می‌کنند (مثلاً نک: ابن‌ابی اصبع، بدیع، ۶۴؛ همو، تحریر، ۱۶۸؛ نویری، ۱۳۳/۷). گویی مراد ابن‌معتز از ابتداء، نخستین بیت قصیده بوده است. از کتابهای دیگری که به این امر پرداخته‌اند، نیز همین معنی استنباط می‌شود، بنابراین، برخلاف نظر بنه باکر[1] (EI^2) «نسیب» یا «تشبیب» قصیده، ابتداء نام نداشته است، و حتّی ضرورتی ندارد که ابتداء شامل نسیب باشد (قس: ابوهلال عسکری، ۴۳۱ ـ ۴۳۷ که از دهها نمونه، تنها بیت اول را آورده است؛ ابن‌ابی اصبع، تحریر، ۱۶۸ ـ ۱۷۲؛ نویری، ۱۳۳/۷ ـ ۱۳۴؛ ابن‌حجة، ۳ ـ ۲۰). همین اصطلاح است که در کتابهای فارسی، به «حسن مطلع» از آن تعبیر شده است، زیرا اهل فنّ به بیت اول قصیده استشهاد نموده، بر حسن مطلع یا ناپسند بودن آن حکم می‌کنند (قس: رادویانی، ۵۴ ـ ۵۷؛ شمس قیس، ۴۰۷ ـ ۴۱۲؛ رامی تبریزی، ۳۷ ـ ۳۹). و شمس قیس مثالی برای ابتدائات ناپسندیده آورده است (ص ۴۰۸).

از حدود سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م اصطلاح «براعة الاستهلال» با معنایی وسیع رایج شد که نمونهٔ آن در *تحریر* آمده است (ابن ابی اصبع، ۱۷۲). وی می‌نویسد که متأخران، این اصطلاح را از «ابتداءات» ابن معتز منشعب ساخته‌اند و آن را بر نخستین بیت از دسته ابیاتی که به معنای تازه‌ای می‌پردازد ــ حتی اگر در درون قصیده باشد ــ اطلاق کرده‌اند (همان، ۱۶۸)، اما او خود باز همه جا لفظ ابتداء را به کار می‌برد. نویری (د ۷۳۳ ق/ ۱۳۳۳ م) نیز عین‌الفاظ ابن ابی اصبع را (بدون ذکر منبع) تکرار می‌کند و سخن از متأخران که معنای جدید را ساخته‌اند، می‌راند.

مفهوم ابتداء در قرنهای گوناگون البته از تحول و تطور به دور نمانده است. مثلاً ابوهلال عسکری (د ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵ م) در شرح آن گوید: «ابتداء نخستین کلامی است که از سخن به گوش نشنید... و ناچار بشاید که آن کلام برازنده باشد» (*کتاب الصناعتین*، ۴۳۵)، نیز گوید خوب است نویسنده و شاعر با کلامی سخن آغاز کنند که شنونده از آن پریشان نگردد، مثلاً پسندیده نیست که شعر مدح و تهنیت را با ذکر اطلال و دمن آغاز کنیم، اما همین معانی در شعر رثا مقبول است. گویی مراد ابوهلال ایجاد نوعی تناسب میان آغاز و متن شعر و رساله بوده است. ابن اثیر (د ۶۳۶ ق/ ۱۲۳۸ م) و نویری که این تناسب را شدیدتر و استوارتر می‌خواسته‌اند، گفته‌اند: بهتر است نویسنده و شاعر به سخنی آغاز کنند که مراد ایشان را از موضوع اصلی نثر یا شعر باز نماید (۹۶/۳؛ ۱۳۳/۷). ابن اثیر در باب این تناسب به نکات دقیق‌تر اشاره می‌کند و برای هریک از معانی شعری، ابتدائی خاص پیشنهاد می‌نماید. این دو مؤلّف، در کنار لفظ «ابتداء»، لفظ «افتتاح» را نیز نهاده‌اند (مثلاً عنوان نوع ۲۲ از *المثل السائر*). چنین به نظر می‌رسد که مراد ایشان از افتتاح، بیش‌تر مقدمهٔ چند بیتی قصیده است نه بیت اول. از این رو بهتر است «نسیب و تشبیب» و معانی پندآمیز و غیر آنها را که در آغاز اکثر قصاید مذکور است، افتتاح بنامیم.

پس از ابتداء، آنچه مورد بحث قرار می‌گیرد، «تخلص» (انتقال از نسیب یا نظایر آن به موضوع موردنظر) و سپس «انتهاء» (نحوهٔ پایان دادن به شعر و رساله) است.

این موضوعها را که کتب ادب به تفصیل بیان کرده‌اند، در کتب درسی علوم بلاغت، به کرّات، با الفاظ و مثالهایی کاملاً مشابه و در عباراتی فشرده می‌توان بازیافت. آنگاه این عبارات فشرده، دوباره به دست شارحان متعدّد بسط و تفصیل یافته است. نمونهٔ بارز این روش، کتاب *تلخیص*...، تألیف خطیب قزوینی (د ۷۳۹ ق/ ۱۳۳۸ م) است (موضوع ابتداء، صص ۴۲۹ به بعد) که توسط تفتازانی شرح شده و سپس دهها شرح بر شرح او یا بر اصل تلخیص نوشته شده است (مثلاً نک: *شروح التلخیص* که شامل ۴ شرح است).

---

1. Bonebakker

قواعدی که تاکنون دربارهٔ ابتداء برشمردیم، البته به این نحو در آثار سده‌های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م موجود نیست. اولاً بیان این معانی در آن آثار، ساده و بی‌پیرایه است، ثانیاً گویی نویسندگان آن دوره‌ها، هنوز به تناسب میان مقدمهٔ شعر (نسیب یا تشبیب) و غرض اصلی آن (مدح، هجا، رثا...) عنایتی نداشته‌اند. ازاین‌رو، وقتی ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق/ ۸۸۹ م) به بیان ساختمان قصیده می‌پردازد، می‌نویسد که «قصیده پرداز پیوسته قصیده را با ذکر دیار و ویرانه‌ها آغاز کند و بگرید و زاری کند...» (آذرنوش، ۱۰۱) و تنها امری که مورد توجه او بوده، همانا تناسب کمّی میان اجزاء قصیده است (همو، ۱۰۲). این قواعد را به نثر عربی نیز تطبیق داده‌اند و دربارهٔ ابتداء و افتتاح نظرات عالمانه‌ای ابراز داشته‌اند. از بررسی آثار کسانی که به این امر پرداخته‌اند، اساساً چنین استنباط می‌شود که در نثر خواسته‌اند میان «ابتداء» و «افتتاح» که در نظر اول مترادف می‌نمایند، تفاوتی قائل شوند و ابتداء را در درجهٔ نخست، و افتتاح را در درجهٔ دوم بنهند. این تفاوت در *المثل السّائر* تقریباً آشکار است (ابن اثیر، ۶۹/۳)، اما قلقشندی (۵/۶ ـ ۲۷۴) میان آن دو تفاوت بارزی نمی‌دیده است. نمونهٔ عالی ابتداء در نثر، آن است ک ر قرآن کریم آمده است. سرآغاز سوره‌ها را خواه حروف مقطّعه باشد (الم، حم...)، خواه ستایش خدا، خواه نداء و غیر آن، از این نوع شمرده‌اند (ابوهلال عسکری، ۴۳۷؛ ابن ابی اصبع، *تحریر*، ۱۷۲؛ همو، *بدیع*، ۶۴؛ ابن اثیر، ۹۸/۳)و این گونه ابتداء از آن جهت زیباست که از همان آغاز توجه شنونده را جلب می‌کند. اما در رساله و خطبه و غیر آن، بهتر آن دیده‌اند که افتتاح سخن بر مراد گوینده دلالت داشته باشد (قس: ابتداء در علم بلاغت، سطور پیشین)؛ پیداست که در این باب زیبایی کلمات و معانی شرط نخست است. این امر اهل ادب، خاصه ابن اثیر (۶۹/۳ به بعد) و قلقشندی (صص ۲۷۴ به بعد) را برآن داشته است که انبوهی نمونه عرضه کنند تا روشن شود که اولاً هر سخن را چه ابتدائی شایسته‌تر است، و ثانیاً روش کاتبان گوناگون چه بوده است. بحث اخیر، اگرچه در کتابهای ایشان مفصّل است، باز برای بررسی جامعی دربارهٔ چگونگی ابتدائات از دورهٔ جاهلی تا قرنهای اخیر کافی نیست.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، مقدمهٔ کتاب *الشعر والشعراء* ابن قتیبه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن ابی اصبع، عبدالعظیم بن واحد، *بدیع القرآن*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، دار نهضة مصر للطبع والنشر؛ همو، *تحریر التحبیر*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن اثیر، ضیاءالدین، *المثل السائر*، به کوشش احمد الحوفی و بدوی طبانة، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ابن حجة، تقیّ الدین، *خزانة الادب*، بیروت، ۱۳۰۴ ق/ ۱۸۸۷ م؛ ابن عقیل، عبدالله، *شرح ابن عقیل علی الفیة ابن مالک*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن مضاء قرطبی، *الرّد علی النحاة*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن معتز، عبدالله، *کتاب البدیع*، به کوشش کراچکوفسکی، لندن، ۱۹۳۵ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن یعیش، موفق الدین علی، *شرح المفصل*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ ابوالبقاء، ایوب بن موسی، *الکلیات*، به کوشش عدنان درویش و محمد المصری، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *کتاب الصناعتین*، به کوشش علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ انباری، عبدالرحمن بن محمد، *الانصاف فی مسائل الخلاف*، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ بستانی ب؛ بستانی ف؛ جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ ق؛ خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، *التلخیص فی علوم البلاغة*، به کوشش عبدالرحمن البرقوقی، قاهره، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۲ م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رادویانی، محمد بن عمر، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رامی تبریزی، حسن بن محمد، *حقائق الحدائق*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ زمخشری، محمود بن عمر، *المفصل فی النحو*، به کوشش جی. پی. بروخ، لندن، ۱۸۷۹ م؛ سجادی، جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ *شروح التلخیص*، قم، نشر ادب الحوزة؛ شمس قیس رازی، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی و محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ قلقشندی، احمد ابن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش احمد الزین، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی، ج ۷؛ نیز: EI.[1]

آذرتاش آذرنوش

اَبْتَر، دهستانی از بخش مرکزی شهرستان ایرانشهر در استان سیستان و بلوچستان، با ۱٬۵۵۲ کمـ ۲ وسعت (افشار، ۳۰۰) که در انتهای شرقی شهرستان ایرانشهر واقع شده و از شمال به دهستان ایرندگان از بخش مرکزی شهرستان خاش، از مغرب به دهستان دامن، از جنوب به دهستان حومهٔ بخش مرکزی شهرستان ایرانشهر و دهستان سرباز و از مشرق به دهستان زابلی از بخش زابلی شهرستان سراوان محدود است. روستای مرکز دهستان نیز به همین نام است. نام ابتر به صورتهای ابطر (وزیری، *تاریخ کرمان*، ۶۶۰/۲)، ابطار (سایکس، ۱۵۹)، اپطار (رزم‌آرا، *جغرافیای نظامی شهرستانهای مرزی*) هم آمده است. دهستان ابتر در جلگه‌ای نسبتاً هموار و بی‌عارضه واقع است که شیب کلی آن از مشرق به مغرب است و تنها قسمتهایی از مشرق آن به کوهپایه‌های درزنان‌کوه به ارتفاع ۱٬۸۳۰ متر (همانجا) منتهی می‌گردد. هوای آن در تابستان بسیار گرم و در زمستان معتدل است و باران سالانهٔ آن از ۱۵ سانتی‌متر (*سالنامهٔ هواشناسی*، ایرانشهر) تجاوز نمی‌کند. در ۱۳۵۵ش جمعیت این دهستان ۴٬۷۸۲ نفر در ۱٬۱۵۶ خانوار بوده است (*سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۵۵*، «ل»)، ولی بنابر اطلاعات جدیدتر تعداد خانوارهای آن ۱٬۵۵۴ در ۱٬۴۸۶ واحد مسکونی بوده است (*فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، «۱/۳»). تعداد دهات آباد و متروک آن متفاوت ذکر شده، ولی بر اساس آخرین آمارهای موجود، این دهستان شامل ۴۵ ده به علاوه ۲۶ مزرعهٔ تابع و ۲۶ مزرعهٔ مستقل است (همان، «۱/۲»)، (برای شناخت مفهوم «مزرعهٔ تابع» و «مزرعهٔ مستقل» نک: آبادی). دهات مهم دهستان ابتر عبارتند از: احمدآباد با ۱۴۹ خانوار و ۵۸۹ نفر، سرایدان با ۷۹ خانوار و ۳۵۰ نفر، ازمن‌آباد با ۷۷ خانوار و ۳۴۶ نفر و کُتوکان با ۶۸ خانوار و ۲۸۱ نفر جمعیت (افشار، ۳۰۱ ـ ۳۰۲). بیش‌تر اهالی این دهستان از ایلات حمالی، زرد کوهی (سایکس، ۱۵۹) و یا احتمالاً هنلی (افضل الملک، ۱۱۲)، ابتری و دامنی (وزیری، *جغرافیای کرمان*، ۲۲)، میو (*فرهنگ جغرافیائی ایران*، ۲/۸) و همه بلوچ سنی و حنفی مذهب هستند (علاءالملک، ۵۰). شغل عمدهٔ اهالی دهستان ابتر زراعت و باغداری است. محصول عمدهٔ آن صیفی، غلات، پیاز و نباتات علوفه‌ای و

محصول درختی آن خرما، مرکبات، سیب و انگور است. از زمینهای مزروعی آن ۱۱۱ هکتار زیرکشت گندم، ۲۷ هکتار زیرکشت پیاز و ۱۹۴ هکتار متروک است (*فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، «۱/۳، ۱/۴»). جادهٔ ایرانشهر- سراوان سراسر دهستان را از غرب به شرق قطع می‌کند که در چند جا شاخه‌هایی از آن به شمال و جنوب منشعب می‌گردد. دهستان دارای ۱۴ دبستان، یک مدرسهٔ راهنمائی، ۱۸ حسینیه یا مسجد و ۵ فروشگاه تعاونی است(*فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، «۱/۳»).

مرکز دهستان ابتر ده‌ابتر است که با ۲۷° و ۱۳' عرض شمالی، و ۶۰° و ۵۳' طول شرقی (مفخم پایان، ۱۵) بر سر راه ایرانشهر به سراوان قرار دارد و فاصلهٔ آن تا ایرانشهر ۲۴ کمـ است کـه ۸ کمـ آن آسفالته است (*فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، ۶۹). جمعیت آن در سرشماری ۱۳۵۵ ش برابر با ۱٬۱۰۶ نفر در ۲۵۶ خانوار بوده است (*فرهنگ آبادیهای کشور*، ۶/۲۰). تا پیش از عصر قاجار، در منابع تاریخی و جغرافیایی مهم و کهن اشاره‌ای به این منطقه نشده است. اعتمادالسطنه نیز اطلاعات کمی به دست می‌دهد: ابتر از دهات معتبر ۱دهستان و دارای قلعه‌ای است که از بناهای قدیمی به شمار می‌رو ین ده دارای ۷ رشته قنات آباد و ۴ رشته قنات مخروبه است (ص ۲). سایکس سیاح معروف انگلیسی که در دسامبر ۱۸۹۳م از آن عبور کرده ابتر را مرکز ایل حمالی و زردکوهی و دارای چند خانهٔ محقر گلی و دو سه نخلستان و چند قطعه زمین زراعی ، در عین حال بهترین نمونهٔ دهات بلوچستان دانسته است (صص «چهارده»، ۱۵۹). اکنون این آبادی دارای ۳۲۶ واحد مسکونی و ۲ دبستان و یک مدرسهٔ راهنمایی است (*فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، ۶۹).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *مرآت البلدان*، تهران، ۱۲۹۴ ق؛ افشار، ایرج، *نگاهی به سیستان و بلوچستان*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ افضل الملک، محمودبن محمد، «جغرافیای بلوچستان»، *یادگار*، س ۵، شم ۸ و ۹، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران*، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ همو، *جغرافیای نظامی شهرستانهای مرزی* (نقشه‌ها)، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ سالنامهٔ هواشناسی (سالهای ۵۳ ـ ۵۵، ۵۱ ـ ۶۰)، ادارهٔ هواشناسی کشور، تهران، ۱۳۶۱ ـ ۱۳۶۵ ش؛ سایکس، سرپرسی، *سفرنامه*، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن آبان ماه ۱۳۵۵ (استان سیستان و بلوچستان)*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ علاءالملک، محمودبن علی، *سفرنامهٔ بلوچستان*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع (سیستان و بلوچستان)*، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع (سیستان و بلوچستان)*، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ *کتاب جغرافیا و اسامی دهات کشور*، تهران، ادارهٔ کل آمار و ثبت احوال، ۱۳۳۹ ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ وزیری، احمدعلی، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، *جغرافیای کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۴ ش.

محمد حسن گنجی

اَبْتَریّه، یا بُتْریّه، یکی از فِرَق زیدیه که به‌سبب اعتدال در عقایدشان در میان سایر گروههای شیعه جایگاه ویژه‌ای دارند. زیدیه نیز همچون پیروان مذاهب دیگر به‌چندفرقه تقسیم شده‌اند، چنانکه‌شمار فرقه‌های آن را بعضی سه (سمعانی، ۷۸/۲؛ علم الهدی، ۱۸۵)، برخی چهار (مقریزی، ۳۵۲/۲) یا پنج (خوارزمی، ۲۸، ۲۹؛ ابوالمعالی، ۳۵) گفته‌اند، و حتی تا هشت فرقه (مسعودی، ۲۰۸/۳) نیز برای آن شمرده‌اند که ابتریه یکی از این چند فرقه است.

ابتریه با آنکه همچون فرق دیگر زیدیه (هـ م) در تشیع استوارند، و مخالفان علی (ع) را گمراه و دوزخی می‌دانند (نوبختی، ۹)، از گروههای دیگر شیعی به‌اهل تسنن نزدیک‌ترند (ابن حزم، ۱۱۲/۲؛ ذهبی، ۴۹۶/۱) و این بدان سبب است که خلافت دو خلیفهٔ اول را می‌پذیرند. ابتریه و نیز سلیمانیه (نزدیک‌ترین گروه فکری به ابتریه در بین زیدیه) از شیخین تبرّی نجسته‌اند و هر دو جارودیه (گروه دیگری از زیدیه) را که شیخین را تکفیر می‌کردند، کافر شمرده‌اند (بغدادی، ۲۴؛ اسفراینی، ۱۷؛ شمس‌الدین آملی، ۲۷۶/۲). لیکن نزدیکی ابتریه به‌اهل تسنن از سلیمانیه نیز بیش‌تر است، زیرا با آنکه هر دو گروه در اغلب موارد نظریات مشابهی داشته‌اند، سلیمانیه از عثمان برائت جسته و ابتریه در مورد او سکوت و توقف کرده‌اند.

تأسیس و وجه تسمیه: طوسی در این باب حکایتی به‌این صورت آورده است: روزی کُثَیر النواء و چند تن دیگر نزد امام باقر (ع) رفتند که زید بن علی برادر امام نیز در مجلس حضور داشت. اینان به‌امام اعلام داشتند که اولاً علی، حسن و حسین علیهم السلام را و ثانیاً ابوبکر و عمر را ولّی خود می‌شناسند. در این هنگام زید رو به‌سوی آنان کرد و گفت: آیا از فاطمه (ع) تبری می‌جویید؟ امر ما را خراب و منقطع کردید (بترتُم امرَنا) که خدا کارتان را خراب و منقطع کند (بترکم‌الله) و از آن زمان ایشان «بتریه» نامیده شدند (ص ۲۳۶). این حکایت را ظاهراً مخالفان ابتریه ساخته‌اند، زیرا اینان نیز چون سایر فرق زیدیه، زیدبن علی بن حسین را پیشوای خود و امامت را خاصّ فرزندان علی (ع) از بطن حضرت فاطمه (ع) می‌دانستند.

چنین به‌نظر می‌رسد که ابتریه و مخففِ آن «بتریه» منسوب باشد به «ابتر» که لقب کثیرالنواء بوده و این لقب را مغیرة بن سعد ــ مؤسس فرقهٔ مغیریه ــ به‌وی داده بوده است (حمیری، ۱۵۵). ابتریه را «صالحیه» نیز گفته‌اند، زیرا که یکی دیگر از شخصیتهای برجستهٔ این گروه «حسن بن صالح بن حیّ» است، و لفظ صالحیّه از نام او گرفته شده است (نوبختی، ۱۳، ۵۷؛ اشعری، ۱۳۶/۱؛ مسعودی، ۲۰۸/۳؛ طوسی، ۲۳۳؛ شهرستانی، ۳۱۹؛ سمعانی، ۷۸/۲). سخن مقریزی دربارهٔ نام پیشوای ابتریه آشفته است. وی ابتریه را پیروان حسن بن صالح بن کثیر الابتر پنداشته است (۳۵۲/۲).

پیشوایان:

۱. کثیر النواء: این شخص را بیش‌تر کثیرالنواء خوانده‌اند (نوبختی، ۱۳، ۵۷؛ اشعری، ۱۳۶/۱؛ بغدادی، ۲۴؛ طوسی، ۲۳۳، ۲۴۱؛ سمعانی، ۷۸/۲)، اما کثیرالنوی (شهرستانی، ۳۱۹) وکثیرالنّوبی

(خوارزمی، ۲۹) و اختصاراً کثیر الابتر (مسعودی، ۲۰۸/۳) نیز گفته‌اند. نام کامل او باید کثیر بن اسماعیل النواء (ذهبی، ۴۰۲/۳) یا کثیر بن اسماعیل بن نافع النواء (ابن حجر، ۴۱۱/۸) باشد، که ظاهراً همان کثیر بن کارَوَند (حلی، ۴۹۶) یا کثیر بن قارَوَند (ابن حبان، ۳۵۳/۷؛ ابن حجر، ۴۱۱/۸، ۴۲۵) است. کنیهٔ وی ابواسماعیل (ابن حبان، حلی، ذهبی، همانجاها) و از موالی قبیلهٔ بنی تیم‌الله کوفی بوده است (ابن حجر، ۴۱۱/۸). نام این شخص را مغیرة بن سعد یا مغیرة بن سعید هم ذکر کرده‌اند (خوارزمی، ۲۹؛ ابوالمعالی، ۳۵) که نباید درست باشد،خاصه آنکه ابوالمعالی می‌گوید که او ادّعای امامت داشت و در کوفه بر خالد بن عبدالله بن قسری خروج کرد (ص ۵۵)، و معلوم است که او کثیرالنواء را با مغیرة بن سعید خلط کرده است. زمان تولد و وفات کثیرالنواء دقیقاً معلوم نیست. وی را از معاصران امام باقر و امام صادق (ع) شمرده‌اند (برقی، ۱۵، ۴۲؛ طوسی، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۲).

از احوال و زندگانی کثیر اطلاع چندانی در دست نیست، اینقدر معلوم است که وی اهل حدیث بوده و بعضی او را از این لحاظ ضعیف و برخی از ثقات شمرده‌اند (ابن حجر، ۴۱۱/۸). گویا او با امام باقر (ع) مخالفتهایی داشته و در انکار وی می‌کوشیده، از جمله این گفتهٔ امام را:«ان الارض السبع تفتح بمحمد (ص) و عترته» نپسندیده است (طوسی، ۲۴۲). امام صادق (ع) خود را از کثیر بری دانسته (همو، ۲۴۱) و وی را کذّاب، مکذّب و کافر خوانده است، و نیز امام باقر (ع) فرموده که او (و دیگر یارانش) بسیاری کسان را به‌گمراهی افکنده‌اند (همو، ۲۳۰، ۲۴۰). با اینهمه کثیرالنواء در تشیع استوار بوده، تا جایی که برخی او را افراطی و حتی غالی شمرده‌اند (ابن جوزی، ۲۲/۲؛ ذهبی، ۴۰۲/۳؛ ابن حجر، همانجا)، اما این گفته با عقاید فرقهٔ منسوب بدو سازگار نیست. گفته‌اند که وی پیش از مرگ از تشیع منصرف گشت (ابن حجر، همانجا)، که البته این قول نیز بعید به‌نظر می‌رسد.

گرچه ابتریه نام خود را از کثیرالنواء الابتر گرفته‌اند و او پیشگام این قوم بوده، لیکن شهرت و اهمیّت این فرقه مرهون مرد مبارز و متفکر آن زمان حسن بن صالح است.

۲. حسن بن صالح: چنانکه گفته شد، حسن بن صالح از رهبران ابتریه بود. بیش‌تر منابع نام وی را حسن بن صالح بن حیّ گفته‌اند. لیکن ابن سعد او را حسن بن حیّ (۳۷۵/۶) و مسعودی وی را حسن ابن صالح بن یحیی (۲۰۸/۳، ۲۲۳) نامیده است که ظاهراً اشتباه و تصحیف است. کنیهٔ حسن بن صالح ابو عبدالله بوده است (ابن سعد، ۳۷۵/۶؛ ابن قتیبه، ۵۰۹، ۴۹۶/۱). وی از مردم کوفه بود (ابن سعد، همانجا؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۶/۲) و او را هَمْدانی (ابن حزم، ۹۲/۴) و هَمْدانی ثوری دانسته‌اند (ذهبی، ۴۹۶/۱). حسن بن صالح معاصر عیسی بن زید بن علی بود. او در ۱۰۰ ق / ۷۱۸ م به‌دنیا آمد (ابن ندیم، ۲۲۷؛ ذهبی، ۴۹۸/۱؛ ابن حجر، ۲۸۸/۲) و در ۱۶۷ ق / ۷۸۳ م (ابن سعد، ۳۷۵/۶) یا ۱۶۸ ق (ابن ندیم، همانجا) یا ۱۶۹ ق (ذهبی، همانجا؛ ابن حجر، همانجا) و در حال اختفا درگذشت. لیکن ابن سعد می‌گوید وی موقع مرگ ۶۲ یا ۶۳ سال داشت (همانجا)، و با این حساب تولدش باید در ۱۰۴ یا ۱۰۵ ق باشد.

وی مردی فقیه و زاهد بود از ائمهٔ کوفه و از علما و متکلمین زیدیه شمرده می‌شد؛ گفته‌اند که اتقان، فقه، عبادت و زهد در او جمع آمده بود (ابن سعد، ۳۷۵/۶؛ ابن ندیم، ۲۲۷؛ ابن حزم، ۹۲/۴، ۱۷۲؛ سمعانی، ۲۵۸/۸؛ ابن اثیر، ۴۶/۲) و با فقر روزگار می‌گذرانید. خود وی در این‌باره می‌گوید: چه بسیار که شب را به‌صبح آوردم و درهمی نداشتم در حالی که گویی دنیا در اختیار من بود (ذهبی، ۴۹۹/۱). حسن اهل حدیث نیز بوده است که برخی وی را ضعیف و بعضی ثقه و صحیح الخبر دانسته‌اند. نیز گفته شده که وی در میان ۸۰۰ محدث از همه فاضل‌تر بوده است (ابن سعد، ۳۷۵/۶؛ ذهبی، ۴۹۷/۱؛ ابن حجر، ۲۸۶/۲ ـ ۲۸۹). کتابهای زیر منسوب بدوست: *کتاب التوحید*؛ *کتاب امامة ولد علی من فاطمة*؛ *کتاب الجامع فی الفقه* (ابن ندیم، ۲۲۷).

حسن بن صالح مردی مبارز و از مخالفان خلفای بنی عباس بود. مهدی در دستگیری وی کوشش فراوان کرد، اما بدو دست نیافت و سرانجام از خبر مرگش بسیار شاد شد (ابن سعد، ۳۷۵/۶؛ ابن قتیبه، ۵۰۹؛ ابوالفرج، ۴۲۴). با اینهمه او خود قیام به‌سیف نکرد (ابن حجر، ۲۸۸/۲). وی با عیسی بن زید بن علی که با دستگاه خلافت به‌دشمنی و ستیزه برخاسته بود، دوستی و خویشاوندی داشت. گفته‌اند که عیسی دختر حسن را تزویج کرد (ابن سعد، ۳۷۵/۶؛ ابن قتیبه، ۵۰۹) و یا دختر حسن را به‌عقد پسر خود در آورد (ابوالفرج، همانجا). هنگامی که کار بر عیسی تنگ شد، نزد حسن اختفا گزید (همو، ۴۲۳) و یا هر دو با هم در خانهٔ برادر حسن، علی بن صالح بن حی، پنهان شدند (همو، ۴۰۸). به‌هرحال، هر دو در یک محل مخفی بودند تا عیسی در گذشت و مهدی با تمام جدیّتی که برای دست یافتن به‌او داشت، نتوانست وی را گرفتار کند. گویند حسن جمعاً ۷ سال در اختفا زندگی کرد (ابن سعد، همانجا) و وفات او دو ماه پس از مرگ عیسی بن زید (ابوالفرج، ۴۲۰) و یا شش ماه پس از آن (ابن قتیبه،همانجا) روی‌داد (برای توضیحات بیش‌تر نک: ابوالفرج، ۴۰۸ ـ ۴۲۴). علّت این نحوهٔ زندگی و انگیزهٔ خلیفه برای دستگیری او را باید در اندیشه‌ها، آرا و دعوت وی دانست که از سویی باعث جلب خاندان علی بن ابی طالب (ع) و از سوی دیگر سبب بیم و نگرانی دستگاه خلافت می‌شد.

عقاید:

۱. امامت علی (ع) و خلافت: ابتریه پس از پیامبر اکرم (ص) حضرت علی (ع) را برترین و فاضل‌ترین مردم برای امامت و خلافت می‌دانستند. به‌عقیدهٔ ایشان علی (ع) به‌موجب فضل، سبقت، قرابت وعلمش،و از آن روی که پس از رسول اکرم (ص) سخی‌ترین، پرهیزگارترین، زاهدترین و داناترین مردمان بود، سزاوارترین کس برای جانشینی وی به‌شمار می‌رفت (نوبختی، ۹، ۱۳، ۲۰؛ اشعری، ۱۳۶/۱؛ ابن‌حزم، ۱۱۲/۲؛ شهرستانی، ۳۲۰). سرسپردگی ابتریه به‌علی (ع) تا بدانجا بود که به‌قولی هرکس را که با وی به‌جنگ

برخاسته بود، کافر می‌شمردند (حمیری، ۱۵۵). با اینهمه اینان خلافت ابوبکر و عمر را می‌پذیرفتند، بدان سبب که علی (ع) از حقّ خود گذشته و خلافت آن دو را پذیرفته بود (همانجا؛ قس: ابن‌حزم، ۹۲/۴) و چون آن امام به‌جانشینی ابوبکر رضا داد، خلافت او متضمن رشد و هدایت گشت و گرنه به‌خطا می‌افتاد و هلاک می‌شد (نوبختی، ۲۰؛ شهرستانی، ۳۲۰). بدینسان ابتریه حرمت شیخین را نگاه می‌داشتند و تکفیر آنان را جایز نمی‌شمردند و حتّی کسانی را که آن دو را تکفیر می‌کردند، کافر می‌دانستند (سمعانی، ۷۸/۲). درجهٔ اخلاص آنان نسبت به‌شیخین را شاید بتوان از این خبر دریافت که سالم بن ابی‌حفصه (از بزرگان ابتریه) هرگاه که می‌خواست به‌نقل حدیثی بپردازد، با ذکر فضائل ابوبکر و عمر آغاز می‌کرد (ذهبی، ۱۱۰/۲). این نکته نیز از جملهٔ مواردی است که ابتریه را از سلیمانیه جدا می‌کند، زیرا سلیمانیه بیعت با ابوبکر و عمر را خطا می‌دانستند، اما خطایی که به‌نظر آنان فسق نبود، و فقط در این کار اصلح را واگذاشتند (اشعری، ۱۳۵/۱).

اما در باب عثمان، ابتریه شرط احتیاط را از دست نداده دربارهٔ او سکوت اختیار کردند و از مدح و ذمّش باز ایستادند و کار را به‌احکم‌الحاکمین واگذاردند (نوبختی، ۹؛ اشعری، ۱۳۵/۱، ۱۳۶؛ قاضی‌عبدالجبّار، ۲۰(۲)/۱۸۵؛ بغدادی، ۲۴، ۱۹۳؛ ابن‌حزم، ۹۲/۴؛ اسفراینی، ۱۷؛ سمعانی، ۷۸/۱). برعکس، سلیمانیه عثمان را به‌سبب بدعتهایی که آورد، تکفیر می‌کردند (اشعری، همانجا)؛ لیکن سخن به‌همین جا ختم نمی‌شد و ابتریه ناچار از بحث در بدعتهای (اَحداث) منسوب به‌عثمان شدند. استبداد عثمان درامور و پروبال دادن به بنی‌امیه به‌اعتقاد ابتریه از جمله بدعتهای اوست. ابتریه چون این اعمال عثمان را می‌دیدند، برخود فرض می‌دانستند که حکم به‌کفر او کنند و از سوی دیگر، چون بنابراحادیث، وی از عَشَرهٔ مبشَّره بود، لازم می‌آمد که به‌صحّت ایمانش گواهی دهند؛ بدین سبب به‌ناچار از اظهار هرگونه حکمی در باب او خودداری می‌کردند (شهرستانی، ۳۱۹، ۳۲۰). لیکن بنابرقول دیگر برائت حسن‌بن صالح، از عثمان مربوط به‌آن دوره از خلافت اوست که وی اینگونه بدعتها را آورد (اشعری، ۱۳۷/۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰(۲)/۱۸۵؛ ذهبی، ۴۹۹/۱). به‌گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی ابتریه ۶ سال اول خلافت عثمان را می‌پذیرفتند و برای باقی عمرش او را تکفیر می‌کردند (ص ۴۶۸). مؤیّد این قول خبری است مربوط به‌سالم بن ابی حفصه که از قتل عثمان اظهار خشنودی می‌کرد و حتّی قاتل او را بزرگ می‌داشت (ذهبی، ۱۱۰/۲). بدینسان نظر ابتریه درباب سه خلیفه یکسان نبود: از عثمان تبرّی می‌جستند و یا لااقل دربارهٔ او سکوت می‌کردند، به‌خلافت ابوبکر و عمر رضا داده بودند و حتّی آن دو را ستایش می‌کردند، و در عین حال علی (ع) را برتر از همه می‌دانستند. بدین جهت می‌توان پرسید که با وجود امامی افضل و اولی، چگونه خلافت آن دو را پذیرفته بودند؟ پاسخ را باید در نظریهٔ ایشان مبنی برجواز امامت مفضول یافت.

۲. شرایط امام: همهٔ زیدیه ظاهراً به‌امامت مفضول قائلند (نک‍: زیدیه) و ابتریه از آن جمله‌اند، لیکن آنان شرط را براین گذاشته‌اند که افضل به‌امامت مفضول رضا دهد (شهرستانی، ۳۲۰). به‌هر حال باید علل و اسبابی در کار باشد تا بتوان مفضولی را با وجود افضل به‌امامت برداشت، زیرا امامت البته سزاوار کسی است که فاضل‌تر و مقدم‌تر باشد. اگر مفضول حائز شرایطی باشد که بتواند میان مردم وحدت ایجاد کند و اختلافاتشان را از میان بردارد، از ریختن خون آنان پیشگیری کند و طمع دشمن به‌امت را برطرف نماید، و یا اگر در افضل کیفیتی موجود باشد که نتواند در صورت لزوم قیام کند (مثلاً به‌سبب بیماری و احوالی نظیر آن) مفضول برافضل برتری می‌یابد؛ لیکن مفضول نباید بی‌اطلاع از فقه و علوم باشد، یا دربارهٔ او گمان بد رود، بلکه باید خیّر، فاضل، شجاع و عالم باشد. تنها در این شرایط امامت مفضول جایز است و گرنه فاضل اصلح است (حمیری، ۱۵۱، ۱۵۲). نیز باید علاوه کرد که اگر در دو تن شروط امامت جمع باشد و هر دو قیام کنند، میان آن دو، امام کسی است که فاضل‌تر و زاهدتر باشد، و اگر در این شرط هم تساوی برقرار شد، امام آن کسی است که از رأی استوارتری برخوردار است (شهرستانی، ۳۲۱). به‌هر تقدیر، به‌عقیدهٔ ابتریه و صالحیه، اگر در بخشی (قُطری) از عالم، امامی باشد، لازم است که مردم آن بخش مطیع امام خود باشند، و اگر فتوای دو امام خلاف یکدیگر بود، هر دو درست می‌گویند، حتی اگر یکی، ریختن خون دیگری را حلال بداند (همانجا).

ابتریه بیش از این به‌تدقیق و باریک اندیشی در امر پیشوایی جامعه پرداختند و به‌اصالت شورا در انتخاب امام قائل شدند. اینان چنین می‌گفتند که از سوی خداوند تبارک و تعالی و رسول اکرم (ص) کسی به نصّ به‌امامت برگزیده نشد. بنابراین باید بزرگان و فضلای امت در شورایی شایسته‌ترین کس را از میان خود به‌امامت برگزینند و با وی بیعت کنند و پیش از این گزینش هیچ کس الزاماً امام شمرده نخواهد شد، چنانکه علی (ع) را نیز تنها پس از بیعت با او امام می‌دانند (اشعری، ۱۳۷/۱). با اینهمه لازم است که صالح‌ترین کس برگزیده شود، و چون چنین شد، امامت وی ثابت است و برهمه واجب است که از او اطاعت کنند (حمیری، ۱۵۰، ۱۵۱).

ابتریه و صالحیه براین رأی بودند که امام می‌تواند از قریش یا از غیر آنان باشد (مسعودی، ۲۲۳/۳؛ ابن‌حزم، ۱۱۲/۲)، اما غالباً گفته‌اند که به‌عقیدهٔ ایشان امام باید از اولاد علی (ع) باشد و شرط است که وی در برابر حکام جور قیام به‌سیف کند و در عین حال عالم، زاهد و شجاع باشد و حتی بعضی وجاهت چهره را نیز از شروط دانسته‌اند (نوبختی، ۵۷، ۶۱؛ طوسی، ۲۳۳، ۲۳۸؛ شهرستانی، ۳۲۱). آنان تقیّه را نیز برای امام صحیح نمی‌دانستند و می‌گفتند که امام نباید جز به‌آنچه خدا واجب کرده، فتوا بدهد. به‌گفتهٔ عمربن ریاح اهوازی، یکی از برجستگان این فرقه، امام نباید فتوای باطل دهد و یا تقیه کند؛ امام نباید درِ خانه‌اش را به‌روی مردم ببندد، بلکه براو واجب است که خروج کند و امر به‌معروف و نهی از منکر پیشه سازد. راجع به‌عمربن

ریاح گفته‌اند که چون از جانب امام باقر(ع) تقیّه مشاهده کرد، از پیروی انصراف جست و به‌ابتریان پیوست (نوبختی، ۵۹ ـ ۶۱، ۶۵، ۶۶؛ طوسی، ۲۳۷، ۲۳۸؛ حلی، ۴۸۹). پس ابتریان نیز مانند دیگر زیدیه برای خروج و قیام اهمیت خاصی قائل بودند و آن را از ارکان پیشوایی می‌دانستند، و حتی در این راه برکلیّه پیروان این مذهب واجب می‌دانستند که تا حد ممکن به‌مخالفت با زعمای جائر برخیزند.

۳. آراء دیگر: حسن‌بن‌صالح جهاد زیر لوای خلیفه و نماز جمعه را ترک کرده بود، زیرا نماز به‌امامت فاسق را درست نمی‌دانست (ذهبی، ۴۹۶/۱، ۴۹۷؛ ابن‌حجر، ۲۸۸،۲۸۶،۲۸۵/۲). سالم‌بن ابی حفصه، از بیم بنی‌امیه در کوفه به‌اختفا زندگی می‌کرد و هنگامی که برای ابوالعباس سفاح بیعت می‌گرفتند با امید به‌برافتادن حکومت بنی‌امیه، مخفیانه کوفه را ترک کرد. او را در حال طواف خانهٔ خدا دیده بودند که می‌گفت «لبیک مهلک بنی‌امیه» (طوسی، ۲۳۶؛ نیز نک: ذهبی، ۱۱۰/۲؛ ابن‌حجر، ۴۳۴/۳).

جدا از دیدگاه ابتریه در مورد خلافت و امامت، در سایر زمینه‌ها چندان سخنی از آنان در دست نیست. آنان نیز چون دیگر زیدیه کوشش خود را بیش‌تر مصروف فعالیتها و مبارزات سیاسی می‌کردند، اما با شیعهٔ امامیه و با امامان و رهبرانشان همراهی نداشتند. ابتریه در نیمهٔ اول سدهٔ ۶ ق/۱۲م از لحاظ اصول اعتقادی پیرو ائمهٔ معتزله بودند و در فروع از ابوحنفیه و گاهی هم از شافعی و یا از شیعه (امامیه) پیروی می‌کردند (شهرستانی، ۳۲۲). از اعتقادات فقهی که به‌آنان نسبت داده شده یکی فتوا به‌جواز شهادت ولدزنا بوده که به‌حَکَم بن‌عُتیبه (از بزرگان این گروه) نسبت داده شده است (طوسی، ۲۰۹؛ حلی، ۴۴۹) و دیگر، مسح از روی کفش (خفّین)، نوشیدن شراب نبیذ و خوردن ماهی جرّی است (نوبختی، ۱۳؛ ابوالفرج، ۴۶۸).

بزرگان ابتریه: پس از رهبران اصلی این طایفه، کثیرالنواء وحسن بن صالح، نام چند تن از بزرگان آنان در طبقهٔ اول می‌آید. بعضی از علما نام سالم بن ابی حفصه، ابوالمقدام ثابت الحداد، حکم ابن عتیبه وسلمة بن کُهیل را در کنار آن دو تن می‌آورند (نوبختی، ۱۳، ۵۷؛ طوسی، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۰). حلی (صص ۵۶۹، ۵۷۰) هم در کنار کثیر، از ابوالمقدام، حکم بن عتیبه و سلمة بن کهیل نام می‌برد و به این ترتیب طبقهٔ اول بزرگان ابتریه شامل این چند تن است. نکتهٔ قابل ذکر اینکه چون علمای رجال و حدیث از گروههای مذهبی مخالف زیدیه و ابتریه بوده‌اند، اغلب اوقات از بزرگان این فرقه به نیکی یاد نکرده و در مخالفت با آنان سخن رانده‌اند.

۱. طبقهٔ اول از بزرگان ابتریه: نخست باید از سالم‌بن ابی حفصه یاد کرد که اهل کوفه و مولای بنی عِجل بوده (نجاشی، ۱۸۸) و در حوالی ۱۴۰ ق/ ۷۵۷ م (ابن حجر، ۴۳۴/۳) یا ۱۳۷ ق (نجاشی، همانجا) درگذشته است. چنانکه گفته شد وی ابوبکر و عمر را ستایش می‌کرد، لیکن با عثمان دشمنی می‌ورزید، با وجود این او را در تشیّع افراطی و غالی گفته‌اند (ذهبی، ۱۱۰/۲؛ ابن حجر، همانجا). برقی وی را از اصحاب امام باقر (ع) شمرده است (ص ۱۲)، اما درحقیقت او با امام مخالفت داشته و امام نیز به ترک و دوری از مصاحبت وی حکم کرده است، زیرا به فرمودهٔ امام وی بسیاری را به گمراهی کشیده بود. امام صادق (ع) نیز وی را گمراه و نادان خطاب کرده و کذاب و مکذب و کافر خوانده است (طوسی، ۲۳۰، ۲۳۴ ـ ۲۳۶، ۲۴۰؛ حلی، ۴۵۵). سالم اهل حدیث بود، اما بعضی او را قلیل الحدیث گفته‌اند، گروهی وی را ثقه و برخی متروک دانسته‌اند (ابن حجر، ۴۳۳/۳، ۴۳۴)، و ظاهراً کتابی نیز داشته است (نجاشی، ۱۸۸). وی از مخالفان شدید بنی امیه بود و مخالفت خود را پنهان نمی‌داشت (نک: ذهبی، ۱۱۰/۲؛ ابن حجر، همانجا)، اما سرانجام ناچار شد که مدتی در اختفا زندگی کند و بالاخره شهر خود کوفه را ترک گوید (طوسی، ۲۳۶).

پس از سالم می‌توان از سلمة بن کُهیل سخن گفت. وی اهل کوفه و مکنّی به ابویحیی بوده است (ابن حجر، ۱۵۵/۴). برقی وی را از اصحاب امیرالمؤمنین علی (ع) و امام زین‌العابدین (ع) شمرده (صص ۴، ۸) که اشارهٔ اول دور از احتمال است. ابن حجر (۱۵۶/۴، ۱۵۷) تولّد او را در ۴۷ ق/ ۶۶۷ م و وفاتش را در ۱۲۱ ق/۷۳۹م، ۱۲۲ ق یا ۱۲۳ ق گفته است و ابن حبان (۳۱۷/۴) مرگ او را در عاشورای ۱۲۱ ق می‌داند. سلمة نیز از محدّثین بوده و غالباً وی را از ثقات دانسته‌اند (ابن حجر، همانجا). پس از او باید از ثابت الحداد یاد کرد. وی مکنّی به ابوالمقدام و نام پدرش هرمز بوده است (نجاشی، ۱۱۶؛ نیز نک: طوسی، ۳۹۰؛ ذهبی، ۳۶۸/۱). او را عجلی (ابن سعد، ۳۲۸/۶؛ حلی، ۴۳۳) و مولای بکربن وائل (ابن حجر، ۱۶/۲) نیز خوانده‌اند، اما حلی (همانجا) وی را ثابت بن هرمز الفارسی می‌نامد. او شیعهٔ افراطی (ابن سعد، ۳۸۳/۶) و از محدثین بوده است. گروهی وی را ثقه و بعضی ضعیف دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۶/۲، ۱۷). شخص دیگر از این طبقه حکم بن عتیبه، مکنّی به ابومحمد است (حلی، ۴۴۹). وی اهل کوفه و گویا در آنجا صاحب منصب قضا بوده است (ذهبی، ۵۷۷/۱). حَکَم را از فقهای عامه، از مرجئه و استاد زراره و حمران و طیّار گفته‌اند (حلی، همانجا؛ طوسی، ۲۱۰). برقی ابوالمقدام و حکم را در شمار اصحاب امام زین‌العابدین (ع) و امام باقر (ع) ذکر کرده است (ص ۹).

۲. بزرگان دیگر این فرقه: عمربن ریاح یکی از اینان است. کنیهٔ وی ابوحفص بود (ذهبی، ۱۹۷/۳؛ ابن حجر، ۴۴۷/۷) و او را بصری (همانجاها) واهوازی (حلی، ۴۸۸) گفته‌اند. چنانکه قبلاً گفته شد وی ظاهراً نخست از اصحاب امام باقر (ع) بود، ولی بعداً به ابتریان پیوست. عمربن ریاح محدّث بود و گروهی در رد و انکارش، وی را متروک الحدیث وحتّی دجال خوانده‌اند (ذهبی، ۱۹۷/۳؛ ابن حجر، ۴۴۷/۷، ۴۴۸). دیگری مسعدة بن صدقة العبدی است که کنیه‌اش ابومحمد بود و کتاب خطب *امیرالمؤمنین* را به او نسبت داده‌اند (نجاشی، ۴۱۵؛ حلی، ۳۴۴). او را از لحاظ حدیث متروک و ضعیف خوانده‌اند (حلی، همانجا؛ ذهبی، ۹۸/۴). دیگری عمروبن جُمَیع

الاسدی (یا الازدی) مکنی به ابوعثمان (نجاشی، ۲۲۸؛ ذهبی، ۲۵۱/۳) یا ابوالمنذر است (ذهبی، همانجا). وی قاضی ری بوده (نجاشی، همانجا؛ حلی، ۴۸۸) و ضعیف الحدیث، غیرموثق و حتّی متروک خوانده شده است (همان مآخذ). برقی این هر سه تن را از اصحاب امام صادق خوانده است (صص ۳۵، ۳۶، ۳۸). قیس بن ربیع الاسدی کوفی و مکنّی به ابومحمد نیز از ابتریان بوده و دربارهٔ صحت احادیث او آرای متعارض نقل شده است (ابن حجر، ۳۹۱/۸ ـ ۳۹۵). طوسی عمروبن قیس الماصر را نیز از ابتریان می‌گوید (ص ۳۹۰)، اما وی را از مرجئه و حتی پیشوای فرقه‌ای از ایشان به نام «ماصریه» دانسته‌اند (نوبختی، ۷). طوسی (همانجا) و حلی (ص ۵۱۹) مقاتل بن سلیمان (ه م) را نیز ابتری می‌دانند و از کتاب او، *الاشباه والنظائر*، نیز به‌وضوح تمایل وی به زیدیه مشهود است. ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر الازدی (ابن جوزی، ۱۳۶/۳؛ ابن خلکان، ۲۵۵/۵؛ ذهبی، ۱۷۳/۴؛ ابن حجر، ۲۷۹/۱۰ ـ ۲۸۳)، خراسانی و اصلاً از بلخ بود که به مرو رفت و سرانجام در عراق (بصره) درگذشت (ابن خلکان، همانجا؛ حلی، ۵۱۹). تاریخ مرگ او را ۱۵۰ ق/ ۷۶۷ م (ابن خلکان، ۲۵۷/۵؛ ذهبی، ۱۷۵/۴؛ ابن حجر، ۲۸۴/۱۰) یا پس از آن (ذهبی، همانجا) نوشته‌اند. مقاتل از مفسران بوده و گروهی علم و مقام او را در تفسیر بسیار ستوده‌اند، تا جایی که شافعی او را در تفسیر پیشوا می‌شناسد (ابن خلکان، ۲۵۵/۵، ۴۰۹؛ ذهبی، ۱۷۳/۴ ـ ۱۷۵؛ ابن حجر، ۲۸۰/۱۰ ـ ۲۸۴)، اما برخی گویند که وی علم قرآن را از یهود و نصاری فرا گرفته و بر طبق کتب آنان تفسیر کرده است (همانجاها؛ ابن جوزی، ۱۳۶/۲، ۱۳۷). در حدیث نیز کسانی وی را ضعیف، متروک، مهجورالقول، و حتّی ناموثق، کذّاب و جاعل خوانده‌اند. دجّال و جسور نیز از دیگر عناوین اوست (همانجاها). کتابهایی به مقاتل منسوب است که ابن ندیم فهرستی از آنها را آورده است (ص ۲۲۷) و از آن میان *الاشباه والنظائر* او به چاپ رسیده است. مقاتل را از مشبهه و مجسمه گفته‌اند، یعنی ذات باری را همچون خلق تصور کرده است و تأکید بیش از حدّش بر صفات باعث شده بود که خداوند را جسم و به شکل انسان، و با اعضاء و جوارح تصور کند، و از این‌روی او را مبدع طریقه‌ای از اهل تشبیه به نام «مقاتلیه» شمرده‌اند (اشعری، ۲۵۸/۱، ۲۵۹؛ مقدسی، ۱۴۱/۵؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۵۷/۵؛ ذهبی، همانجا). لیکن این نظریات با آرا و مبانی فکری زیدیه مغایرت دارد. از کتب باقی مانده از مقاتل نیز چنین برمی‌آید که این نسبتها چندان موجه نیست، چنانکه در *اشباه والنظائر* او هیچ جا سخنی مؤید این معانی دیده نمی‌شود، تنها شاید بتوان از گرایش معتدل به برخی نظریات مرجئه در این اثر او سراغ گرفت.

مآخذ: ابن اثیر، *اللباب فی تهذیب الانساب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الضعفاء والمترکین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن حبّان، محمدبن احمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ـ ۱۳۲۷ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، علی ابن‌الحسین، *مقاتل الطالبیّن*، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابوالمعالی، محمدبن عبیدالله، *بیان الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ اسفراینی، شهفور بن طاهر، *التبصیر فی الدین*، به‌کوشش محمد زاهدبن الحسن الکوثری، قاهره، ۱۹۴۰ م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیّین*، به‌کوشش محمد محیی الدین بن عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ برقی، احمدبن محمد، *کتاب الرجال*، به‌کوشش جلال الدین حسینی «محدث»، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد زاهد الکوثری، قاهره ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ حلی، حسن‌بن علی، *رجال*، به‌کوشش جلال الدین حسینی «محدث»، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ حمیری، ابوسعید بن نشوان، *الحور العین*، به‌کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ خوارزمی، محمدبن احمد، *مفاتیح العلوم*، به‌کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم ابن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ شمس‌الدین آملی، محمدبن محمود، *نفایس الفنون فی عرایس العیون*، تهران، ۱۳۷۹ ق؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به‌کوشش محمدبن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به‌کوشش حسن المصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ علم الهدی، مرتضی بن داعی، *تبصرة العوام*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، به کوشش عبدالحلیم محمود سلیمان دنیا، قاهره، الدارالمصریة للتألیف والترجمة؛ مسعودی، علی ابن‌الحسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقاتل بن سلیمان، *الاشباه والنظائر*، به‌کوشش عبدالله محمود شماته، قاهره، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء والتاریخ*، به‌کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۶ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *مواعظ والاعتبار*، بولاق، ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۴ م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، قم، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، نجف، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م.

مسعود جلالی مقدم

أَبْجَد (ا، ب، ج، د)، ترکیب ۴ صامت نخست از صامتهای بیست و دو گانهٔ سامی ـ عربی که از باب اختصار بر ترتیب کهن الفبای عربی اطلاق شده است. از زمانی که در کنار خطهای شکل نگار (مصری) و الفباهای هجایی (میخی شرقی)، الفبایی مرکب از حروف صامت یافت شده، با ۲۲ حرف از حروف ابجد آشنا شده‌ایم. اینک با توجه به کشفیات اخیر، شاید بتوان گفت که الفبای خط اوگاریتها (آثار رأس شَمْرَه در شمال سوریه) نخستین الفبایی است که تاکنون شناخته شده است. این کتیبه‌ها، به اواسط هزارهٔ ۲ ق م متعلق است و نگارش آنها به خط میخی شبیه است، اما الفبایی که از آنها به دست می‌آید، نه بر هجا یا تصویر، بلکه براساس صامتها استوار است و همان ۲۲ حرفی است که در ۶ گروه اول از الفبای ابجدی گرد آمده است. همین الفبا را از سدهٔ ۱۲ ق م در خطهای تازه‌تر فنیقی نیز می‌توان یافت (فوریه، 172؛ رأس شمره، 205؛ الفبای فنیقی). این حروف بیست و دو گانهٔ فنیقی در زبان عربی (و شاید هم در عبری و سریانی) ظاهراً برای آسانی حفظ، به ۶ گروه تقسیم شده است: أَبْجَدْ، هَوَّزْ، حُطّی، کَلَمَنْ، سَعْفَصْ، قَرَشَتْ (در نحوهٔ تلفظ هریک از گروهها، بحث بسیار شده است). ترتیب این صامتها بی‌گمان از زمانهای دور همین بوده است، زیرا در برخی

نگارشهای عبری کهن (مثلاً سفال نوشته‌های سامره در فلسطین، نک‍: جودائیکا، II/745)، بعضی از علائم، احتمالاً بر عدد دلالت داشته است و اگر به حرف، ارزش عددی می‌دادند، ناچار ترتیب را نیز باید مراعات می‌کردند. این الفبا از طریق زبانهای آرامی و عاقبت زبان و خط نَبَطی به عربی راه یافت (دربارهٔ پیدایش و گسترش خط عربی، نک‍:آذرنوش، جمـ)، اما در دستگاه ابجدی فنیقی، بیش از ۲۲ صامت که در ۶ گروه جمع‌آوری شده‌اند، موجود نیست. ازاین‌رو بقیهٔ صامتها را تا ۲۸ در گروههای ثَخِذْ و ضَظِغْ به آن دستگاه افزودند و آنها را «روادف» خواندند. اقوام غیر عربی که آن خط را به کار بردند و صامتهای خاص زبان خود را نیز به آن افزودند، در دستگاه ابجدی هیچ تغییری ندادند و گروهها و ارزش عددی آنها را به همان صورت که از پیش مرسوم بود، به کار گرفتند یا حداکثر به صامتهای خود همان ارزشی را که شکل مشابه آنها در عربی داشت، دادند (مثلاً پ = ب). در یونان باستان استفاده از حروف به جای اعداد رواج بسیار داشت و نخستین اثری که از آن دیده شده، در سکه‌هایی متعلق به ۱۳۵ ق م بوده است. به همین جهت برخی از محققان روش عبریان را تقلیدی از روش یونانی دانسته‌اند (جودائیکا، همانجا). ارزش عددی این حروف بیست و دو گانه در عبری و عربی چنین است: ا = ۱، ب = ۲، ج = ۳، د = ۴، ه = ۵، و = ۶، ز = ۷، ح = ۸، ط = ۹، ی = ۱۰، ک = ۲۰، ل = ۳۰، م = ۴۰، ن = ۵۰، س = ۶۰، ع = ۷۰، ف = ۸۰، ص = ۹۰، ق = ۱۰۰، ر = ۲۰۰، ش = ۳۰۰، ت = ۴۰۰.

در تلمود، برای اعداد بالاتر از ۴۰۰، از حروف ترکیبی استفاده شده: ۵۰۰ = ت ق، ۹۰۰ = ت ت ق، و جز آن. ۱۰۰۰ را نیز به وسیلهٔ الف و علامت کوچکی بر روی آن نمایش می‌دادند. اما اعراب ۶ حرف خاص خود را که به دستگاه ابجدی افزوده بودند، به عدد تبدیل کردند: ث = ۵۰۰، خ = ۶۰۰، ذ = ۷۰۰، ض = ۸۰۰، ظ = ۹۰۰، غ = ۱۰۰۰.

در زبان عربی، استفاده از ارزش عددی حروف، با اقتباس آن حروف از خط نبطی همراه نبود و اصولاً این روش در کتیبه‌های کهن، آنچنانکه گاه تصور می‌رفت، رواج نداشت. در کتیبه‌هایی که از زبانهای سامی در دست است، هر گروه برایِ امرِ شمارش، روش خاص خود را داشت (علی، ۲۴۳/۸). در نوشته‌های آرامی ـ عربی که معمولاً در زمینهٔ تاریخ خط و زبان عربی بررسی می‌شود (آذرنوش، همانجا) و برخی تاریخ نیز دارد، ملاحظه می‌شود که در ثبت تاریخها، هیچ‌گاه از حروف ابجد استفاده نشده است (فوریه، 246,248,250,252, 253؛ بلاشر، ۹۳). مثلاً رقم ۳۰۴ در یکی از کتیبه‌های نبطی (فوریه، 252) چنین نمایش داده شده است: |||⊂—||||. پس از آن نیز حدود ۱۵۲ ق/ ۷۶۹ م، ارقام سانسکریت وارد زبان عربی شد (EI², ذیل حساب الغبار[1]). بنابراین می‌توان گفت شماره‌های حرفی هرگز رواج عام نداشته است و از دیرباز به مواردی شبیه به موارد سده‌های بعد منحصر بوده است. به احتمال بسیار، در آغاز اسلام از سریانی و یا عبری تقلید شده است.

اندک اندک ارزش شمارشی حروف، خارج از علم حساب، کاربرد گسترده‌تری یافت و به دست پیشگویان و جادوگران و منجمان افتاد و حتی فرقه‌های حروفیه (ه‍ م) از آن بهره‌های عرفانی و جادویی می‌بردند. ابن خلدون به پیشگویان و استفادهٔ جادویی ایشان از حساب جُمَّل (ه‍ م) ــ که او حساب النِّیم خوانده ــ اشاره کرده می‌نویسد که این معنی در آخر کتاب *السیاسة* منسوب به ارسطو آمده است (ص ۹۰)، اما او خود اندکی بعد این انتساب را رد می‌کند. با اینهمه، اشارت او شاید بر بیگانه بودن اصل این روش غیب‌گویی دلالت داشته باشد. همو (ص ۳۹۹ به بعد) به بحث جامعی در خواص جادویی حروف و اسماء پرداخته است. به طور کلی از حساب جُمَّل، بیش‌تر در این موارد بهره برگرفته شده است: جادو (مثلاً «بُدّوح»)، تعاویذ، انواع طلسم، ارائهٔ مادّه تاریخ در شعر که خود از فنون شعری گردیده، ماده تاریخ در برخی ساختمانها و کتیبه‌ها و اخیراً در شماره‌گذاری فصول یا صفحات مقدمهٔ کتابها.

ریشه‌یابی نویسندگان مسلمان دربارهٔ ترکیبات دستگاه ابجدی بسیار غریب و افسانه‌آمیز است. چندین روایت در این باب نقل کرده‌اند که براساس معروف‌ترین آنها ۶ ترکیب ابجد تا قرشت، نام پادشاهان مَدْیَن پنداشته شده است (و گاه نیز مدین را پسر ابراهیم خلیل و این پادشاهان را زادگان او دانسته‌اند) و گفته‌اند ایشان، حروف ابجدی را بر تعداد حروف نامهای خویش نهادند و سپس خود به دست قوم شعیب نابود شدند. در تأیید این سخن ۳ بیت شعر نیز از قول دختر کَلَمَنْ در رثای آنان نقل شده است، اما ملاحظه می‌کنیم که اینْ افسانه در حد ۶ شکل نخست متوقف گردیده و به ۲ شکل آخر تسرّی نیافته است (ابن ندیم، ۶؛ مسعودی، ۳۰۲/۳؛ ابن عبدربّه، ۱۵۶/۴؛ *یواقیت*، ۱۹۵، ۱۹۶؛ سیوطی، ۲/ ۳۴۱ ـ ۳۴۹؛ زبیدی، ذیل بجد). در روایتی دیگر، این ترکیبات را نام جنیان و باز جای دیگر، نامهای ایام هفته پنداشته‌اند، اما قابل ذکر آنکه در اینجا نیز ۶ ترکیب نخست را بر ۶ روز هفته اطلاق کرده، جمعه را به نام سریانی آن «عروبه» خوانده‌اند (بستانی ب).

از مجموعهٔ این روایات و اسنادهای آنها به دو نکته می‌توان پی برد: نخست آن که احتمالاً دستگاه ابجدی (خالی از ارزش شمارشی آن)، در میان عربی نویسان پیش از اسلام هم معروف بوده است، زیرا روایتی در تعلیم معانی حروف «ابوجاد» به حضرت پیامبر (ص) نسبت داده‌اند (طاش کوپری زاده، ۲۳۰/۲) و همچنین سه ترکیب اباجاد، سعفص و قُرَیشات (مصغر) در بیتی از زمان عمر باقی مانده است (زبیدی)، بقیهٔ ابیات، مانند رثایی که دختر کلمن سروده است؛ ۳ بیت منسوب به المنتصر (مسعودی ۳۰۴/۳) و منابع دیگر؛ بیت منسوب به مرامر (سیوطی، ۳۴۷/۲) و روایات همراه آنها، همه از جعلیات سده‌های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م به نظر می‌آیند.

---

1. ḥisāb al - ghubār.

نکتهٔ دوم آنکه ۶ گروه اصلی دستگاه ابجدی را به شکلهای دیگر نیز آورده‌اند: ابجاد (ابوجاد)، هاوز (هوّاز)، حاطی، کلمان (کلمون)، صاع فض، قرست (قریسات). این شکلها، اگرچه فقط در فهرست ابن ندیم به صورت کامل آمده است، نشان می‌دهد که این گروههای صامت احتمالاً از دو منبع بیگانه و یا بیش‌تر اخذ شده است نه یکی. نیز ابو، ابا، ابی جاد را دیگر نباید منحصراً تقلیدی قیاسی از روش کنیه سازی عربی دانست.

اختلاف در ترتیب ابجدی شرقی و غربی نیز شاید علتی جز اختلاف منابع نداشته باشد: در مغرب و اندلس، چهار گروه ابجدی اول، با گروههای شرقی یکی است، اما بقیه به این صورت گروه‌بندی شده است: صعفض، قُرَست، ثخذ، ظغش.

ترکیبات دستگاه ابجدی را در اشعار کهن فارسی فراوان می‌توان یافت و «اَبْجد خوان، طفل ابجد خوان» در ایران، و «بوجادی» در فرهنگ شمال افریقا بر نوآموزان اطلاق می‌شود (*لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ *بستانی ف*).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابن خلدون، *المقدمة*، قاهره، دارالفکر؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بستانی ب؛ بستانی ف؛ بلاشر، رژی، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۸۹ به بعد، ۹۴؛ زبیدی، *تاج العروس*، ذیل «بَجَدَ»؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جاد المولی بک و دیگران، قاهره، عیسی البابی الحلبی؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، ترجمهٔ باربیه دمینار و دکورتل، پاریس، ۱۹۱۷ م؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ *یواقیت العلوم*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۸۰ ـ ۱۸۱؛ نیز: EI[2]; Février J., *Histoire de l'Ecriture*, Paris, 1959; *Judaica*.

آذرتاش آذرنوش

اَبْجَدی، میرمحمد اسماعیل (سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸ م)، شاعر پارسی‌گو و اردوسرای هندی. پدرش، سیدشاه میر، از اهالی بیجاپور و از خویشان مورّخ مشهور، ملامحمد قاسم فرشته بود، و چنانکه ابجدی خود در دیوان اشعارش اشاره کرده، پدر و جدّش نیز شعر می‌سروده‌اند (محوی، الف، ب). پدرش از بیجاپور به چنگلپوت[1] در کرناتک[2] مهاجرت کرد و ابجدی در این شهر متولد شد (ابجدی، حصهٔ اول / ۱۱۳). وی در همان شهر که از مراکز فرهنگ اسلامی هند آن روزگار بود، به آموختن زبان عربی و فارسی پرداخت. کودک بود که پدرش درگذشت و ناچار به ترک خانه شد و سپس در کرکتپله[3] دهکده‌ای نزدیک چنگلپوت اقامت گزید و همانجا ازدواج کرد (محوی، ب، ج). ابجدی طبق گفتهٔ خود به هنگام سرودن *راغب و مرغوب* پسری داشته (حصهٔ سوم / ۱۰۴)، اما ۶ سال بعد هنگام سرودن *مودت نامه* خود را بی‌زن و فرزند می‌خواند (محوی، ز). ابجدی در روزگار حکومت عمدة الملک محمدعلی خان بهادر نوّاب والاجاه اول، حاکم آرکات (۱۱۶۳ ـ ۱۲۱۰ ق / ۱۷۵۰ ـ ۱۷۹۶ م) به خدمت نوّاب مذکور در آمد و مربّی فرزند وی نوّاب عمدة الامراء (حک ۱۲۱۰ ـ ۱۲۱۶ ق / ۱۷۹۶ ـ ۱۸۰۱ م) گردید (محوی، ب؛ استوری، 778). وابستگی وی به دربار این حکمرانان محلّی و بالا گرفتن رقابت دو دولت انگلیس و فرانسه برای دست یافتن بر نواحی جنوبی هند در این سالها، موجب شد که وی در حوادث سیاسی جاری درگیر شود.

حامی ابجدی، نوّاب والاجاه فرزند انورالدین خان گوپاموی نوّاب کرناتک بود که در جنگ «عمبر» از فرمانده فرانسوی، ژوزف فرانسوا دوپله،[4] شکست خورد (۱۱۶۲ ق / ۱۷۴۹ م) و خود و دو پسرش در این نبرد کشته شدند (دولافوز، ۲۰۸ ـ ۲۱۰). این واقعه موجب خصومت جانشینان وی با فرانسویان و همکاریشان با انگلیسیها شد.

ظاهراً ابجدی به هنگام محاصرهٔ مدراس توسط لالی[5] و بوسی[6]، فرماندهان قوای فرانسه، در این شهر اقامت داشته و به سرودن مشهورترین منظومهٔ خود *انورنامه* مشغول بوده است (ابجدی، حصهٔ اول؛ اته، 196؛ استوری، 778؛ دولافوز، ۲۱۷) و به سبب ملازمت درگاه نوّاب والاجاه، متحد انگلیسیها، در شرایطی دشوار زندگی می‌کرده است، اما این دوران دیری نپایید و شکست فرانسویها از قوای انگلستان به فرماندهی سرایرکوت[7] در ۱۱۷۳ ق / ۱۷۶۰ م به قدرت کمپانی هند شرقی فرانسه در جنوب شبه قاره پایان داد. قلاع کرناتک و پوندیچری[8] در ۱۱۷۴ ق / ۱۷۶۱ م به تصرف کامل انگلیسیها در آمد و تثبیت قدرت والاجاه، حامی شاعر، از پی‌آمدهای این تحوّل تاریخی بود (دولافوز، ۲۱۷ ـ ۲۱۸).

ابجدی به سال ۱۱۸۹ ق / ۱۷۷۵ م ملک الشّعرای دربار والاجاه شد (استوری، 778). طبق اشارهٔ خود او در *مودت نامه*، وی در ۷۶ سالگی به یکی از مشایخ صوفیّه به نام علی اکبر ارادت می‌ورزیده است (شورا، خطی، به نقل از *مودت نامه*، ۳۱). ابجدی سنّی حنفی بود (ابجدی، حصهٔ اول / ۱۴) و در اغلب آثار خود به ذکر مناقب رسول اکرم (ص) و مدح خلفای راشدین پرداخته، و با اینهمه به آل رسول به ویژه به سیّد الشّهدا نیز ارادتی خاص داشته است (محوی، ج). مرگ شاعر در ۷۶ یا ۷۷ سالگی در ۱۱۹۲ ق / ۱۷۷۸ م روی داد. آرامگاه وی در صحن مسجد میلاپور محلّه واقع است (محوی، م). آثار او اینهاست:

الف ـ *خمسه*، مهم‌ترین اثر وی است که به تقلید از خمسهٔ نظامی سروده و شامل منظومه‌های زیر است:

۱. *زبدة الافکار*: اولین مثنوی از خمسهٔ او در برابر *مخزن الاسرار*، که حاوی اشعار اخلاقی و عرفانی است. این مثنوی در ۱٬۳۰۰ بیت

1. Chingleput 2. Carnatic 3. Kirkatpala 4. Joseph Francois Dupleix 5. Lally 6. Bussy 7. Sir Eyre Coote 8. Pondicherry

است که شاعر آن را در مدت ۴۰ روز سروده است (آقا بزرگ ۱۹/۱۲؛ منزوی، ۲۸۵۲/۴؛ محوی، ح).

۲. *انورنامه:* دومین مثنوی از مثنویهای پنجگانهٔ او (منزوی، ۲۶۵۱/۴) در ۷٬۰۰۰ بیت به بحر متقارب که جزئیات زندگی انورالدین خان و خلاصه‌ای از وقایع روزگار جانشینان وی را در برمی‌گیرد. سرودن این مثنوی ۵ سال طول کشید (ابجدی، حصهٔ اول / ۱۳) و در ۱۱۷۴ ق / ۱۷۶۱ م در ترچنوپولی[1] به پایان رسید (اته، 931,1575؛ استوری، 778). این اثر حماسی بسیار مورد توجه والاجاه قرار گرفت چنانکه شاعر را به لقب بهادر و خلعت خاص و صله‌ای به مبلغ ۶٬۷۰۰ روپیه (قیمت طلا و نقره‌ای معادل وزن نسخهٔ *انورنامه*) مفتخر ساخت (محوی، ط، به نقل از تذکرهٔ *گلزار اعظم*). این اثر بیش از آنکه از نظر ادبی دارای اعتبار باشد، به سبب اشارات تاریخی در باب جزئیات برخورد انورالدّین با فرانسویها، درگیریهای فرانسه و انگلستان در یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ هند و معاهدات محمدعلی عمدة الملک جانشین انورالدین خان با جورج سوم در ۱۷۶۰ م، حائز اهمیت بسیار است (اته، 196؛ استوری، 778) و ظاهراً تا بدان حد در کرناتک و حوزهٔ حکومتی والاجاه اول و دوم شهرت داشته است که به امر ایشان، منشیان درباری پس از ابجدی به تقلید از وی و در جهت تکمیل *انورنامه*، آثاری پدید آوردند. از آن جمله اثر منثور *توزک والاجاهی* از منشی برهان خان بن حسن که در مقدمهٔ آن شرحی در ستایش ابجدی مندرج است (اته، 931، 196)و نیز اثر دیگر به نام *سوانحات روزگار* از خیرالدّین حسن حافظ محمد ناصرخان بهادر صمصام جنگ که آن نیز به تقلید از *انورنامه* در ۱۲۵۲ ق / ۱۸۳۶ م نوشته شده است (اته، همانجا).

۳. *راغب و مرغوب*، سومین مثنوی از مثنویهای پنجگانهٔ ابجدی در ۳٬۰۰۰ بیت، داستان عشق راغب شاهزادهٔ یمن و مرغوب شاهزاده خانم چین و شرح ماجراهایی است که تا رسیدن این دو به یکدیگر رخ می‌دهد (منزوی، ۲۸۲۳/۴؛ آقا بزرگ، ۱۸۵/۱۹). ظاهراً شاعر در ۷۰ سالگی این منظومه را سروده است (ابجدی، حصهٔ سوم / ۱۰۴).

۴. *هفت جوهر:* در حالات بهرام گور که آن را در جواب *هفت پیکر* سروده (محوی، ز؛ منزوی، ۳۳۲۳/۴).

۵. *مودت نامه:* آخرین منظومه از منظومه‌های پنجگانهٔ ابجدی، در جواب *خسرو و شیرین* نظامی و مشتمل بر ۳٬۵۰۰ بیت، که شاعر در ۷۶ سالگی آن را سروده است. موضوع آن معاشقهٔ همایون حاکم خوزستان و لعل پرور دختر پادشاه بدخشان است که از روایات عامیانه و رایج روزگار شاعر بود. ابجدی در سرودن این منظومه شیوهٔ بیان جامی در *یوسف و زلیخا* را در نظر داشته و گاه تأثیرپذیری او از جامی تا آنجا پیش می‌رود که برخی از ابیات آن با اندک تغییر عیناً از *یوسف و زلیخای* جامی نقل شده است (محوی، ی؛ شورا، ۴۹۶/۳، ۴۹۷؛ منزوی، ۳۲۴۶/۴؛ آقا بزرگ، ۳۱۱/۱۹).

ب ـ *دیوان فارسی ابجدی:* مجموعه‌ای از قصاید، غزلیات و اشعار غنایی اوست که در پایان آن ۱۷ رباعی نیز آمده است. این مجموعه نمودار خوبی است از چگونگی شعر فارسی در این دوره در دکن که تأثیر زبان و ادب فارسی و رشد و رواج آن را در این ناحیه به خوبی نشان می‌دهد.

ج ـ *شرح تحفة العراقین:* تنها اثر منثور ابجدی در ۲۰۰ صفحه، که در ۱۱۲۰ ق / ۱۷۰۸ م نوشته شده و شرح ابیات مشکل منظومهٔ معروف خاقانی است.

د ـ *حقیقت نامه:* رساله‌ای کوتاه و منظوم به زبان اردو و شرح عارفانه‌ای است بر برخی از ابیات مثنوی مولوی. خمسهٔ ابجدی (*انورنامه*، *زبدة الافکار*، *راغب و مرغوب*، *هفت جوهر* و *مودت نامه*) همراه با دیوان اشعار فارسی و *شرح تحفة العراقین* و *حقیقت نامه* در چهار جلد و تحت عنوان *کلیات ابجدی* در فاصلهٔ سالهای ۱۹۴۴ تا ۱۹۵۴ م به کوشش مولوی محمد حسین صاحب محوی لکهنوی در مدراس به چاپ رسیده است.

هـ ـ *دیوان ریخته یا دیوان اردو:* مجموعه‌ای از غزلیات، رباعیات و قطعات او به زبان اردوست (اته، 931).

و ـ *تحفة الصّبیان:* دوتاسی[2] به نسخهٔ خطی آن که در اختیار او بوده اشاره دارد (استوری، 778).

ز ـ *معظم نامه:* این منظومه به یادبود جنگ شاهزاده معظم و برادرش شاهزاده اعظم، پسران اورنگ زیب فرمانروای معروف هند سروده شده است. پس از مرگ اورنگ زیب بر سر جانشینی او در ۱۱۱۹ ق / ۱۷۰۷ م میان این دو برادر در شمال آگره جنگی خونین روی داد که به کشته شدن اعظم انجامید و شاهزاده معظم با عنوان بهادر شاه اول (۱۱۱۹ ـ ۱۱۲۴ ق / ۱۷۰۷ ـ ۱۷۱۲ م) جانشین پدر شد (دولافوز، ۱۹۴، ۱۹۶). نسخهٔ خطی این منظومه در دانشگاه پنجاب پاکستان موجود است (منزوی، ۳۳۲۳/۴؛ آقا بزرگ، ۲۶۶/۲۱).

ح ـ *مجموعهٔ قصاید*، که مدایحی دربارهٔ رسول اکرم (ص) و خاندان نبوت نیز در آن آمده است (محوی، ز).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابجدی، میرمحمد اسماعیل بن یوسف، *کلیات*، به کوشش محمد حسین محوی، مدراس، ۱۹۴۴ ـ ۱۹۵۴م؛ دولافوز، ث. ف، *تاریخ هند*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ شورا، خطی؛ محوی، محمد حسین، مقدمهٔ کلیات ابجدی، مدراس، ۱۹۴۴؛ منزوی، خطی؛ نیز:
Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Storey, C. A., *Persian Literature*, I. London, 1927.

بخش ادبیات

أَبْجَر، ابوطالب عُبیدالله (یا به قولی محمد) بن قاسم بن ضبیة (نویری، ۲۹۷/۴؛ *مُنبِه*)، از مُغنّیان مشهور سدهٔ ۲ ق/۸م. از زندگی او اطّلاعات ناچیزی در دست است و اندک اطّلاعات موجود را نیز فقط ابوالفرج اصفهانی آورده (۳۴۴/۳ ـ ۳۵۰) و روایات او را نویری نقل کرده است (۲۹۷/۴). به گفتهٔ ابوالفرج وی از مَدَنیانی بود که در مکّه، و

1. Trichinopoly
2. Garein de Tassy

یا به عکس از مکّیانی بود که در مدینه پرورش یافت و مولای کِنانه و سپس بنی‌بکر و بنا به قولی بنی‌لیث بود و علاوه بر «ابجر» لقب «حَسْحاس» نیز داشت. وی در میان مکّیان به ظرافت طبع و جوانمردی و آراستگی شهرت داشت. گویند جامه و اسب و مرکب او، هر کدام ۱۰۰ دینار می‌ارزید. وی صدایی خوش داشت به گونه‌ای که هرگاه شروع به خواندن آواز می‌کرد، مردم برای شنیدن صدای او ازدحام می‌کردند. ابجر در آوازخوانی کسی را همتای خود نمی‌دانست و داستان نزاع وی با ابن عایشه (آوازخوان مدینه) گواه این مدّعاست (همو/ ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۸).

ابوالفرج اصفهانی در سبب راه یافتن وی به درگاه ولیدبن یزید (خلافت: ۱۲۵ ـ ۱۲۶ ق/ ۷۴۳ ـ ۷۴۴م) می‌گوید: در یکی از شبهای ذیحجه، ابجر در بیرون مکّه سپاهی بزرگ دید که به سوی مکه می‌آید، چون دانست که آن سپاه از آنِ ولید است، آوازی چنان خوش خواند که خلیفه را شیفته ساخت. فردای آن روز خلیفه آنچه را ابجر خواسته بود به سرای او فرستاد، پس از آن ابجر به خلیفه پیوست و همراه او یا پس از او به دمشق رفت و تا زمان مرگ ولید (۱۲۶ ق/ ۷۴۴م) با وی بود و پس از آن به مصر کوچید و همانجا در گذشت.

مآخذ: ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۸۳ ق؛ شوقی ضیف، *الشعر والغناء فی المدینة ومکة لعصر بنی‌امیة*، قاهره، صص ۲۰۳ ـ ۲۰۴؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الأرب*، قاهره، ۱۳۶۲ ق.

ایران‌ناز کاشیان

اَلْاَبْحاث فی تَقْویمِ الْاَحْداث، کتابی خطی به زبان عربی در ردّ فرقهٔ زیدیه و اثبات امامت از نظر شیعهٔ اثنا عشری، و نیز اثبات غیبت امام دوازدهم و ردّ شبهات آن، نوشتهٔ محمدبن علی جرجانی غروی(د پس از ۷۲۸ ق / ۱۳۲۸ م) معاصر علامهٔ حلی. تاریخ در گذشت نویسنده دقیقاً مشخص نیست. این کتاب شامل یک مقدمه و ده فصل و یک خاتمه است. نویسنده، این کتاب را در قریهٔ الغری تألیف کرده و در روز جمعه سوم جمادی الثانی ۷۲۸ ق/ ۱۵ آوریل ۱۳۲۸م به پایان رسانیده است. نسخه‌ای از این تألیف در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس به شمارهٔ ۹۵۴۰ موجود است. این نسخه به خط نسخ است و در ۱۰۹۶ق/ ۱۶۸۵م کتابت شده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعه*، ۶۳/۱؛ فکرت، محمد آصف، *فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، مشهد، ۱۳۶۵ ش، ص ۷.

حیدر بوذرجمهر

اَلْاَبْحاثُ المُفیدة فی تَحْصیلِ العَقیدة، رساله‌ای در کلام به زبان عربی نوشتهٔ جمال‌الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهّر مشهور به علامهٔ حلّی (رمضان ۶۴۸ ـ محرم ۷۲۶ ق/ دسامبر ۱۲۵۰ ـ دسامبر ۱۳۲۵م). *ابحاث المفیده* رساله‌ای است کوتاه که تا کنون به چاپ نرسیده، لیکن نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ عمومی امام الحکیم در نجف به خط محمد بن طاهر سماوی مورّخ ۱۳۳۵ ق/ ۱۹۱۷م و نیز نسخه‌های خطی دیگری در برخی از کتابخانه‌های جهان موجود است. بر این رساله چند شرح نوشته‌اند، از جمله شرح شیخ ناصر بن ابراهیم بویهی احسائی (د ۸۵۳ ق/ ۱۴۴۹م) و شرح حاج ملاهادی سبزواری (د ۱۲۸۹ ق/ ۱۸۷۲م) که نسخهٔ خطی هر دو شرح در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ۶۳/۱؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵م، ۱۰/۱؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲م، ۲۷۲/۲؛ فکرت، محمد آصف، *فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، مشهد، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۲۲؛ محمد مهدی نجف، *فهرست مخطوطات مکتبة الامام الحکیم العامّة*، نجف، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م، ۱۶/۱؛ مشهد ۲، خطی، ۸۵/۲؛ نیز: GAL, S.

سیدعلی آل داود

اَبْخاز، یا ابخازیه، سرزمینی در شمال غرب قفقاز و کرانهٔ شرقی دریای سیاه که نام کنونی آن جمهوری شوروی سوسیالیستی خودمختار ابخاز است و ۸٬۶۰۰ (آکینر، 222) یا ۸٬۷۰۰ کمـ۲ («مردم قفقاز[1]»، II/373) وسعت و ۵۲۱٬۰۰۰ نفر جمعیت (آمار ۱۹۸۴م) دارد که در هر کمـ۲ حدود ۶۰ نفر زندگی می‌کنند. این جمهوری بخشی از جمهوری شوروی سوسیالیستی گرجستان و شامل مناطقی از ارتفاعات رشته کوههای قفقاز تا کرانهٔ دریای سیاه است که از ناحیهٔ گاگرا[2] در شمال تا مصب رود اینگوری[3] در جنوب، امتداد دارد. مرکز این جمهوری شهر سوخوم[4] (بنابر گویش محلی: سوخومی) است که در کنار دریای سیاه واقع شده است و ۱۲۴٬۰۰۰ نفر جمعیت (آمار ۱۹۸۴م) دارد (آکینر، همانجا). نام ابخاز در زبان محلی و زبان روسی به صورت ابخازیا (همو، 221؛ «مردم قفقاز»، همانجا) ودرمتون فارسی و عربی به صورت ابخازیه آمده است.گاه این نام را ابخازستان نیز نوشته‌اند (TA, I/74). ساکنان شبه جزیرهٔ آناتولی قوم ابخاز را آبازا[5] می‌نامیدند (همان، I/14) . درمآخذ آشوری و دیگر مآخذ عهد باستان از جمله مآخذ یونانی از نیاکان مردم ابخازیه که در سواحل دریای سیاهِ قفقاز سکنی داشتند، یاد شده است که خود را آپسوا[6] می‌نامیدند. در نوشته‌های مورخان باستان از جمله آریان[7] و پلینیوس[8] نام ابخاز به صورت آباسکوی[9] و اباسگی[10] آمده است (بار تولد، II(1)/861). ابخاز در نوشته‌های پروکوپیوس[11] مورخ سدهٔ ۶م نیز به صورت اباسگی ذکر شده است (II/533). این نام در تألیفات مورخان و جغرافی نویسان سده‌های نخست اسلامی به چند صورت آمده است: ابن‌خردادبه (ص ۱۲۳)، اصطخری (ص ۱۸۷)، مسعودی (۲۲۶/۱) و یاقوت (۷۸/۱، ۸۵۸، ۵۸/۲) ابخاز آورده‌اند؛ طبری ابخز (۱۰۰۱/۲) و ابوالفداء (ص

---

1. *Narody Kavkaza.* 2. Gagra 3. Inguri 4. Sukhum 5. Abaza 6. Apsua 7. Arrian, Arrianus 8. Plinius 9. Abaskoi 10. Abasgi 11. Procopius

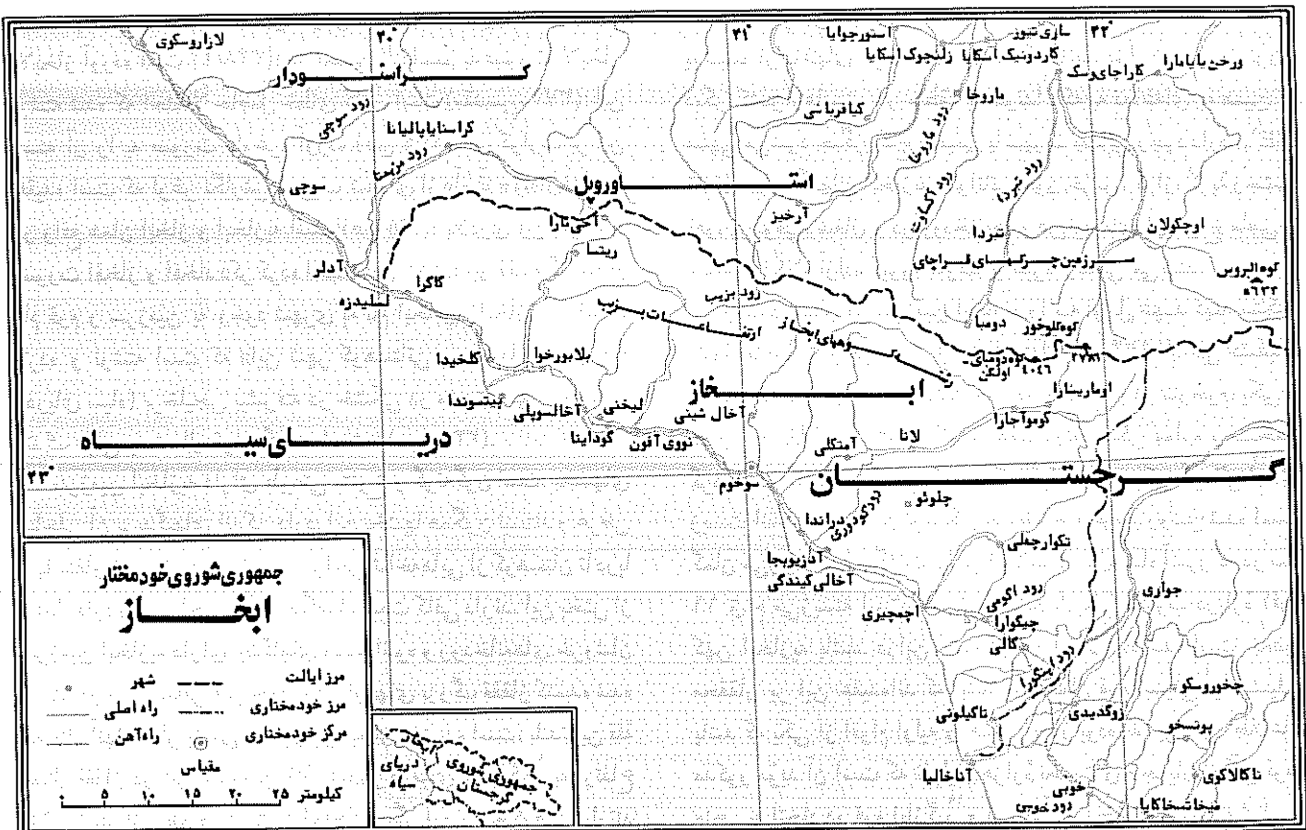
۳۷۴) ابخاس نوشته است؛ ابن حوقل آن را به دو صورت اللایجان و الابخاز آورده است (۳۴۸/۲)؛ در *احسن التقاسیم* به صورت الابخان نوشته شده که احتمالاً حاصل خطای کاتب است (مقدسی، ۳۷۴)؛ ابن رسته آن را به صورت «لوغر» آورده (ص ۱۳۹). مارکوارت بر این عقیده است که لوغر نگارش تحریف شده‌ای از «اَوْغَز» و «اَوْغَزیّه» و در واقع همان ابخاز و ابخازیه است (ص 176)؛ بلاذری این نام را به صورت افخاز و افخاذ ذکر کرده است (ص ۱۹۷)؛ ابوالفداء گذشته از نام قوم و سرزمین به وجود شهری به نام ابخاس (ابخاز) نیز اشاره کرده و نوشته است که «این شهر کوهستانی بر ساحل دریای قِرم (دریای سیاه) برخلیجی پیشرفته در خشکی در مشرق شهر سوخوم با اندک میلی به شمال قرار گرفته است» (ص ۳۳۸).

سرزمین ابخازیه دارای طبیعتی متنوع و گونه‌گون است. بخشهای ساحلی آن بریدگیهای اندکی دارد. این بخشها همگون نیستند و عرض آنها متفاوت است. در بعضی از نواحی شاخه‌هایی از کوهستان تا دریا امتداد دارد و در نواحی دیگر، جلگه‌ها وسعت کافی دارند. این بخش از سرزمین ابخازیه دارای جنگلهای وسیع انبوه و رودخانه‌های خروشان است. در مرز شمالی این جمهوری کوههای بزرگ قفقاز کشیده شده که قلل آنها مناظر بدیعی به سرزمین ابخاز بخشیده است. بلندترین قلهٔ جبال قفقاز در این سرزمین قلهٔ مشهور دومبای ـ اولگن[1] به ارتفاع ۴٬۰۴۶ متر از سطح دریاست. شاخه‌های دیگر این رشته کوهها عبارتند از گاگرا، بزیب،[2] ابخاز و کودور[3]. قلهٔ کلوخور[4] به ارتفاع ۲٬۷۸۱ متر و قلهٔ ماروخ[5] به ارتفاع ۲٬۷۳۹ متر از جمله بلندیهای عمدهٔ این ناحیه‌اند. از دامنهٔ کوهها تا کرانهٔ دریا دشت وسیع کُلخید (لازیکا) واقع شده است که رطوبت آن بیش‌تر از نواحی کوهستانی است. میانگین دمای منطقه در زمستان ۴° تا ۷° و در نواحی کوهستانی ۲° تا ۲°- و در تابستان ۲۲° تا ۲۴° و در مناطق کوهستانی ۱۶° تا ۱۸° سانتی‌گراد است. میزان بارندگی در نواحی جلگه‌ای ۱٬۳۰۰ تا ۱٬۵۰۰ میلی‌متر و در مناطق کوهستانی ۲٬۰۰۰ تا ۲٬۴۰۰ میلی‌متر است. رودهای ابخازیه به حوضهٔ دریای سیاه تعلق دارند که بزرگ‌ترین آنها عبارتند از کودوری[6]، بزیب، کلاسوری[7] و گومیستا[8]. دریاچه‌های ریتسا[9] و آمتکل[10] در منطقهٔ کوهستانی واقع شده‌اند. ریتسا یکی از زیباترین دریاچه‌های کوهستانی جهان است که آن را مروارید قفقاز نیز می‌نامند. در سرزمین ابخازیه که بیش از ۵۵٪ آن جنگلی است بالغ بر ۲٬۰۰۰ نوع گیاه می‌روید که می‌توان آنها را به چند گروه بخش کرد: ۱. گیاهان منطقهٔ شن‌زار ساحلی کم عرض؛ ۲. گیاهان مناطق جنگلی جلگه‌ای؛ ۳. گیاهان مناطق کوهستانی که شامل مناطقی به ارتفاع از ۱٬۵۰۰ متر تا ۲٬۱۰۰ متر می‌شوند (BSE^{2}, I/46-47; BSE^{3}, I/41). مناطق ساحلی پوشیده از باغهای مرکبات و میوه، تاکستانها، مزارع چای، توتون و دیگر کشتزارهاست. در منطقهٔ پیتسوندا[11] که به دماغه‌ای به همین نام منتهی می‌شود جنگل کاج عظیمی با شهرت جهانی وجود دارد (BSE^{3}, I/41). در جنگلهای ابخازیه حیواناتی چون خرس، گراز، گربهٔ وحشی، آهو، بزکوهی، شغال و در رودخانه‌ها و دریاچه‌های آن انواع ماهی از جمله قزل‌آلا، آزاد، کپور، سوف و غیره زندگی می‌کنند.

وجود انسان در سرزمین ابخازیه را به اوایل عهد کهنه سنگی (نیمهٔ هزارهٔ ۳ و هزارهٔ ۲ ق م) دانسته‌اند. در ۱۹۳۴م، طی کشفیات باستان‌شناسان در ایستگاه یاشتوخا[12]، در نزدیکی بندر سوخوم، یکی از کهن‌ترین نقاط زیست انسانهای عهد کهنه سنگی معلوم و مشخص گردید. در ناحیهٔ مسکونی کیستریک[13] واقع درنزدیکی گوداثوتا[14] آثار زیست انسان در دوران نوسنگی به وضوح معلوم و روشن شده است. گمان می‌رود کتیبهٔ تیگلات پیلسر (پالاسِر)[15] اول، شاه آشور که در سدهٔ ۱۱ ق م می‌زیسته است، کهن‌ترین منبع تاریخی مکتوب دربارهٔ اقوام کهن ابخازیه باشد. دراین کتیبه از قوم اِبشلا[16] یاد شده است. بعضی محققان بر این عقیده‌اند که ابشلا باید همان قوم ابسیلی[17] یا ابشیلی[18] باشد که یکی از اقوام اولیه و اصلی ابخاز بوده‌اند. بررسی اطلاعات مذکور مؤید آن است که تا پایان هزارهٔ نخست ق م جریان تشکّل قومی منجر به اتحاد دو قوم ابازگ[19] و اپسیل[20] در ابخازیه گردید که اولی در شمال و دومی در جنوب و در امتداد رود کوراکس[21] (رود کودوری کنونی) می‌زیسته‌اند. در اواخر هزارهٔ نخست ق م اقوام ابخازیه تابع دولت کُلخید شدند («مردم قفقاز»، II/373-374). در کتیبه‌های اورارتویی[22] بارها از سرزمین کولخ[23] (کُلخ[24]) یاد شده است که در زبان گرجی آن را کُلیخدا می‌نامیدند (آروتونیان، 251). از سده‌های ۷ و ۶ ق م زوال جامعهٔ ابتدایی در این سرزمین آغاز گردیدوازسده‌های ۶ و ۵ ق م کُلُنیهای یونانی در اراضی ابخازیه پدید آمد و دولت شهرهای (پولیسهای) پی‌تی‌اونت[25] (نام کنونی آن: پیتسوندا) و دیوسکوریا[26] (در محل کنونی سوخوم) تأسیس گردید («مردم قفقاز»، II/374). هرودت از نزدیکی سرزمین کلخید و ماد یادکرده و متذکر شده است که از کلخید تا ماد بیش از ۳۰ روز راه نیست. تنها سرزمین قوم ساسپیری[27] در فاصلهٔ میان این دو قرار گرفته است («مورخان یونان»[28]، 66).

اقوام محلی ابخازیه در عهد باستان به دامداری، کشاورزی، شکار و صید ماهی اشتغال داشتند. اینان پوست، دام، پشم، غله، کتان، چوب و ماهی می‌فروختند و در مقابل پارچه، اسلحه و زینت آلات دریافت می‌کردند. در اواسط سدهٔ ۲ ق م ابخازیه تابع دولت پونتوس (پنطس)[29]

1. Dombay-Ulgen 2. Bzyb 3. Kodor 4. Kluxor 5. Marux 6. Kodori 7. Kelasuri 8. Gumista 9. Ritsa 10. Amtkel 11. Pitsunda 12. Iashtuxa 13. Kistrik 14. Gudauta 15. Tiglatpilesar, Tiglatpalasar 16. Abeshla 17. Absili 18. Abshili 19. Abazg 20. Apsil 21. Koraks 22. Urartu 23. Kulx 24. Kolx 25. Pitiunt 26. Dioskuria 27. Saspiri 28. *Istoriki Gretsii.* 29. Pontos



نقشهٔ ابخاز

شدکه مهرداد ششم (میتریدات اوپاتور)[1]، بر آن فرمان می‌راند. از همان تاریخ دولت شهرهای آن دستخوش بحران شدند و به تدریج طریق زوال در پیش گرفتند و تا سدهٔ ۴م منهدم شدند.از اواخر سدهٔ نخست میلادی رومیان به ابخازیه رخنه کردند و دولت ابخازیه را وابسته به امپراتوری روم کردند. طی سده‌های ۳ و ۴م این وابستگی رو به کاهش نهاد. از سدهٔ ۴ تا ۶ م دولت روم شرقی (بیزانس) به تدریج در ابخازیه نفوذ کرد. رومیان از سرزمین ابخاز که بنا به نوشتهٔ مورخان رومی بخشی از کشور لازیکا به شمار می‌رفت پوست، چرم، برده به قسطنطنیه می‌بردند و با مردم این سرزمین رفتاری بس خشن و آکنده از خودخواهی داشتند (پروکوپیوس، 387/(15) II). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶م یوستی نیانوس (ژوستی نین)[2] امپراتور روم ابخازیان را منقاد کرد و به آیین مسیح درآورد (کائوخچیشویلی، I/64). از ۵۲۳م آیین مسیح به عنوان دین رسمی مردم ابخازیه شناخته شد (آکینر، 221؛ نیز نک: پروکوپیوس، 523/(28) II). خصی کردن بردگان یکی از رفتارهای زشت و ناهنجار امپراتوری روم شرقی در ابخازیه بود. یکی از مورخان قدیم گرجستان نوشته است: «ابخازهای بسیاری در استراحتگاه امپراتور خدمت می‌کردند که بنابرمعمول آنان را خصی و امرد می‌نامیدند» (کائوخچیشویلی، I/64). ابخازیه همانند دیگر نواحی قفقاز موردنزاع دولتهای روم شرقی و ایران ساسانی بود. فشار رومیان سبب می‌شد که گاه مردم لازیکا و ابخاز به شاهان ساسانی توسل جویند. در عهد یوستی نیانوس افسران رومی فشار زیادی بر مردم این سرزمین وارد آوردند به گونه‌ای که مردم، پنهان از رومیان، نمایندگانی به دربار خسرو انوشیروان گسیل داشتند و از نزدیکی با رومیان ابراز پشیمانی نمودند که از دیدگاه تاریخی و روابط مردم ابخازیه با دولت ایران حائز اهمیت است. پروکوپیوس دربارهٔ شکایت نمایندگان لازی به انوشیروان متذکر گردیده که سفیران مزبور پنهانی به ایران رفتند و به حضورخسرو بار یافتند و چنین گفتند: «ای پادشاه، اگر قومی از فرط نادانی از دوستان خود روی برتافته و به مردمی بیگانه پیوسته و پس از مدتی بر خطای خویش واقف گشته و از روی نهایت شوق و مسرت به یاران دیرین روی آورده است، بدان که آن قوم مردم لازی هستند. زیرا اهالی کلخید پیش از این با ایرانیان دوست و یگانه بودند و خدمات شایان به ایشان کرده‌اند، چنانکه تفصیل آن در کتب تاریخ مندرج است و برخی از این کتابها نیز اکنون نزد ما و برخی دیگر در خزانهٔ شاهی ایران محفوظ است. اما از بدحادثه اسلاف ما از روی نادانی یا به علل دیگری که اصل آن بر ما ناشناخته است از ایرانیان بریدند و به رومیان پیوستند. اکنون ما و پادشاه لازیکا آماده‌ایم خود و کشورمان را به دست تو بسپاریم تا هرگونه بخواهی با ما رفتار کنی... اگر بر تو معلوم شد که ما در ظاهر با رومیان دوست و در باطن بردهٔ

1. Mithridátēs Eupátōr 2. Justinianos (Justinian)

ایشان بوده‌ایم و تا امروز جور و ستمی فوق نیرو و تحمل خویش از آنان دیده‌ایم، آنگاه استمداد ما را بپذیر و کسانی را که پیش از این دوست یگانهٔ تو بوده‌اند به بندگی خویش قبول کن و چون دادگستری آیین دیرینهٔ ایرانیان بوده است، ریشهٔ این ظلم و فساد را از سرزمین ما برکن» (II (15)/389-395).

طبری اشاره‌ای به هجوم ابخازها به ایران دارد و نوشته است که قوم ابخز و اقوام بَنْجَر و بَلَنْجَر و قوم آلان همدل شده بودند که به ایران حمله برند. آنان به ارمینیه رفتند تا مردم آنجا را غارت کنند. انوشیروان سپاهی به جنگ آنان فرستاد و از آنان جز ۱۰٬۰۰۰ نفر که اسیر شدند، کسی باقی نماند. اینان نیز در آذربایجان و اطراف آن مسکن گرفتند (۱۰۰/۲). نولدکه قوم بنجر را ناشناخته دانسته (ص 308) ولی آرتامونوف نویسندهٔ «تاریخ خزر»[1] این قوم را ساکن کرانهٔ دریای خزر نوشته و در صحت نوشتهٔ طبری تردید کرده و متذکر شده است که «طبری قوم ابخاز را از زمرهٔ اقوامی نوشته که توسط انوشیروان مطیع و منقاد شدند، ولی این نکته اشتباه به نظر می‌رسد، زیرا ابخازهای ساکن کرانهٔ دریای سیاه نمی‌توانستند با اقوام ساکن کرانهٔ دریای خزر از جمله قوم بنجر و بلنجر همراهی کرده باشند» (ص 126). با وجود تقاضای مردم لازیکا از انوشیروان، به نظر می‌رسد که ایشان بیش‌تر جانب رومیان را داشته‌اند. در ۶۲۴ م هنگامی که سپاه ایران برای پیکار با هراکلیوس[2] (هرقل) آماده می‌شد، ایبریان، لازیان و ابخازیان به یاری رومیان شتافتند (همو، 144). ظاهراً پس از انوشیروان و فرزندش هرمزد چهارم، ابخازها دوباره به امپراتوری روم شرقی روی آوردند. در یکی از مآخذ ارمنی سدهٔ ۱۰ م (۴ ق) زیر عنوان «تاریخ نویسنده‌ای ناشناخته»[3] که گویا شخصی با نام مستعار شاپوخ باگراتونی[4] آن را نگاشته مطالب زیر درج شده است: «موریکیوس[5] (موریق، موریس) امپراتور بیزانس پس از فراغت از جنگ در شرق اراضی ارمنستان، آلوان (آلبانیای قفقاز = اران) و ابخاز را به تصرف درآورد» (ص 50). مؤلف مذکور ضمن ارائهٔ شرحی پیرامون اقدامات هراکلیوس اشاره می‌کند که او اراضی ارمنستان بزرگ و ابخاز را به سرزمین خود ملحق ساخت (ص 52). در سده‌های ۶ تا ۸ م اهالی ابخازیه بر ضد سلطهٔ دولت روم شرقی و سپس با اعراب به مبارزه دست زدند. این مبارزات موجبات نزدیکی و اتحاد اپسیلها و اباسگها را فراهم آورد. اباسگها در این طریق نقش عمده را بر عهده داشتند. از نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ م (۲ ق) دیگر به تقریب نامی از اپسیلها در مآخذ نمی‌یابیم (« مردم قفقاز»، II/375). در ۲۲ ق/ ۶۴۳ م عمر بن خطاب، سراقة بن عمرو را مأمور فتح قفقاز کرد. سراقه، حبیب بن مَسلَمهٔ فهری را مأمور تفلیس و منطقهٔ گرجستان کرد (طبری، ۱۵۷/۴). بِطریق اَرمنیاقُس گروه کثیری را به مقابلهٔ مسلمین فرستاد و گروههایی از مردم آلان و ابخاز (افخاز) و سمندر از سرزمین خزر به سپاه او پیوستند. حبیب در نامه‌ای خطاب به مردم تفلیس و گرجستان آنان را به پرداخت جزیه ملزم داشت (بلاذری، ۱۹۷ ـ ۱۹۸). مدتی بعد اعراب با در دست داشتن اراضی شرق گرجستان به لازیکا حمله بردند و در ۷۰۵ ـ ۷۱۱ م (۸۶ ـ ۹۳ ق) نه تنها پایتخت لازیکا، بلکه بعضی استحکامات واقع در درهٔ کودور را نیز به تصرف درآوردند. در ۷۳۶ ـ ۷۳۸ م (۱۱۸ ـ ۱۲۰ ق) سپاهیان بنی امیه به حملات شدیدی دست زدند و شهر سوخوم را ویران کردند. همچنین آمده است که سرداری عرب به نام مروان قرو (مروان اصم) گذرگاههای داریال و دربند را تصرف کرد و به ابخازیه تاخت و دو پادشاه گرجی (میر و ارچیل) از برابر او گریختند. او شهر سوخوم را ویران کرد، ولی طغیان آب و شیوع بیماری اسهال و حملات ابخازیان و گرجیان تلفات سنگینی بر سپاه او وارد آورد و او ناچار از بازگشت شد (EI², I/100-101). باید افزود که متأسفانه تاریخ سالنامه‌های گرجی مشکوک و عاری از دقت است. ظاهراً منظور از مروان قرو (اصم) باید محمد بن مروان بن حکم و یا فرزندش مروان بن محمد باشد (بلاذری، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸). هرگاه به راستی چنین باشد، در آن صورت ماجرا به اوایل قرن ۸ م (اواخر سدهٔ نخست و نیمهٔ اول سدهٔ ۲ ق) مربوط می‌شود و باید تاریخ آن ظاهراً پیش از ۱۲۲ ق/ ۷۳۹ م باشد، زیرا اعراب در اواخر دههٔ ۴ سدهٔ ۸ م (دههٔ ۲ سدهٔ ۲ ق) ابخازیه را ترک گفتند («مردم قفقاز»، II/375). چنین به نظر می‌رسد که ابخازیان به سبب وضع جغرافیایی و شاید دیگر عوامل که قیام ابومسلم خراسانی و سقوط دولت بنی امیه را باید از آن جمله دانست، سر از اطاعت امویان برتافتند و بار دیگر تابعیت دولت روم شرقی (بیزانس) را پذیرفتند. دشواریهای داخلی دولت بیزانس موجب شد که ابخازیها طریق استقلال در پیش گیرند. در نیمهٔ ۲ سدهٔ ۸ م (سدهٔ ۲ ق) شاهزاده لئون اول اراضی وسیعی را از سواحل رود کلاسوری به تقریب تا شبه جزیرهٔ تامان زیر فرمان گرفت (همانجا). گرچه ابخازیه اسماً وابسته به دولت روم شرقی بود، ولی با اتکاء به دولت خزران رفته رفته سیاستی بالنسبه مستقل در پیش گرفت و از ۱۷۱ ق/ ۷۸۷ م رسماً اعلام استقلال کرد (آرتامونوف، 248). این کار توسط لئون دوم شاهزاده اریستهاوی[6] تحقق پذیرفت. در مآخذ تاریخی گرجستان، رومیان با عنوان یونانی معرفی شده‌اند. در یکی از مآخذ مزبور آمده است که یونانیان (رومیان) هنگامی که رو به ضعف نهادند، لئون دوم، سردار ابخاز و برادرزادهٔ لئون اول، فرمانروای ابخازیه شد. لئون دوم که نوهٔ دختریِ فرمانروای خزر بود، توانست به یاری وی از قید رومیان رها گردد. وی اراضی ابخازیه را به تصرف آورد و خود را شاه ابخاز نامید (کاثوخچیشویلی، I/70). آرتامونوف نیز همین عقیده را ابراز داشته و نوشته است که دختر فرمانروای خزران مادر لئون دوم بود نه همسر او (ص 248). لئون

1. *Istoriia Khazar.* 2. Heraclius 3. *Istoriia Anonimnogo Povestvovatelia.* 4. Shapux Bagratuni 5. Murikius 6. Eristhavi

دوم در آغاز شهر آناکوپیا[1] و سپس شهر کوتائیسی[2] را به عنوان پایتخت خود برگزید (بارتولد، II(1)/861). با وجود این مردم ابخازیه به مرزبان تفلیس جزیه می‌دادند، تا اینکه در روزگار خلافت متوکل (۲۳۱ - ۲۴۷ ق/ ۸۴۵ - ۸۶۱ م) مردی به نام اسحاق بن اسماعیل که در تفلیس حکومت داشت و به نیروی سپاهیان خویش از مردم ابخاز جزیه می‌گرفت و دم از استقلال می‌زد، به دست سپاهیان خلیفه کشته شد (۲۳۹ ق/ ۸۵۳ م) و تفلیس عملاً به متصرفات خلیفهٔ عباسی ملحق شد (مسعودی، ۲۲۷،۲۲۶). دولت ابخازیه در ۲۳۶ - ۳۳۹ ق/ ۸۵۰ - ۹۵۰ م از رونق فراوان برخوردار بود و شاهان آن سرزمین بر نواحی مینگرلی، ایمرتی[3]، کارتلی[4] و به دیگر سخن بر سراسر ایبری (گرجستان) فرمانروایی داشتند و از نفوذ بسیار در ارمنستان برخوردار بودند (بارتولد، II (1) /862). از ۹۷۸ م (۳۶۸ ق) دودمان باگراتیون گرجستان بر آن سرزمین فرمانروایی یافت و ابخازیه بخشی از کشور متحد گرجستان شد که باگرات سوم بر آن حکومت می‌کرد. وی جانشین داوید سوم و خواهرزادهٔ آخرین پادشاه ابخاز و از دودمانی ابخازی - گرجی بود (BSE², I/48). گرچه ابخازیان اسماً مستقل بودند، ولی رفته رفته برتری گرجیان را پذیرفتند (آکینر، 221). در سده‌های ۱۱ - ۱۳ م (۵ - ۷ ق) در سرزمین ابخاز فرهنگ گرجی جانشین فرهنگ بیزانسی گردید. از این زمان زبان و خط گرجی وسیلهٔ بیان و ضبط ادبیات مکتوب مردم ابخاز شد و نجبای ابخازی به‌زبان گرجی تکلم می‌کردند. سرانجام این زبان جای زبان مذهبی یونانی را گرفت (همانجا). تا روزگار مغولان دودمان باگراتیون خود را شاه ابخازیه می‌نامیدند. در نوشته‌های بیزانسی این عصر شاه گرجستان عنوان و مقام فرمانروایی اباسگی (ابخاز) را نیز داشت. اغلب عناوین فرمانروایان گرجستان با عنوان «شاه ابخازیان» آغاز می‌شد. این عنوان منحصراً مربوط به سرزمین ابخازیه نبود، بلکه فرمانروایی کارتولها[5] و بردم ساکن گرجستان غربی و شرقی را نیز شامل می‌گردید (بارتولد، همانجا). اصطخری عنوان فارسی «ابخاز شاه» را برای فرمانروای ابخازیه به کار برده و نوشته است که «ملک الابخاز یُعرف بالابخاز شاه» (ص ۱۹۱). گمان می‌رود با اتحاد سرزمینهای گرجستان عنوان شاه ابخاز صورت دیگری یافته باشد. فصیح خوافی ضمن بحث پیرامون جنگ جلال الدین منکبرنی در بلاد گرجستان عنوان شاه ابخازیه را به صورت «ملک الملوک ابخاز و گرجیان» نوشته است (۲۹۸/۲). به نظر می‌رسد که تصرف ابخازیه از سوی جلال‌الدین کوتاه مدت بوده است. ابن اثیر متذکر شده است که وی پس از تصرف شهرِ آنی به تفلیس بازگشت و از آنجا عازم فتح ابخازیه شد و گویا حضور او در این سرزمین حدود ۱۰ روز ادامه داشت (۴۶۰/۱۲). نسوی فتح ابخازیه را در ۶۲۲ ق/ ۱۲۲۵ م نوشته است (ص ۱۴۵). در حدود ۷۲۶ ق/ ۱۳۲۵ م فرمانروای باگراتی، ابخازیه را به صورت تیول به دودمان شرواشیدزه[6] که گویا از بازماندگان شروانشاهان بودند واگذار کرد. تا سدهٔ ۱۷ م (۱۱ ق) سرزمین اصلی ابخازیه را شاهزادگانی از دودمان شرواشیدزه اداره می‌کردند و ناحیهٔ کوهستانی آن که به تْسِبِلدا[7] معروف است، تحت فرمان شاهزادگانی از دودمان مارشانی[8] قرار داشت. منطقهٔ سامورزاکان که در بعضی نوشته‌های کهن به صورت سمور آمده است، ولی قفقازیان آن را سامور تلفظ می‌کنند، از گالیدزگا تا اینگورا درکرانهٔ دریای‌سیاه ابتدا توسط شاخه‌ای از دودمان شرواشیدزه اداره می‌شد، ولی بعدها به مینگرلی پیوست (بارتولد، II(1)/861,862). در سده‌های ۱۴ و ۱۵ م (۸ و ۹ ق) شاهزاده نشین سوبدیانو[9] تأسیس گردید که استانهای غرب گرجستان از جمله گوریا[10] و مگرلیا[11] و ابخازیه به ویژه جنوب شرق این سرزمین به تابعیت آن در آمدند، ولی شاهزاده‌نشین سوبدیانو دیری نپایید و ابخازیه بار دیگر از آن جدا شد و شاهزادگان شرواشیدزه، حاکمیت را در دست گرفتند و در امور سیاسی غرب گرجستان و مناطق ساحلی دریای سیاه (قفقاز) از موقعیت ویژه‌ای برخوردار شدند. در اواسط سدهٔ ۱۵ م (۹ ق) دولت عثمانی به ابخازیه لشکر کشید و در ۱۴۵۱ م (۸۵۵ ق) ناوگان عثمانی به بنادر آن رخنه کردند. از ۱۵۷۸ م (۹۸۶ ق) اراضی ساحلی ابخازیه به ویژه بندر مهم آن، سوخوم به پایگاه نظامی دولت عثمانی بدل شد. در سوخوم استحکاماتی نظامی پدید آمد که ترکان آن را «سوخوم قلعه» می‌نامیدند («مردم قفقاز»، II/376). با ورود سپاهیان عثمانی دین اسلام در میان ابخازیان گسترش یافت، اما مسیحیت نیز همچنان به حیات خود ادامه داد (آکینر، 221). مردم ابخازیه در ۱۷۲۵ م (۱۱۳۸ ق) و ۱۷۲۸ م (۱۱۴۱ ق) و ۱۷۷۱ م (۱۱۸۵ ق) بر ضد تصرف سرزمین خود از سوی دولت عثمانی به قیامهایی دست زدند که حاصل آن تصرف دژ سوخوم و بیرون راندن سپاهیان عثمانی بود (بارتولد، II(1)/863؛ «مردم قفقاز»، II/376). ابخاز تا پیش از الحاق به روسیه به سه بخش تقسیم می‌شد: بخش نخست ابخاز اصلی بود که در امتداد دریای سیاه از گاگرا تا رود گالیدزگا قرار داشت؛ بخش دوم شامل منطقهٔ کوهستانی تسبلدا بود؛ بخش سوم شامل منطقهٔ ساموزراکان[12] ازگالیدزگا تا اینگورا بود که بعدها به مینگرلی[13] پیوست (بارتولد، II(1)/861). در ۱۷۷۰ م (۱۱۸۴ ق) لِوان[14] شرواشیدزه در صدد کسب حمایت از امپراتوری روسیه که سرگرم توسعهٔ متصرفات خود در سواحل دریای سیاه بود، بر آمد. سرانجام ابخازیها در سال ۱۸۱۰ م / ۱۲۲۵ ق تحت‌الحمایگی دولت روسیه را پذیرفتند و سپاهیان عثمانی اراضی ابخازیه را ترک گفتند. پس از نفوذ روسیه، امیرنشینی نیمه مستقل در آنجا پدید آمد که نواحی ابخاز بزرگ، بزیب، گوداثوتا[15]، گوما[16]، منطقهٔ

---

1. Anakopia 2. Kutaisi 3. Imerti 4. Karteli 5. Kartvel 6. Shervashidze 7. Tsebelda 8. Marshani 9. Sobediāno 10. Guria 11. Megrelia 12. Samurzakan 13. Mingreli 14. Levān 15. Gudauta 16. Guma

سوخوم و ساموزراکان را زیر نفوذ خود داشت. ابخاز کوچک و حد فاصل میان رودهای بزیب و مزیمتا[1] و بخشهایی از مناطق‌کوهستانی، خارج از نفوذ شاهزادگان و امیران محلی بود. در ۱۸۶۴م (۱۲۸۱ق) جنگهای قفقاز پایان پذیرفت و دولت روسیه تسلط کامل خود را در سراسر قفقاز برقرار کرد. متعاقب آن حکومتهای پدید آمده از سوی دودمان شرواشیدزه و دیگر امیران و شاهزادگان محلی دستخوش انقراض شدند («مردم قفقاز»، II/377) و استان سوخوم به ۳ ولایت پیتسونْدا، اچمچیری[2] و تسِبلدا بخش گردید. وظیفهٔ سازمان اداری روسیه جمع‌آوری اطلاعات دقیق‌تر پیرامون وضع زندگی ابخازیان به منظور تعیین میزان مالیاتهای جدید بود. در ۱۸۶۶م (۱۲۸۳ق) اعمال زور و فشار دولت روسیه موجب شورش و قیام مردم گردید. پس از سرکوب شورش گروه کثیری از ابخازیان که اغلب آنان مسلمان بودند، به سرزمین عثمانی [یعنی ترکیهٔ کنونی] مهاجرت کردند (بارتولد، II(1)/864). پس از جنگ روس و عثمانی در ۱۸۷۷ ـ ۱۸۷۸م (۱۲۹۴ ـ ۱۲۹۵ق) بار دیگر گروهی از مردم ابخازیه سرزمین خود را ترک گفته به شبه جزیرهٔ آناتولی رفتند (آکینر، 222-221). ۳ سال واندی پس از گذشت انقلاب روسیه، در ۴ مارس ۱۹۲۱م حکومت شوروی در ابخازیه مستقر گردید و در فوریهٔ ۱۹۲۲م به صورت بخشی از جمهوری گرجستان در آمد. در ۱۹۳۰م ابخازیه به عنوان جمهوری شوروی سوسیالیستی خود مختار اعلام موجودیت کرد، ولی همچنان به صورت بخشی از جمهوری شوروی گرجستان باقی ماند («مردم قفقاز»، II/378).

در اوایل ۱۸۷۷م (۱۲۹۴ق) شمار جمعیت ابخازیه ۷۸٬۰۰۰ نفر بود، ولی در پایان همان سال به ۴۶٬۰۰۰ نفر تقلیل یافت (BSE^3, I/42). در این مورد اختلاف نظرهایی وجود دارد. بارتولد تقلیل جمعیت را از ۷۹٬۰۰۰ به ۶۵٬۰۰۰ نفر نوشته است (II(1)/864)، ولی آکینر شمارهٔ جمعیت ابخاز را ۱۲۸٬۰۰۰ نفر نوشته است که تا پایان قرن ۱۹م به ۲۰٬۰۰۰ نفر کاستی پذیرفت (ص 222-221). بارتولد وجود ۲۰٬۰۰۰ نفر را تأیید کرده و نوشته است که در ۱۸۸۱م (۱۲۹۹ق) (۵ سال پس از تاریخ یاد شده) عدهٔ ابخازیان به تقریب از ۲۰٬۰۰۰ نفر تجاوز نمی‌کرد (II(1)/864). تسبلدا تا حد زیادی از سکنه خالی شد. متعاقب آن ادارات ولایت مذکور نیز دستخوش انحلال گردید و تنها شخصی با عنوان «سرپرست اهالی» در آنجا باقی ماند (همانجا). ترکیب قومی ابخازیه متنوع است و در واقع ابخازها در سرزمین خود اقلیتی را تشکیل می‌دهند. گرجیها، روسها، اوکراینیها، بلوروسها، استونیاییها، یونانیان و یهودیان نیز در آنجا سکنی دارند. در مورد جمعیت ابخازیه اختلاف نظر وجود دارد. در «دائرة المعارف بزرگ شوروی»[3]، طبق آمار ۱۹۷۶م حدود ۵۰۰٬۰۰۰ نفر نوشته شده است (XXIV(2)/524)، ولی آکینر شمارهٔ جمعیت این سرزمین را در ۱۹۷۹م، ۴۸۶٬۰۸۲ نفر ذکر کرده است (ص 223). از این عده ۸۳٬۰۹۷ نفر (۱۷/۱٪) ابخازی؛ ۲۱۳٬۳۲۲ نفر (۴۳/۹٪) گرجی؛ ۷۹٬۷۳۰ نفر (۱۶/۴٪) روسی؛ ۷۳٬۳۵۰ نفر (۱۵/۱٪) ارمنی؛ ۱۰٬۲۵۷ نفر (۲/۱٪) اوکراینی و ۲۶٬۳۲۶ نفر (۵/۴٪) بلوروسی، استونیایی، یونانی، یهودی و از سایر اقوام و ملیتها هستند. از کل جمعیت ابخازیه طبق آمار ۱۹۷۰م حدود ۳۱/۶٪ شهری و ۶۸/۴٪ روستایی بوده‌اند (همانجا).

در روزگار باستان از سدهٔ ۶م مردم ابخاز به آیین مسیح در آمدند و به مرزبانان تفلیس که گاه از فرمان خلفا سرپیچی می‌کردند جزیه می‌دادند (مسعودی، ۲۲۶ ـ ۲۲۷). ابوالفداء به مسلمان بودن مردم سوخوم و حوالی آن در ساحل دریای سیاه (بحر القرم) اشاره کرده و نوشته است که اهالی آنجا مسلمان هستند (ص ۳۸۹). مسیحیان قفقاز از زمانهای گذشته، جاثلیق ویژهٔ خود را داشتند که از سدهٔ ۱۳م (۷ق) ذکر آن آمده است. جاثلیق نشین ابخازیه در ناحیهٔ پیتسوندا بود. گفته شده است که در ابخازیه ویرانه‌های ۸ کلیسای بزرگ و قریب ۱۰۰ کلیسای کوچک موجود است (بارتولد، 863 / (1) II). کلیسای عمدهٔ پیتسوندا که بنای آن را به سدهٔ ۱۲م (۶ق) نسبت می‌دهند، تاکنون برجای مانده است. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۸ م (۱۲ق) در عهد شاهزاده لوان، فرمانروایان دودمان شرواشیدزه اسلام آوردند و حکومت عالیهٔ امپراتوری عثمانی را به رسمیت شناختند و دژ سوخوم را به آنان واگذاردند (همانجا). اکثر مسلمانان ابخازیه اهل سنت هستند و در قلمرو مذهبی مرکز روحانی قفقاز (باکو) قرار دارند (آکینر، 226). اطلاعی در مورد شمار جداگانهٔ مسلمانان ابخازیه منتشر نشده است. مضافاً در مورد شمار ابخازها طبق آمار ۱۹۷۹م نیز اختلاف وجود دارد. آکینر شمار آنان را ۸۳٬۰۹۷ نفر ذکر کرده است، ولی بنیگسن شمار آنان را ۹۱٬۰۰۰ نفر نوشته و خاطرنشان کرده است که بخشی از این مردم مسلمانند (ص 6). نخستین قانون اساسی جمهوری ابخازیه در اول آوریل ۱۹۲۵م (BSE^3, I/42) و دومین قانون اساسی آن اول اوت ۱۹۳۷م به تصویب رسید که تاکنون نیز به قوت خود باقی است («مردم قفقاز»، II/378). مردم ابخاز از دیدگاه فرهنگی با اهالی غرب گرجستان و ادیگه (ادیغه) نزدیکی بسیار دارند. آکادمیسین ن. یا. مار[4]، از جمله نخستین دانشمندانی بود که به مطالعهٔ ابخازها از دیدگاه مردم‌شناسی پرداخت. اکنون محققان انستیتوی علمی و پژوهشی ن. یا. مار تحقیقات این دانشمند را ادامه می‌دهند (BSE^2, I/58).

زبان ابخازی به گروه زبان ادیگه‌ـ‌ابخازی تعلق دارد که آن خود از گروه زبانهای شمال باختری خانوادهٔ زبانهای قفقازی است. این زبان دارای دو لهجه است: لهجهٔ بزیب در شمال و ناحیهٔ گودائوتا، و لهجهٔ ابژوی[5] در جنوب و ناحیهٔ اُچَمچیری («مردم قفقاز»، II/371). گذشته از آن زبان آبازی نیز به زبان ابخازی چندان نزدیک است که گفته می‌شود دو گویش از یک زبانند، حال‌آنکه هریک از آنها بر پایهٔ مناطق جغرافیایی

1. Mzimta 2. Ochamchiri 3. BSE^3. 4. N.Ia.Marr 5. Abzhuy

خاص خود دارای گویشهای فرعی دیگری نیز هستند (آکینر، 224). نه تنها زبان ابخازی بلکه فرهنگ ابخازی نیز به فرهنگ ادیگه نزدیک است و علت آن همسایگی و نزدیکی این دو قوم در طی قرنهای متمادی بوده است. ابخازهای ساکن ترکیه نیز به ابخازی تکلم می‌کنند. این زبان از دیدگاه لغوی تحت تأثیر زبانهای گرجی، ترکی و روسی قرار گرفته است. در ۱۹۲۶م، ۸۳/۹٪ از مردم ابخازیه، زبان ابخازی را به عنوان زبان مادری خود اعلام کردند. در ۱۹۵۹م این رقم به ۹۵٪ و در ۱۹۷۰م به ۹۵/۹٪ رسید، اما در ۱۹۷۹م به ۹۴/۳٪ تقلیل یافت. در ابخازیه برای امور اداری، قضایی و اقدامهای رسمی معمولاً از زبان روسی استفاده می‌شود، ولی در صورت لزوم زبان ابخازی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. در ۱۸۶۲م پروفسور بارون اوسلر[1] برپایهٔ خط سیریلی[2] (روسی) برای زبان ابخازی نوعی الفبا تدوین کرد. وی در ضمن به نوشتن دستور زبان ابخازی نیز پرداخت (همو، 226-225). نخستین کتاب با الفبای ابخازی در ۱۸۶۵م و صورت تکمیل شدهٔ آن در ۱۸۹۲م انتشار یافت (BSE³, I/43) و تا زمان حکومت شوروی خط و کتابت اندکی برپایهٔ این الفبا وجود داشت. از ۱۹۲۶م تا ۱۹۲۸م نیز الفبای ابداعی اکادمیسین مار، مورد استفاده بود که سپس منسوخ شد. از ۱۹۲۸م خط لاتین برای زبان ابخازی معمول و متداول گردید، ولی از ۱۹۳۸م خط گرجی جای خط لاتین را گرفت و تا ۱۹۵۴م معمول بود. از آن پس دوباره الفبای روسی متداول گردید. (آکینر، 226-222). زبان ابخازی دارای دو مصوّت متغیر است، ولی صامتهای آن بسیار غنی است. در زبان ادبی ابخازی ۵۸ واج و در گویش بزیب ۶۵ واج وجود دارد. د.ای.گولیا[3] شاعر ابخازی را بنیاد گذار ادب آن سرزمین دانسته‌اند. نخستین مجموعهٔ اشعار او در ۱۹۱۲م انتشار یافت. در ۱۹۱۹م نخستین روزنامهٔ ابخازیه به نام *اپسنی*[4] منتشر گردید که سردبیر آن گولیا بود. در همان سال گولیا داستانی زیر عنوان «در زیر آسمانی دیگر» به رشتهٔ تحریر کشید که سرآغاز نثر ادبی ابخازیه شمرده می‌شود. در ۱۹۲۰م چانبا، نخستین اثر درام خود را تحت عنوان «مهاجران» انتشار داد. بعدها آثار متعدد منظوم و منثور دیگری در ادبیات ابخازی ظهور کرد که نمایندگان مشهور آن کسانی چون ای. کوگونیا[5]، لاکربایا[6]، لاباخوآ[7]، دارسالیا[8]، چکادوآ[9]، لاسوریا[10]، جونوآ[11]، لومیا[12]، و دیگران بودند (BSE³, I/43-45).

کشاورزی در ابخازیه به کشت چای، توتون، مرکبات، انگور و برخی محصولات دیگر منحصر می‌شود. در گالی، آچیگواری[13]، سیدی[14]، اُچَمچیری و موکْوی[15] باغهای چای و در کوخوری[16] سوخوم، گودائوتاو گاگرا باغهای مرکبات و در بامبوری[17] تاکستانهای بزرگی وجود دارد. در ۱۹۷۵م محصول چای بالغ بر ۶۳٬۰۰۰ تن بود. مساحت کشتزارهای ابخازیه را در همان سال ۴۲٬۰۰۰ هکتار نوشته‌اند. تأسیسات دامپروری و مرغداری نیز در آنجا دایر است. تا پایان ۱۹۷۵م تعداد گاو ۱۴۱٬۰۰۰ و گوسفند و بز آن ۲۸٬۰۰۰ رأس بوده است. پیتسوندا یکی از مراکز عمدهٔ تره‌بار و دامپروری ابخازیه است. در ابخازیه واحدهای مخصوص پرورش گیاهان دارویی نیز تأسیس شده است. پرورش زنبور عسل از روزگاران کهن رواج داشته و عسل یکی از کالاهای عمدهٔ بازرگانی آن سرزمین به شمار می‌رفته است. نخستین مآخذ در این زمینه مربوط به سدهٔ ۴ ق م است. بسیاری از جهانگردان طی سده‌های ۱۷ تا ۱۹م از فراوانی عسل در ابخازیه یاد کرده‌اند. اکنون نیز پرورش زنبور عسل در آنجا رواج دارد. نووی آفون[18] یکی از مراکز عمدهٔ پرورش گل در ابخازیه است («مردم قفقاز»، 388-II/384).

صنایع ابخازیه بر پایهٔ محصولات کشاورزی آن سرزمین مبتنی است، از این رو در آنجا تأسیسات تدارک چای، توتون، کنسروسازی، ماشین سازی، صنایع چوب و مصالح ساختمانی، تولید کفش و غیره وجود دارد. مراکز صنعتی عمدهٔ ابخاز عبارتند از سوخوم و تکوارچلی[19]. کارخانهٔ دخانیات سوخوم از بزرگ‌ترین تأسیسات ابخاز در این رشتهٔ صنعتی است. در ابخازیه ۱۱ کارخانهٔ تهیهٔ چای و نیز کارخانه‌های عطرسازی، تهیهٔ مبل، تولید پارکت (کف‌پوش) و دیگر وسایل چوبی وجود دارد (همان، 389-II/388). یکی از مراکز صنعتی عمدهٔ ابخاز کارخانهٔ تولید فلز روستاوی[20] است. نیروگاه بزرگ برق گرجستان در تکوارچلی واقع است. گذشته از آن در سوخوم و باگناری[21] نیروگاههای آبی فعالیت دارند (همانجا). در گذشته‌های دور وجود جنگلهای انبوه مانع از عبور و مرور آزاد مسافران در ابخاز به ویژه نواحی ساحلی آن بود. راهها اغلب به سبب فقدان پل مناسب قطع می‌شدند و درنتیجه، دریا وسیلهٔ عمده‌ای برای رفت و آمد ابخازیان به شمار می‌رفت. بازرگانان یونانی از دزدان دریایی ابخازیه در هراس بودند، زیرا اینان با مهارت در آبهای ساحلی دریای سیاه شنا می‌کردند و زورقهایی داشتند که حدود ۲۵ تا ۳۰ نفر را در هر یک از آنها جا می‌دادند و پس از بازگشت آنها را به ساحل و درون جنگل می‌کشاندند و پنهان می‌کردند. ابخازیان دریانوردان ماهری بودند. در سدهٔ ۱۸م آنان زورقهای بزرگی می‌ساختند که تا ۳۰۰ نفر در آن جا می‌گرفت. گفته می‌شد که ابخازها در خشکی ضعیف و در جنگهای دریایی نیرومندند. از ۱۸۴۰م/۱۲۵۶ق توسط دولت روسیهٔ تزاری در ابخاز راههایی ساخته شد که به راههای سوق‌الجیشی معروف است. اکنون در ابخازیه راههای اسفالته وجود دارد. ۱۹۰ کم‍ از راه آهن مشهور قفقاز نیز از اراضی آن می‌گذرد (همان، 391-II/390).

تا ۱۹۷۶م تعداد مدارس ابخازیه به ۴۱۶ باب می‌رسید که در آن

1. P.K. Uslar 2. Cyrillic 3. Gulia 4. Apsny 5. Kogonia 6. Lakerbaia 7. Labaxua 8. Darsalia 9. Chkadua 10. Lasuria 11. Jonua 12. Lomia 13. Achigvari 14. Sidi 15. Mokvi 16. Koxori 17. Bambori 18. Novi Afon 19. Tkvarcheli 20. Rustavi 21. Bagnari

۱۰۳٬۱۰۰ نفر تحصیل می‌کردند. در ابخازیه چند دانشکده و حدود ۱۵ مؤسسهٔ علمی ـ پژوهشی وجود دارد که انستیتوی زبان، ادبیات و تاریخ از آن جمله است. در ابخازیه روزنامه‌هایی به زبان محلی و زبانهای روسی و گرجی انتشار می‌یابد. رادیوی ابخازیه نیز به این سه زبان برنامه دارد. (BSE^3, I/43, XXIV (2) / 524).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن حوقل، *صورةالارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رُسته، احمد بن عمر، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دُسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذُری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ـ۱۹۶۸م؛ فصیح خوافی، احمدبن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمودفرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نَسَوی، محمدبن احمد، *سیرت جلال‌الدین منکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۱ـ۱۸۷۰م؛ نیز:
Åkiner, shirin, *Islamic Peoples of the Souiet Union*, London, 1986; Artamonov, M. I., *Istoriia Khazar*, Leningrad, 1962; Arutunian, N. V., *Biaynili (Urartu)*, Erevan, 1970; Bartold, V. V., *Sochineniia*, Moskva, 1963; Benigsen, A., *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; BSE^2; BSE^3; EI^2; *Istoriia Anonimnogo Povestrovatelia Pseudo – Shapukh Bagratuni*, Erevan, 1971; *Istoriki Gretsii*, Moskva, 1976; Kaukhchishvili, S. G., *Gruzinskie istoriki po istorii Vizantii*, Tbilisi, 1974; Marquart, Joseph, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Darmstadt, 1961; *Narody Kavkaza*, eds. B. A. Gardanova, et al. Moskva, 1962; Nöldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden (reprint 1973); Procopius, *History of the Wars*, English translation by H. B. Dewing, Books I, II, III, IV, London, 1954; TA.

عنایت‌الله رضا

أَبَد، در لغت به معنای همیشه و همواره و بی‌انجام، دهر، دائم، قدیم و جاوید و جمع آن «آباد» و «أُبود» است و به معنای زمان هم آمده است. برخی از این معانی مدلول مطابقی واژهٔ ابد و برخی دیگر مدلول غیرمطابقی و مجازی آن است. ابد و ابدی و ابدیت در اصطلاح دارای مفاهیم گوناگونی است:

مفهوم دینی: این مفهوم از دیرباز در آرا و عقاید مذهبی، خاصّه در باب زمانیات به کار می‌رفته است، چنانکه در آیین مزدایی از زمان بی‌کرانه نام برده می‌شود و «میان زمان و ابدیت، تفاوت چندان روشنی وجود ندارد» (بوزانی، ۹۶/۱ـ۹۸). فروهران نیز مفهوم ابدی و ابدیت را در خود نهفته دارند (*یشتها*، ۵۶۲/۱، ۵۹۰، ۵۹۹). شهاب‌الدین سهروردی نیز فروهران را که در برابر جهان مادی از گونه‌ای ابدیت برخوردارند، با ارباب انواع یا ارباب اصنام انطباق داده است (*مجموعهٔ مصنّفات*، ۱۵۷/۲؛ نیز قطب‌الدین شیرازی، ۳۷۲). در بسیاری از آیینهای هندی، جز آیین بودایی که ظاهراً گرایشی به ابدیت و موجود ابدی در آن دیده نمی‌شود (قدیر، ۴۵/۱)، نیز از این مفهوم سخن رفته و به ویژه ماده را قدیم و ابدی می‌دانند (همو، ۵۹/۱). در عهد عتیق و جدید نیز به کرات از مفهوم ابد و مشتقات آن دربارهٔ خداوند بی‌آغاز و انجام، و ملکوت و پدیده‌هایی چون سعادت و شقاوت یاد شده است (مثلاً: سفر پیدایش، ۱۷: ۱۳، ۱۹؛ ۴۹: ۲۶؛ مزامیر، ۹: ۵، ۶؛ ۴۵: ۱۷؛ دانیال، ۴: ۳، ۳۴؛ متی، ۲۵: ۴۶، یوحنا، ۳: ۱۵؛ ۵: ۲۳).

در قرآن مجید ۲۹ مرتبه واژهٔ ابد، گاه در مفهوم دنیوی آن یعنی هرگز (مثلاً: نور / ۴/۲۴؛ احزاب / ۵۳/۳۳) و گاه در مفهوم اخروی یعنی خارج از زمان و غالباً همراه و مرادف با «خالد» (مثلاً: نساء / ۵۷/۴؛ توبه / ۲۲/۹) به کار رفته است.

مفهوم فلسفی و کلامی: مفهوم ابد از جمله مفاهیم کهنی است که در فلسفهٔ مابعدالطّبیعه در مواضع گوناگون از آن سخن رفته است. عقول ارسطویی، احیاناً متصف به ابدیت بوده‌اند و البته پیداست که «جوهرهای جاودان» و «انسانهای ابدی» که ارباب انواع افلاطونی و مثل او هستند (ارسطو، ۶۵، ۳۴۷) و نیز «محسوسات ازلی» (ابن‌رشد، ۲۰۹/۱) از ابدیت برخوردارند. در تمدن اسلامی، در دو مکتب عمدهٔ اشراق و مشّاء با اختلافاتی که در تعابیر دارند، نیز در علم کلام با توجه به هدف خاص آن، این مفهوم مورد بحث و استفاده بوده است. کندی اشیاء ابدی را در متن تعریف فلسفه ذکر کرده است: «فلسفه، علم به اشیاء ابدی کلی است» (ص ۱۷۳). ابن‌سینا نسبت ابدیات را به عنوان پدیده‌های نامتغیر، به زمان، به عنوان پدیده‌ای متغیّر، «دهر» می‌نامد و نسبت ابدیات به ابدیات را «سرمد». از این رو، وی ذات حق تعالی را سرمدی، عقول و جواهر مجرد را دهری و متغیرات را زمانی دانسته است (*تعلیقات*، ۴۳). شهاب‌الدین سهروردی نیز گذشته از آنکه زمان را ابدی و ازلی دانسته، فیوضات حق را نیز به دلیل ذات او که در «ابدالآباد بی‌حد و نهایت است» ازلی و ابدی دانسته و اشاره کرده که به همین دلیل اهل سعادت از نعیم ابدی برخوردارند (۷۶/۱، ۴۳۲)؛ ولی غزالی (صص ۷۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۶)، جهان مادی را ازلی و ابدی نمی‌شمارد، بلکه به عقیدهٔ او فقط ذات خداوند ازلی و ابدی است. صدرالدین شیرازی (۱۶۵/۳، ۱۷۲) برحسب دستگاه فلسفی خود، اصالت وجود، ازل و ابد و ازلیات و ابدیات را به وجود ارجاع داده و آنها را مراتب و جلوه‌های وجود یکپارچهٔ ساری در همهٔ جهان دانسته است. اما در حوزهٔ اندیشه‌های کلامی: ناصرخسرو قبادیانی پس از اشاره به معنای «خلود» و «ابد» و «ازل»، ابد را به بی‌آخر، و ازل را به بی‌اول تعبیر کرده و گفته است: هرچه ازلی باشد، ابدی است، زیرا ازلی آن باشد که تغییر و تبدیل در او راه نیابد و فنا نپذیرد، پس بقای آن را پایان نباشد. وی همچنین جوهر انسان را جوهری ابدی یعنی بی‌پایان ــ نه بی‌آغاز ــ دانسته است (*رساله در جواب نود و یک مسئلهٔ فلسفی*، ۵۸۰، ۵۸۲). ابن‌حزم اندلسی (۵۸/۳، ۸۳/۴، ۸۴) نیز پس از بحث در مفهوم ابد و ازل اشاره کرده که عمدهٔ توجه ارباب مذاهب پس از ازلیت و ابدیت حق تعالی، به ابدیت نفوس در بهشت و دوزخ، و عذاب و لذت جاوید است، همچنانکه شهرستانی نیز ضمن بیان عقاید فرقه‌ها و مکاتب مختلف، از موجودات ازلی و ابدی از دیدگاه آنان سخن رانده است (۱۴۲/۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱).

مفهوم عرفانی و اشراقی: در بیانات ذوقی عرفا و استدلالات اشراقی مفهوم ابد و ازل و مشتقات آن فراوان به چشم می‌خورد. برخی پس از تعریف متداول ابد و ازل، به «محدث» و «قدیم» از همین باب اشاره کرده‌اند (هجویری، ۵۰۱). صدرالدین قونوی نیز دربارهٔ ابدیت نفوس آدمی و سعادت و شقاوت ابدی سخن رانده است (ص ۱۰۸). اما قیصری گوید: «ازلیّت آزال و ابدیت‌آباد ویژهٔ وجود الهی است». وی زمان را همچون سهروردی (قطب‌الدین شیرازی، ۴۰۵) ابدی و ازلی می‌داند و مانند بغدادی (۳۹/۳ ـ ۴۰) بر آنست که زمان مقدار وجود است نه مقدار حرکت. از همین رو ازل آزال و ازل و ابد و دهر و سرمد به نظر او مراتب وجودند (صص ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۷). شاه نعمت‌الله ولی «عالم اعیان ثابته یا مظهر اسم اول مطلق و باطن مطلق» و به تعبیر دیگر اسماءالله را ازلی و ابدی می‌داند و بر آن است که تجلی اسماء نامتناهی است، و تجلی جمالی و کمالی حق در نشأت دنیا متناهی و در نشأت آخرت ابدی است، و اسمائی که ظهور احکام ایشان ابدی است، اسمائی هستند که بر دار آخرت حاکمند (۱۳۰/۲، ۱۳۶، ۲۱۹). شیخ مکی یکی از مفسران محیی‌الدین‌بن عربی نیز گوید: معنای سخن شیخ که گوید انسان، نشأت دائم ابدی است، آن است که انسان در نشأت آخرت، جاوید و ابدی است. وی سپس از قول قیصری می‌گوید که چون انسان از «روحی قدیم» نشأت گرفته پس ابدی است «و الاّ تخلف معلول از علت تامّه لازم آید» (ص ۶۶).

مآخذ: ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *الفصل*، قاهره، ۱۳۱۷ ـ ۱۳۲۱ق؛ ابن‌رشد، محمدبن احمد، *تفسیر مابعدالطّبیعة*، بیروت، ۱۹۳۸م؛ ابن‌سینا، «شرح خطبهٔ غرّای ابن‌سینا»، به کوشش عبدالله نورانی، *معارف*، دورهٔ ۲، شم‍ ۲، ۱۳۶۴ش؛ همو، *التعلیقات*، به کوشش بدوی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ ابن‌ملکا، هبةالله‌بن علی، *المعتبر فی الحکمه*، حیدرآباد، ۱۳۵۸ق؛ ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بوزانی، السساندرو، «اندیشهٔ ایرانی پیش از اسلام»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، ترجمهٔ کامران فانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سهروردی، یحیی‌بن حبش، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، *کشف‌الاسرار*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد الوکیل، قاهره، ۱۹۶۸م؛ شیخ مکی، محمدبن محمد، *الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محیی‌الدین‌بن عربی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق، «تبصرةالمبتدی وتذکرةالمنتهی»، به کوشش نجفقلی حبیبی، *معارف*، س ۲، شم ۱، ۱۳۶۴ش؛ غزالی، محمدبن محمد، *تهافت‌الفلاسفة*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ قدیر، س. ا.، «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، ترجمهٔ فتح‌الله مجتبایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *قرآن کریم*؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمةالاشراق*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ قیصری، داودبن محمود، «نهایةالبیان»، در *رسایل قیصری*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۷ش؛ کتاب مقدس؛ کندی، یعقوب‌بن اسحاق، *رسالة الکندی فی حدودالاشیاء ورسومها*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریدة، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ میرداماد، محمدبن محمد، *القَبسات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ناصرخسرو، «رساله در جواب نود و یک مسئلهٔ فلسفی»، ضمیمهٔ *دیوان اشعار*، به کوشش مهدی سهیلی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هجویری، علی‌بن عثمان، *کشف‌المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، لنین‌گراد، ۱۹۲۶م؛ *یشتها*، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۴۷ش.

سید جعفر سجادی

اِبْداع، مصدر باب افعال از مادهٔ «بدع» به معنی آفرینش آغازین یا مطلق، یا چیزی را بدون نمونه و الگوی پیشین پدید آوردن (ابن منظور). در قرآن کریم این ماده دو بار در شکل «بدیع»، به معنی مُبْدِع یا خالق و یک بار در شکل «ابتدعوا» و به معنی از خود ساختن به کار رفته است: ... بَدیعُ السَّمٰواتِ و الْأَرْضِ... (بقره /۱۱۷/۲؛ انعام /۱۰۱/۶)؛ ... وَرَهْبانِیَّةً ابْتَدَعوها... (حدید /۲۷/۵۷) در دو مورد نخست واژهٔ «بدیع» به معنی خالق است و کلمهٔ «خلق» در صیغه‌های گوناگون بیش از همه در کتاب مجید برای رساندن مفهوم آفرینش، پدید آوردن و هستی بخشیدن آمده است؛ چنانکه فَطَر نیز در مواردی به همین معنا به کار رفته است: ... فاطِرِ السَّمٰواتِ والْأَرْضِ (انعام /۱۴/۶ و غیره). البته در کلام باری میان آفرینش آغازین و استمرار هستی و بازگرداندن به هستی فرق نهاده می‌شود: ...اِنَّهُ یَبْدَؤُا الخَلْقَ ثُمَّ یُعیدُهُ... (یونس /۴/۱۰، نیز ۳۴).

اما واژهٔ «ابداع» به عنوان یک اصطلاح فلسفی به طور عمده از سوی فیلسوفان مسلمان، به خصوص شیعیان و بیش از همه در نزد اسماعیلیان و همفکران ایشان به کار رفته است. متکلمان و به ویژه معتزله، این واژه را کمتر به کار می‌برند، و بیش‌تر از اصطلاحات خلق و ایجاد و تکوین استفاده می‌کنند (اشعری، ۳۶۳، ۳۶۵). همچنین در نخستین نوشته‌های مربوط به اشعریان، واژهٔ ابداع به چشم نمی‌خورد. ابوالحسن اشعری خود در مسألهٔ اثبات وجود باری، هرگز واژه‌های ابداع یا مُبْدِع را به کار نبرده است، اما در دورانهای بعد، زیر تأثیر نوشته‌های فلاسفه، واژهٔ ابداع و مشتقات آن به آثار این نِحْله نیز راه می‌یابد. به عنوان نمونه، عبدالکریم شهرستانی در مهم‌ترین اثر کلامی خود، *نهایة الأقدام فی علم الکلام*، گوید: «در میان همهٔ اهل ملل، عقیدهٔ [مذهب] اهل حق این است که جهان مُحْدَثْ و مخلوق است و باری تعالی آن را پدید آورده و ابداع کَرده است [یعنی] خدای تعالی بود، و چیزی با وی نبود، و گروهی از اساطین حکمت و قُدمای فلاسفه، در این عقیده با ایشان موافقت داشته‌اند» (ص ۵). وی در جای دیگری از همان کتاب گوید: «قبل از جهان، به قبلیّت ایجاد و ابداع، نه قبلیّت ایجاب بالذّات و نه قبلیّت زمانی، جز موجِد و مُبْدِع آن نیست؛ چنانکه فوق جهان، به فوقیّت اِبْداع و تصرف، نه فوقیّت ذات و فوقیّت مکان، جزمُبْدِع نیست» (ص ۵۳). اما از سوی دیگر، ما نخستین منبع کاربرد واژهٔ ابداع را در احادیث ائمهٔ شیعه (ع)، و از آن میان در حدیثی از حضرت علی‌بن موسی‌الرضا (ع) می‌یابیم که در ارتباط با مسألهٔ آفرینش از سوی خداوند، و به ظنّ قوی با در نظر داشتن واژه‌های قرآنی صُنْع و بَدیع می‌گوید: «بدان که معنای ابداع و مشیّت و اراده یکی است با سه نام، و نخستین ابداع و اراده و مشیّتِ وی حروف الفباست که آنها را اصل هرچیز و دلیل هر مُدرَکی قرار داد... سپس حروف را پس از شمارش آنها و استوار ساختن شمار آنها، فعلی از خود قرار داد، چنانکه گفت: «کُنْ فَیَکون» و «کن» (باش) صُنع اوست. نخستین آفرینش خداوند عزّوجلّ ابداع است که نه آن را وزنی است نه

حرکتی، نه سمعی نه رنگی و نه حسّی» (ابن بابویه، ۴۳۵، ۴۳۶). یکی دیگر از نخستین منابعی که واژه و مفهوم ابداع در آن یافت می‌شود، نوشته‌های منسوب به جابربن حیان است که گفته می‌شود شاگرد حضرت امام جعفر صادق (ع) بوده است. وی در یکی از نوشته‌هایش نظریهٔ کُمون و ابداع را بدین نحو بیان می‌کند:

«تجنّسی (بررویشی) که از ظهور برخی چیزها از بعضی دیگر پدید می‌آید ــ مانند جنین از نطفه و درخت از دانه و کمیّت از کمیّت و کیفیّت از کیفیّت و مانند اینها ــ از دو حال بیرون نیست: یا اینکه از نهفتگی برخی چیزها در برخی دیگر است، مانند گفتهٔ مانویان، یا از استحاله و ابداع دوباره از هیچ؛ و این گفتهٔ پیروان نظریهٔ ابداع از هیچ است.» (ص ۲۹۹) و سپس می‌افزاید که: «ظهور برخی از اجسام و اجساد از برخی دیگر ممکن نیست که از کُمونِ (نهفتگی) برخی در برخی دیگر باشد و آنچه ممکن نیست ممتنع است، و اگر آن به علتی جز کمون باشد، همان گفتهٔ پیروان نظریهٔ ابداع باقی می‌ماند...، امّا پیروان نظریه ابداع قائل به توحیدند و گفتهٔ مانویان و کسانی را که پیرو نظریهٔ کمونِ برخی چیزها در برخی دیگرند، باطل می‌شمارند» (صص ۳۰۰، ۳۰۱).

تا آنجا که منابع ما نشان می‌دهد، واژه‌های ابداع، ابتداع، مُبدِع و مُبْدَع به عنوان تعابیر فنی، از هنگامی در زبان و اصطلاح فیلسوفان متداول گردیده است که عبدالمسیح‌بن عبدالله‌بن ناعمهٔ حمصی (زنده در ۲۲۰ ق / ۸۳۵م) کتاب مشهور *اثولوجیا* (یا *فی الرّبوبیّة*) منسوب به ارسطو را از سریانی، به عربی ترجمه کرد. در این کتاب بارها واژه‌های ابداع و مشتقّات آن به کار رفته است. مقایسهٔ برخی از قطعات و جملات این نوشته با متن یونانی اِنّئادها (کتابهای نُه گانه) نشان می‌دهد که نخست مترجم سریانی و سپس ابن ناعمه واژهٔ ابداع را در برابر واژهٔ یونانی hè génnèsis (= پدید آوردن، آفرینش) و کلمهٔ مُبدِع را در برابر ho gennètés یا to gennèsan (= پدیدآورنده، آفریننده) و مُبْدَع را در برابر واژهٔ یونانی to génnoménon (= پدید آمده، آفریده) برگزیده‌اند (نک: پلوتینوس، V,2,1, V,3,16؛ ارسطو، «اثولوجیا»، ۱۳۴ـ ۱۳۶، جم).

از سوی دیگر واژهٔ فاعل نیز در برابر to poièsan که به معنای صانع هم هست، به کار رفته است (همان، ۱۷۷)، منبع دیگری که آن نیز ترجمه‌ای از یونانی است، کتاب *الایضاح فی الخیر المحض* (یا کتاب *العلل*) منسوب به پروکلوس (بُرُقْلُس، ۴۱۰ ـ ۴۸۵م) فیلسوف مشهور دیگر نو افلاطونی است. این نوشته نیز مجموعه‌ای است شامل ۳۱ باب از گزیده‌هایی پراکنده از کتاب بنیادی «عناصر الالهیّات»[1] اثر پروکلوس که گویا یکی از شاگردان وی یا یکی از وابستگان به مکتب نوافلاطونی آن را گردآورده و به پروکلوس منسوب ساخته و سپس به احتمال قوی به وسیلهٔ اسحق‌بن حُنین (د ۲۸۹ ق / ۹۰۲م) یا ابوعلی عیسی‌بن زرعه (د ۳۹۸ ق / ۱۰۰۸م) به عربی برگردانده شده است. در این نوشته نیز واژه‌های ابداع و مُبْتَدَع در برابر همان واژه‌های یونانی که در بالا ذکر شد، به‌کار رفته‌است (صص ۴ـ۳۳؛ نیز نک: بدوی، ۱ـ۳۰).

بدین سان می‌توان گفت، که واژهٔ ابداع، به عنوان اصطلاحی فلسفی، از سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰ م متداول شده بوده و نزد فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی، به ویژه از سوی اسماعیلیان و بنیانگذاران عرفان نظری، بهترین وسیله برای تعبیر «آفرینش از هیچ»[2] (در اصطلاح فلسفی برخی مکاتب یونانی و نیز فیلسوفان اسکولاستیک سده‌های میانه) به کار می‌رفته است، در حالی که متکلّمان، به ویژه اشعریان، از کاربرد آن پرهیز داشته‌اند و به جای آن واژه‌های ایجاد و خلق را به کار می‌برده‌اند. ابداع به معنای دقیق آن، قدرتی خاصّ خداوند است و پیوندی ناگسستنی با صفات ذاتی آفریدگار مانند مشیّت و اراده دارد. بر این پایه، خداوند به تعبیر بابا افضل کاشانی «به هستی آرنده یا هست کنندهٔ» موجودات است (ص ۳۳۲).

امّا فیلسوفان اسلامی، از آغاز، میان مفهوم ابداع و ایجاد فرق می‌نهاده‌اند. یعقوب بن اسحق کِندی (زنده ح ۱۸۰ ـ ۲۵۹ ق / ۷۹۶ـ ۸۷۳ م)، نخستین فیلسوف مسلمان، در یک جا در تعریف ابداع می‌گوید: «ابداع پدید آوردن چیزی از هیچ است»، و در جای دیگری می‌افزاید: «فعل نخستین خداوندی، ایجاد (تأییس) موجودات از هیچ است، و آشکار است که این فعل ویژهٔ خداوند است که پایان هر علّتی است، پس ایجاد موجودات (أیسات) از هیچ (لیس) از کسی جز او بر نیاید، و این فعل با نام ابداع ممتاز گشته است» (صص ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۸۳). در اینجا توضیحاً اشاره به‌این نکته لازم است که واژهٔ «أیس» در عربی کهن به‌معنای موجود یا حالت هستی است، و «لیس» مرکب از «لا» و «أیس»، به‌معنای «نیست»، «نیستی» و «ناموجود» است. کِندی بر این پایه، از واژهٔ أیس، فعل ساخته و بر وزن تفعیل، تأییس آورده است. سرچشمهٔ این تعبیر وی را نزد مترجم *مابعدالطبیعه* (متافیزیک) ارسطو می‌توان یافت. وی معاصر با کندی بوده است و نام وی در منابع عربی أُسطاث آمده که ظاهراً مُعرّب نام یوستاثیوس[3] یونانی است. آگاهی ما از زندگی و شخصیت علمی وی بسیار ناچیز است. همین اندازه می‌دانیم که بخشهایی از کتاب *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو را به‌تشویق کندی و برای او به‌عربی برگردانده است. چون هر یک از بخشهای چهارده گانهٔ این اثر زیر نام یکی از حروف الفبای یونانی آمده بوده، از این رو ترجمهٔ آن در نخستین منابع معتبر عربی *کتاب الحروف* نامیده شده است (ابن ندیم، ۲۵۱). أُسطاث در ترجمهٔ مقالاتی از *مابعدالطبیعه*، در برابر واژهٔ یونانی to ésti (= هستی)، واژهٔ عربی أیس را می‌گذارد، همان‌طور که در برابر واژهٔ to einai (= وجود، هستی) نیز واژهٔ آنیّة را، که در واقع مُعرّب آن است، به‌کار می‌برد. ما حتی واژهٔ أیسیّة را نیز در ترجمهٔ *مابعدالطبیعه* در برابر واژهٔ یونانی to einai

1. *Stoikheiōsis theologikè.* 2. creatio ex nihilo 3. Eustathios

می‌یابیم که کندی نیز آن را از آنجا گرفته و به کار برده است (نک: ابن‌رشد، تفسیر...، ۱۳/۱، ۱۰۳۴/۳، حاشیهٔ ۱؛ ارسطو، متافیزیک، ۲۶۶،۲۶۷، و متن یونانی آن: کتاب هشتم (اتا)، فصل دوم، 1042 b 24، 1042 b 27؛ کندی، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۴). اُسطاث همچنین «انّه لیس» را در برابر کلمهٔ یونانی to mé einai (= نیستی)، و «الذّی لَیس هو» را در برابر واژهٔ یونانی to mè on (= ناموجود) قرار می‌دهد (نک: ابن رشد، همان، ۴۲۲/۱، ۷۳۷/۲؛ قس: ارسطو، همان، ۱۱۲، ۲۰۱، و متن یونانی آن: کتاب چهارم، فصل پنجم، 1010 a 17، کتاب ششم، فصل سوم، 1027 b 29). از سوی دیگر یحیی (یوحنا) بن بطریق (د ح ۲۰۰ ق/ ۸۱۵ م) نیز در ترجمهٔ کتاب «دربارهٔ آسمان»[1] ارسطو، واژهٔ اَیس را در برابر einai (= هستی) و لیس را در برابر mè einai (= نیستی) نهاده است (نک: ارسطو، *السّماء والآثار العلویّه*، ۲۱۷، ۲۱۹، جم و متن یونانی آن؛ کتاب یکم، فصل ۱۲، 283 a 28, 283 a 29). بدین سان، از آن زمان به‌بعد، ما واژهٔ اَیس را نزد کندی، فارابی، ابن سینا و دیگر نویسندگان آثار فلسفی به‌ویژه نزد نویسندگان اسماعیلی می‌یابیم.

اکنون برای بررسی تاریخی ابداع به‌اختصار، به‌مفهوم و تعریف آن نزد فیلسوفان و دیگر اندیشمندان اسلامی، می‌پردازیم: فارابی در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید:«ابداع نگهداشت ادامهٔ هستی چیزی است که هستی آن برای خودش نیست، و این ادامه به‌هیچ علتی جز به‌ذات مُبدِع وابسته نیست» («عیون»، ۵۶). وی در نوشتهٔ دیگری دربارهٔ خداوند می‌گوید:«این دلیل بر آن است که وی مُبدِع است، و ابداع ادامهٔ تأییس چیزی است که ذاتاً هیچ (لیس) است، و این ادامه، متعلق به‌علت دیگر جز ذات مبدع نیست» (*الدعاوی*، ۴). پس از وی نزد ابن سینا نیز مباحثی دربارهٔ مفهوم «ابداع» می‌یابیم، با این فرق که وی میان مفاهیم ابداع، تکوین و إحداث، امتیاز می‌نهد، و در *اشارات* فصل مختصری به‌این موضوع اختصاص می‌دهد و می‌گوید:«ابداع آن است که از چیزی وجودی برای چیز دیگر غیر از خودش پدید آید که فقط به‌آن متعلق باشد، بدون میانجی ماده‌ای یا افزاری، یا زمانی، و آنچه عدم زمانی بر آن تقدّم دارد، از میانجی بی‌نیاز نیست و مرتبهٔ ابداع از مرتبهٔ تکوین و احداث برتر است» (ص ۹۵). خواجه نصیر در شرح خود بر گفته‌های ابن سینا می‌افزاید که:«تکوین آن است که از چیزی وجودی مادی پدید آید و احداث آن است که از چیزی وجود زمانی پدید آید... پس تکوین و احداث مترتّب بر ابداعند، و این از آن دو به‌علت نخستین نزدیک‌تر است، و از آن دو، مرتبه‌ای برتر دارد» (همان، ۹۵، ۹۶). اما ابن سینا در نوشتهٔ دیگری، فرق میان مُبدَع و مُحدَث را بدین گونه بیان می‌کند: «چیزهایی که وجودشان مسبوق به‌عدم نیست مُبدَعات و چیزهایی که وجودشان مسبوق به‌عدم است مُحدَثات نامیده می‌شوند و هر چیزی که تعلّقی به‌ماده ندارد درست نیست که مسبوق به‌عدم باشد» (تعلیقات، ۱۷۶). وی تعبیر دیگری نیز از مُبدَع و ابداع دارد و زیر تأثیر مستقیم رویکرد نوافلاطونی می‌گوید:«مُبدَع به‌طور کلی آن است که وجودش از چیزی دیگر باشد و از خودش وجودی نداشته باشد و نیز ماده‌ای میانجی نباشد که وجود آن چیز در آن نهفته شده باشد، و مُبدَع به‌نحو ویژه آن است که نزد مبدأ خود چنین وجودی داشته باشد، بدون میانجیگری یک میانجی به‌هیچ یک از وجوه، و این هستی برای او از سوی موجِد او باشد ... ابداع همان نسبت مُبدَع به‌مُبدِع از حیث این وجود است» («شرح براثولوجیا»، ۵۹، ۶۰). در این تعریف، آشکارا بر «آفرینش از هیچ» تأکید می‌شود و مضمون روایت «کانَ اللهُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیءٌ» را به‌یاد می‌آورد. وی همچنین پاره‌ای از *اثولوجیا* را، در این باره نقل می‌کند که هر چه از حقّ اوّل پدید می‌آید او را معلوم است که آن چیز از او پدید می‌آید و وجود آن وابستهٔ وجود وی است و امکان آن به‌واسطهٔ او به‌وجوب بدل می‌شود، ... و از وجود حقّ اوّل همهٔ هستیهای دیگر، بنابر ترتیبشان، و نیز بنابر آنچه که برای هر یک از چیزها و برای کل نظام هستی شایسته‌ترین است، به‌شکل فیضان از ذات وی، پدید می‌آیند، و سبب چنین پیدایشی این است که حقّ اوّل ذات خود را، و شایسته‌ترین نظام را در کل هستی، تعقل می‌کند (همان، ۶۲). ابن سینا سپس می‌افزاید که:«این معنا از حیث اعتبار نسبت موجودات به«نخستین» «إنْبِجاس» و از حیث نسبت «نخستین» به‌آنها ابداع نامیده می‌شود» (همانجا؛ قس: ارسطو، «اثولوجیا»، ۱۳۴). در اینجا صبغهٔ نوافلاطونی تفکّر فلسفی ابن سینا آشکار می‌گردد. نوشتهٔ عمدهٔ دیگری که ابن سینا در آن به‌بررسی مفهوم «ابداع» می‌پردازد، کتاب شفاء است. در آنجا گفته است:«اگر چیزی از چیزها ذاتاً سبب دائمی وجود چیز دیگری باشد، تا هنگامی که ذات آن موجود است سبب دائمی آن است، و اگر دائم‌الوجود باشد، معلولش نیز دائم‌الوجود است و این چنین علتی به‌علیّت شایسته‌تر است، زیرا مطلق عدم را از چیز باز می‌دارد، و اوست که وجود تامّ به‌شیء می‌بخشد، و این همان معنایی است که نزد حکما ابداع نامیده می‌شود، و عبارت است از هست کردن (تأییس) چیزی پس از نیستِ (لیسِ) مطلق، زیرا شأن معلول در خودش آن است که «نباشد» و به‌حسب علتش دارای وجود (ایس) باشد... و اگر وجودش پس از نیستِ مطلق باشد صدور آن از علت است، و آن صدور همان ابداع است و برترین نحوهٔ هستی‌بخشی است، زیرا عدم به‌کلی از آن منع و وجود بر آن مسلط شده است» (الهیات، ۲۶۶/۱، ۲۶۷).

منبع دیگری که ابن سینا در آن، بار دیگر مسألهٔ ابداع را مطرح و بررسی می‌کند کتاب *المبدأ والمعاد* است. وی در آنجا بر پایهٔ هستی‌شناسی و جهان‌شناسی مشایی-نوافلاطونی ویژهٔ خود، آفریدگار، خداوند، یا واجب‌الوجود را نخست «فاعلِ کلّ» می‌نامد، اما کاربرد این اصطلاح را دربارهٔ خداوند کافی نمی‌شمارد و می‌گوید:«ما در این هنگام نسبت نخستین (خداوند) را بر کُلّ، فعل نمی‌نامیم، بلکه نامی افزون بر این برایش جویا می‌شویم که بر معنایی برتر از فعل دلالت کند... و این نام، ابداع است، زیرا حکما اصطلاحاً نسبتی را که ذات

1. *De Coelo.*

نخستین با کُلّ وجود دارد ابداع می‌نامند. اما ابداع نزد عامّه به‌معنای دیگری است، که همانا اختراع جدید باشد. امّا نه از مادّه، ولی مقصود حکما از ابداع ادامهٔ تأییس (هست کردن) چیزی است که ذاتاً «نیست» (لیس) باشد. این ادامهٔ تأییس به‌هیچ علتّی جز ذات نخستین هیچ گونه تعلّق ــ چه مادی، چه معنوی، چه افزاری، چه بالواسطه ــ ندارد، و پیداست که این معنا برتر از فعل است» (صص ۷۶، ۷۷).

از سوی دیگر، در نوشته‌های اخوان الصفا ، که پیوندهای فکری و اعتقادی ایشان با برخی از گروهها و گرایشهای اسماعیلیان، مسلم شده است و *رسائل* مشهور خود را میان سالهای ۳۵۰ تا ۳۷۵ ق/۹۶۱ تا ۹۸۵ م نوشته‌اند، واژه‌های ابداع، اختراع و فیض (هـ م) به‌کار رفته است. مثلاً در یک جا گفته می‌شود: «همچنین عقل، نخستین موجودی است که پرودگار، جل وعلا، آن را ابداع و اختراع کرده است» (۲۰۳/۳)؛ و در جای دیگر آمده است: «بدان ای برادر... که خداوند، جلّ ثناؤه، چون موجودات را ابداع و آفریدگان را اختراع کرد،...» (۲۰۱/۳)؛ نیز در جای دیگر چنین آمده است: «پروردگار تعالی مبدع همهٔ چیزها و آفرینندهٔ کُلّ موجودات است» (۱۹۸/۳). اما چنین می‌نماید که ایشان برخلاف دیگر نویسندگان اسماعیلیِ همزمان و بعد از خود، به‌احتمال قوی در زیر تأثیر گرایشهای فلسفی نوافلاطونی، به جای واژهٔ ابداع، کلمهٔ فیض را ترجیح می‌داده‌اند: «پس برحکم حکمت، جود و فضایل از وی افاضه شد، به‌همان سان که از خورشید نور وروشنایی افاضه می‌شود و آن فیض پیوسته و ناگسسته ادامه داشته است. نخستینِ این فیض عقل فعّال نامیده می‌شود ... و از عقل فعال فیض دیگری فائض شد... که نفس کُلیّه باشد... و از نفس نیز فیضی دیگر... که هیولای نخستین نامیده می‌شود... و در مرتبهٔ وجودِ جسم فیض باز ایستاد و جوهر دیگری از آن فائض نشد» (۱۹۶/۳، ۱۹۷)، و نیز در جای دیگری گفته می‌شود: «بدان که علت هستیِ عقل، وجود باری عزّ وجلّ و فیض اوست که از وی فائض گردید و علت بقای عقل امداد باری عزّ و جلّ اوراست به وجود و فیضی که نخست از وی فائض شد» (۱۸۵/۳). بدین‌سان می‌توان گفت که اخوان الصفا ، هرجا که واژهٔ ابداع را به‌کار برده‌اند مقصودشان همان فیض است که با مفهوم متداولِ ابداع نزد نویسندگان اسماعیلی ارتباطی ندارد.

چنانکه اشاره کردیم واژه و مفهوم ابداع را، بیش از همه نزد اندیشمندان و سخنگویان اسماعیلی می‌توان یافت. ایشان بیش از دیگران، نمایندگان برداشت تفکر شیعی از مفهوم ابداعند و همانندیِ برداشت ایشان با تلقّی ابن‌سینا و سرانجام با تلقی نو افلاطونی در کتاب *اثولوجیا* کاملاً آشکار است. مفهوم ابداع نزد همهٔ اندیشمندان اسماعیلی به‌معنای «هستی بخشی مطلق»، یا «آفرینش از هیچ» است. مُبدِع یا هستی بخشنده، همهٔ موجودات را، به‌اصطلاح *اثولوجیا* بی‌هیچ «رَویّة وفکر»، یعنی بی‌آنکه صورتهای آنها از پیش در علم وی وجود داشته باشد، به‌هستی می‌آورد. یکی از نخستین و برجسته‌ترین مؤلفّان اسماعیلی، ابویعقوب سجستانی (د ۳۶۰ق/۹۷۱م)، براین نکته اصرار می‌ورزد. وی که اندیشه‌ها و نظریاتش در تکوین عقاید مؤلفان بعدیِ اسماعیلی تأثیر بسیار داشته است، دربارهٔ مفهوم ابداع می‌گوید: «آن که گفت باری جلّ و عزّ این جهان را ابداع کرد، و صورت آن پیش از ابداع نزد وی معلوم بود،... حق مقایسه را ادا نکرده است... مُبدِعی که چیز را نه از چیز ابداع می‌کند نیازی به‌علم به‌آنچه ابداع می‌کند ندارد... و از اینجاست کـه گفتیم، چون خداوند این جهان را ابداع کرد، صورت معلومی نزد وی، پیش از ابداع این جهان از نه چیز، نبود... و او حقیقت آشکار است» («کتاب الینابیع»، ۷۷،۷۶). اسماعیلیان واژهٔ ابداع را با واژهٔ قرآنیِ «کُن» و «اَمر» و «کلمةُ اللّه» همبسته می‌شمارند، و سپس واژهٔ کُن و کلمةُاللّه را به‌قصد اثبات سلسلهٔ مراتب صدوری (عقل، نفس کُلیه، طبیعت) و ارتباط آن با هستی شناسی و مسألهٔ امامت از دیدگاه خود، تأویل می‌کنند. سجستانی در نوشتهٔ فارسی خود، همین اندیشه را دنبال و تکرار می‌کند و می‌گوید: «اما آنک در جوهر مطلق است ــ یعنی در عقل ــ چنان است کی مُبدَع است به اِبداع از مُبدِع، و معلول است به‌علیّت از عالّ، و معلولی و مُبدَعی صفت عقل اوّل است کی آفریدهٔ اوّل است، نه از چیز، و صفتِ آفریدهٔ اول و همهٔ آفریده‌ها دور است از آفریدگار... و این هستیها دور است از آفریدگار زیراک او هست کنندهٔ هستیهاست، کی به‌فرمان او ظاهر شد همهٔ هستیها... بدانک تا چیزها از حد ابداع به‌حد تکوین و تولید نیامدند، عقل ظاهر نشد و نه آن تُخم کی اندر عقل موجود بود... پس آن زمان کی امر ایزد، کی ابداع است، به مردم رسید، مردم سخنگوی و مُتمیّز گشت و عقل با او یکی شد» (کشف *المحجوب*، ۷، ۱۳، ۱۹؛ قس: «دیگر کی امر ایزد هست کردن است»، همان، ۲۲). سجستانی واژهٔ «هست کُن» را در برابر مُبدِع و «هست کرده» را در برابر مُبدَع به کار می‌برد، چنانکه «هست کردن» را در برابر ابداع به‌کار برده است (همان، ۱۳، ۲۳). اندیشمند و مؤلف اسماعیلی دیگر احمدبن‌عبدالله ملقب به‌حمیدالدین کرمانی (د ۴۱۱ ق / ۱۰۲۰م) است. وی شاگرد ابویعقوب سجستانی بوده و شاید بتوان او را برجسته‌ترین نظریه پرداز فلسفی اسماعیلیان به شمار آورد. گواه براین نکته، تعداد فراوان نوشته‌های اوست و نیز این امر که پس از چندی فعالیتهای علمی و عملی به‌عنوان حُجةالعراقین معیّن و معروف گردید. مهم‌ترین نوشتهٔ فلسفی وی برپایهٔ جهان‌بینی اسماعیلی، کتاب *راحة العقل* است. در بالا اشاره کردیم که نویسندگان اسماعیلی در مبحث آفرینش، بیش از دیگران واژهٔ ابداع را به‌کار می‌برند، و این از آن روست که مفهوم ابداع با رویکرد کلی ایشان به‌جهان هستی و خداوند، مناسب‌تر و سازگارتر است. نیز از همین روست که اکثر آنان به‌جای واژهٔ خلق یا فیض یا صدور، کلمهٔ اِنبعاث را به‌کار می‌برند. نوشتهٔ مهم کرمانی آکنده از واژه‌های ابداع، مُبدِع و مُبدَع است، که ما در اینجا به‌نقل چند نمونه از آن، بسنده می‌کنیم. وی در یک جا می‌گوید: «نخستین چیزی که در وجود مترتب می‌شود، آن است که نبوده است و سپس از راه ابداع و اختراع نه از چیزی، و نه برچیزی و نه در چیزی

و نه به چیزی و نه برای چیزی، و نه با چیزی که آن چیز نخستین باشد به وجود آمده است» (ص ۱۵۷). بر پایهٔ این نظریه، کرمانی نخستین آفریده یا «مُبدَع» را نیز معرفی می‌کند: «مُبدَع نخستین که عقل اوّل باشد، آنچه را که بیرون از اوست یعنی مُبدِع خود سبحانه را تعقل نمی‌کند» (ص ۱۹۴)، و در جای دیگر می‌گوید: «مُبدَع نخستین (عقل اوّل) علت هستی موجوداتِ باشنده است، مانند یک که نخستین عدد است... پس مُبدَع نخستین، علت وجود چیزهای دیگر است، او محرکِ نخستین است و علتِ نخستین» (صص. ۲۰۰ ـ ۲۰۱). در اینجا می‌توان نکته‌ای را روشن ساخت، و آن سرچشمهٔ اشتراک نظر همهٔ فیلسوفان اسلامی، با گرایشهای گوناگون مذهبی و نحله‌ای، دربارهٔ عقل نخستین است و این سرچشمهٔ مشترک، ارسطو است. کرمانی می‌گوید: «پس عقلِ نخستین، محرکی است که خود حرکت نمی‌کند» (ص ۱۹۹). این عقل چیزهای دیگر را با انگیزه عشق یا شوق به‌حرکت می‌اندازد: «تحریکِ چیزهای دیگر به‌وسیلهٔ عقلِ نخستین از سنخ تحریک محبوب به‌سوی خود یا همانند کشش آهن توسط سنگ مغناطیس است» (صص ۱۹۹ ـ ۲۰۲) و این همان کاری است که خدا از دیدگاه ارسطو انجام می‌دهد، زیرا او نخستین محرّکِ بی‌حرکت است (نک: ارسطو، «دربارهٔ طبیعت»[1] کتاب هشتم، فصل پنجم، به‌ویژه آغاز فصل ششم، to prōton kinoun akinēton: 258 b 10). از سوی دیگر، کرمانی نظریهٔ معروف دیگرِ مشترک در میان همهٔ فیلسوفان اسلامی را به‌میان می‌آورد، و آن اتحاد عاقل و معقول است. وی می‌گوید: «مُبدَع نخستین، عقل و عاقل و معقول است... و معلوم همان عالِم و عالِم همان معلوم است» (ص ۲۰۲؛ قس: ابن سینا، *النّجاة*، ۲۴۳ ـ ۲۴۵: «و چون هستیِ واجب‌الوجود ثابت شد، می‌گوییم او به ذات خویش عقل و عاقل و معقول است»؛ همچنین نک: ارسطو، *متافیزیک*، ۳۹۹ به‌بعد).

ناصر خسرو (۳۹۴ ـ ۴۸۱ق/۱۰۰۴ ـ ۱۰۸۸م) که از پیروان سخت‌کوش جهان‌بینی اسماعیلی در قلمرو شرقی جهان اسلام است و همزمان با خلافت فاطمیان برمصر و مغرب، می‌زیسته است، مسألهٔ ابداع را از دیدگاه فلسفی اسماعیلیان به‌گونه‌ای مطرح می‌کند که همانندی آن با اندیشه‌های سجستانی و کرمانی کاملاً آشکار است. وی در کتاب *جامع‌الحکمتین* خود فصلی مشبع به مفهوم ابداع اختصاص می‌دهد. در یک‌جا می‌گوید: «ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آوردن چیز را نه از چیز، و خلق گویند، یعنی آفریدن، مر تقدیر چیز را از چیز، چنانکه درودگر از چوب تخت کند، و او خالق تخت باشد و مُبدِع صورت تخت باشد؛ و مردم را بر ابداع جسم قدرت نیست» (صص ۲۱۰، ۲۱۱؛ نیز نک: کربن، 144-1). وی در جای دیگری می‌گوید: «وجود عالم با آنچ اندروست به‌امرخدای‌است و آن را] ابداع گفتند، که آن یک سخن بود به دو حرف، و آن را «کُنْ» گفتند... چنانک خدا گفت، قوله: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل / ۱۶/۴۰)»، و سپس به پیروی از برداشت باطنی و تأویلی مشترک اسماعیلیان دربارهٔ پیدایش سلسله مراتب هستی، می‌افزاید: «و نفس کلّی از عقل کلّی به قوت امر باری سبحانه مُنبعث شد، و گفتند: کاف به مثل عقلِ کلی بود و نون به مثل نفس کلی آمد، مر بودش عالم را» (همان، ۷۷). ناصرخسرو در نوشتهٔ فارسی دیگرش، *خوان‌الاخوان*، نیز مفهوم ابداع و فرق آن را با خلق کم‌وبیش همانند با آنچه که در *جامع الحکمتین* گفته است، مطرح می‌کند و می‌گوید: «مُبدِع حق آن است که چیز را نه از چیز، او پدید آورد و همهٔ مُبدَعات ازین صُنع عاجز آمدند... و نیز مُبدَع آن باشد که او چیزی نه از چیز دیگر باشد، و مخلوق چیزی باشد از چیزی. پس مبدِع حق آن است که او را از جهت «اویی» نام نیست، و از جهت ما، که پدید آوردگانیم، نام او مُبدِع حق است، اَعنی پدید آورندهٔ چیز نه از چیز... و مخلوق اول نفس کُلّ، که او نخستین چیزی است پدید آمده از چیزی، اعنی که پدید آمدن او به میانجی عقل است از امر باری سبحانه» (صص. ۲۸۵، ۲۸۶). سرانجام، وی در جای دیگری از همان کتاب می‌گوید: «و گفتند که از عقل گوهری دیگر به اِنبعاث پدید آورد، بی‌زمانی، حسّی و وهمی. و فرق میان ابداع و انبعاث آن است که انبعاث مر چیزی را باشد که او نه اندر مکان و زمان باشد، ولکن پدید آینده باشد از چیزی دیگر، و ابداع چیزی را باشد، که او نه اندر مکان و زمان باشد، ولکن نه از چیزی پدید آمده باشد» (همان، ۶۷). بدین‌سان، ناصرخسرو واژهٔ انبعاث را به کار می‌برد که نزد اسماعیلیان واژه‌ای پسندیده و گزیده است و فرق میان آن و ابداع را نشان می‌دهد. کرمانی میان ابداع و انبعاث دقیقاً فرق می‌نهد: «انبعاث گونه‌ای انفعال است نه به قصد اول، و آن وجودی است که از وی ذاتی دربر گیرندهٔ دو امر پدید می‌آید، که بر یکی از آن دو محیط می‌شود و با دیگری مُحاط و آن ذات هنگام ملاحظهٔ خودش و خشنودیش از خود، می‌درخشد، و از میان آن دو امر امری بیرون از آن ذات پدید می‌آید که به ثبوت ذات ثابت می‌شود... پس انبعاث تابش نوری از ذات مُبدَع نخستین است که همان عقل اول، و ثابتِ قائم است» (صص ۲۰۷، ۲۰۹).

آنچه نزد ناصرخسرو دربارهٔ انبعاث نفس کُلّی از عقل کلی یافتیم، بعداً در نوشتهٔ یکی دیگر از اسماعیلیان نیز می‌یابیم. حسین‌بن علی‌بن محمدبن ولید، هشتمین داعی اسماعیلیان در یمن (د ۶۶۷ق / ۱۲۶۸م)، در رسالهٔ *المبدأ والمعاد* خود دربارهٔ ابداع و انبعاث، پس از اشاره‌ای گذرا به‌مسألهٔ‌توحید، هستی‌شناسی‌وجهان‌شناسی غنوصیِ (گنوستیکِ) توجه انگیزی را مطرح می‌کند که محور اصلی آن نظریهٔ ابداع است: بدان که غیب الغیوب ــ جلّ و علا ــ جهان ابداع را یکباره بدون زمان و مکان، به صورتهای نورانی بسیار که آنها را عدد برنمی‌شمارد، ابداع کرد... سپس یکی از آن صورتهای ابداع شده به خویشتن و همگنانش نگریست و به آنها اندیشید... و دانست که برای وی و آنهای دیگر، مُبدِعی وجود دارد که او خود از ادراک وی ناتوان است... و با این

1. *Physics (Peri fuséōs)*.

فعل شایسته شد که «اول» و «سابق» نامیده شود، و این همان «عقل نخستین»، و «مُبدَع نخستین» و «قلم» نامیده می‌شود. آنگاه از میان آن صورتها (ی نورانی بی‌شمار) دو صورت مانند مبدَع نخستین آگاه شدند و به سان وی به خود نگریستند و از خود و همگنانشان نفی الهیت کردند و برالهیت مُبدِع خود اعتراف کردند و بدان گواهی دادند... و در پی این کار، این دو «منبعث» نامیده شدند، زیرا آن دو در پیروی از (مُبدَع) نخستین و فعل او منبعث شده بودند... و یکی از آن دو پیشین‌تر از دیگری در تسبیح و تقدیس و توحید بود، و بدین‌سبب شایسته شد که عقلِ اولِ پیشین، آن را به عنوان باب و حجابی برگزیند که از آنجا چیزهای دیگر را مخاطب قرار دهد... و این «نفس کلیه» و «انبعاث اول»... و «لوح» نامیده می‌شود (صص ۱۰۲، پارۀ ۴؛ ۳:۱۰۳، پـارۀ ۷ و ۸؛ ۱۰۴:۴، پارۀ ۹؛ همچنین نک: به همۀ مبحث تا ص ۱۱۰؛ کربن، 140 - 133).

در پیگیری مسیر تاریخی مسألۀ ابداع نزد اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی در سدۀ ۶ ق/ ۱۲ م، نخست با فیلسوف بزرگ مشّایی ناب، یعنی ابن رشد (د ۵۹۵ ق/ ۱۱۹۸ م) روبه‌رو می‌شویم. وی واژه و مفهوم ابداع را تنها در جاهایی که نظریات و عقاید گروههای گوناگون را دربارۀ آفرینش و آغاز پیدایش جهان مطرح می‌کند، توضیح می‌دهد و آنها را به محک انتقاد می‌زند، اما خود وی، از یک سو همچون فیلسوفی پیروِ سرسختِ ارسطو، و از سوی دیگر همچون اندیشمندی مسلمان و مؤمن به جهان‌بینی اسلامی و قرآنی، هنگامی که به بحث دربارۀ آغاز هستی و آفرینش جهان می‌پردازد، واژه‌های اختراع، خلق، ایجاد، صُنع و صانع را به کار می‌برد. وی به هنگام پرداختن به مسألۀ پیدایش چیزها از مبدأ اوّل، و ضمن انتقاد از نظریات ابن سینا، به این نتیجه می‌رسد که جهان هستی و همۀ چیزهایی که در آن است، نهایتاً معلول علتی یگانه و وابسته به آن است. وی می‌نویسد: «نظر فیلسوفان این‌است که آنها (مبادی موجودات) از مبدأ نخستین، دارای مقاماتی معلومند که وجودشان جز به آن مقامی که از وی دریافت داشته‌اند، کامل نمی‌شود، چنانکه خداوند سبحانه گفت: وَما مِنّا اِلاّ لَهُ مَقامٌ مَعلومٌ: و هرچه از ماست، دارای مقامی معلوم است (صافات/ ۳۷/۱۶۴)، و پیوندی که میان آنها وجود دارد، همان است که موجب معلول بودن آنها، (برخی از برخی دیگر، و همۀ آنها از مبدأ اول) می‌شود و در آن وجود، از فاعل و مفعول، و خالق و مخلوق، جز این معنا فهمیده نمی‌شود، و آنچه دربارۀ پیوند وجود هر موجودی با واحد گفتیم، خلاف آن است که در اینجا از فاعل و مفعول و صانع و مصنوع فهمیده می‌شود؛ و اگر فرماندهی را تصور کنی که دارای فرمانبران بسیار است و آن فرمانبران نیز فرمانبرانی دیگر دارند، و فرمانبران جز در پذیرش فرمان و اطاعت از فرمان وجودی ندارند و برای کسانی که فروتر از فرمانبرند نیز وجودی جز به فرمانبران یافت نمی‌شود، پس باید فرمانده اول همان کسی باشد که به همۀ موجودات معنا بخشیده است و به وسیلۀ او، موجود گردیده‌اند و اگر چیزی وجودش بسته به فرمانبریش باشد، وجودی جز از سوی فرمانده نخستین ندارد، و به نظر فیلسوفان این همان معنایی است که شرایع از آن به خلق و اختراع و تکلیف تعبیر کرده‌اند... و از مذهب ارسطو نیز چیزی جز این فهمیده نمی‌شود» (*تهافت التهافت*، ۱۸۶، ۱۸۷). چنانکه اشاره کردیم، ابن رشد از آن رو که از یک‌سو هوادار و پیروِ متعصب جهان‌بینیِ ارسطویی، و از سوی دیگر فیلسوفی دیندار و مسلمانی مؤمن است، می‌کوشد که مبانی ایمانی را بر پایۀ برهانهای عقلی استوار سازد و آنها را به تعبیر خودش از عقاید «جمهور» متمایز گرداند، و در مسألۀ آغاز جهان هستی و آفرینش آن نیز، می‌کوشد که بر پایۀ جهان‌بینی قرآنی و اسلامی، و با روشی عقل‌گرایانه، و به یاری استدلالها و برهانهای عقلی و منطقی، پژوهش کند و میان آموزشهای قرآنی و وحی الهی، و مبانی فلسفی، هماهنگی برقرار سازد. بدین سان، در این زمینه، دو نوشته پرداخته است: یکی *فصلُ المقال فی مابین الحِکمةِ والشَّریعةِ مِنَ الاتِّصال* و دیگری (*الکشف عَن*) *مناهج الاَدِلّة فی عقاید المِلّة*. وی در کتاب دوم، که بسی ژرف‌تر و پربارتر است، برداشت و نتیجه‌گیری ویژۀ خود را دربارۀ آفرینش و ابداع، مطرح می‌کند. اما باید این نکته را همواره به یاد داشت، که ابن رشد تا آنجا که ممکن است، از کاربرد واژۀ ابداع در چارچوب بینش فلسفی خود، امتناع می‌ورزد و به جای آن واژه‌های قرآنیِ صُنع، خلق و سپس اختراع را به کار می‌برد. ما در اینجا نخست به نتیجه‌گیری کلّی وی، از دیدگاه مؤمنی مسلمان، اشاره می‌کنیم و سپس مختصراً به استدلالهای فلسفی او می‌پردازیم. وی می‌گوید: «بدان که مقصود شرع از شناخت جهان این است که جهان مصنوع خداوند و مُختَرَع اوست، و این جهان اتّفاقی و از سوی خود به وجود نیامده است. پس راهی که شرع در بیان این اصل به مردم نشان داده است، راه اشعریان نیست» (*الکشف...*، ۱۰۸). آنگاه پس از بررسی و انتقاد از نظریات متکلمان به ویژه اشعریان و نیز روش صوفیان، به این نتیجه می‌رسد که از دیدگاه شرع و کتابِ خدا و عقاید صحابه، راه رسیدن به حقیقت آفرینش و شناخت خداوند، به دو شیوه منحصر می‌شود: «یکی از این دو راه آگاهی از عنایت خداوند به انسان و آفریدن همۀ موجودات به خاطر اوست. ما این را دلیل عنایت می‌نامیم. و راه دوم آن است که از اختراع جوهرهای اشیاء موجود آشکار می‌شود، مانند اختراع زندگی در جماد و ادراکهای حسی و عقل. این را دلیل اختراع می‌نامیم. اما راه نخست بر دو اصل استوار است: یکی این است که همۀ موجودات این جهان هماهنگ با وجود انسانند، و اصل دوم این است که این هماهنگی ضرورتی است از سوی فاعلی قاصد که خواستش آن بوده است، زیرا ممکن نیست که این هماهنگی تصادفی و اتفاقی باشد... اما دلالت اختراع شامل وجود همۀ جانوران، گیاهان و آسمانها می‌شود» (همان، ۶۵). وی همچنین به استدلال پیرامون هریک از این دو شیوه یا دلیل می‌پردازد و می‌گوید که شیوۀ نخست، یعنی هماهنگی همۀ موجودات با هستی انسان را می‌توان از مشاهدۀ هماهنگی شب و روز، خورشید و ماه و نیز هماهنگی

فصلهای چهارگانه، و مکان انسان یعنی زمین، و همچنین هماهنگی بسیاری از جانوران، گیاهان و جمادات، بارانها و رودخانه‌ها و دریاها، و بر روی هم زمین و آب و آتش و هوا، و سرانجام ظهور عنایت در اندامهای انسان و جانوران، به یقین دریافت. اما شیوهٔ دوم، یعنی دلیل اختراع نیز بالقوه در سرشت همهٔ انسانها وجود دارد و بر دو اصل استوار است: نخست اینکه همهٔ موجودات «ساختهٔ بی‌پیشینه»، یعنی «مُختَرَع»اند، و این خود، نزد جانوران و گیاهان مشهود و روشن است، چنانکه خداوند می‌گوید: ... إنَّ الَّذینَ تَدعونَ مِنْ دونِ اللّه لَنْ یَخْلُقوا ذُباباً وَلَوِاجْتَمَعوا لَه: کسانی که آنها را به جای الله به خدایی می‌خوانید اگر همه گرد آیند، مگسی را نخواهند آفرید (حج/۷۳/۲۲)، چه ما بسیاری اجسام جامد را می‌یابیم که سپس در آنها زندگی پدید می‌آید، و به گونه‌ای یقینی و قطعی پی می‌بریم که زندگی دارای موجِدی است، که همان باری تعالی است، و نیز از مشاهدهٔ آسمانها و جنبش پیوستهٔ آنها پی می‌بریم که آنها بر پایهٔ «عنایت» در آنجا مأمور و برای ما مُسَخَّر شده‌اند، و هر مُسَخَّرِ مأموری، ضرورتاً «مُختَرَع» از سوی موجودی دیگر غیر از خویشتن است. اصل دوم این است که هر مُختَرَعی دارای مُختَرِعی است. پس برپایهٔ این دو اصل ثابت می‌شود که هر موجودی دارای فاعل و مُختَرِعی است. بنابراین، هرکه خواهد که آفریدگار را بشناسد، باید بکوشد، تا جوهرهای اشیاء را بشناسد، چه هرکه حقیقت چیز را نشناسد به شناختِ حقیقتِ اختراع نیز دست نمی‌یابد. سرانجام ابن رشد می‌افزاید که: همهٔ آیات قرآنی، که نشان دهندهٔ وجود سازنده یا صانع جهانند به این دو نوع دلیل منحصرند، و آنگاه نمونه‌هایی از آیاتِ متضمنِ دلیل عنایت را نقل می‌کند: اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهاداً. وَالْجِبالَ اَوْتاداً...: آیا زمین را بستری هموار و کوهها را گل میخهایی قرار نداده‌ایم... (نبأ/ ۶/۷۸ ـ ۱۶) و نیز: تَبارَکَ الَّذی جَعَلَ فِی السَّماءِ بُروجاً و جَعَلَ فیها سِراجاً وقَمَراً مُنیراً: خجسته است آنکه در آسمانها بُرجها نهاد و در آن چراغی و ماهی درخشان نهاد (فرقان/۶۱/۲۵) و: فَلْیَنْظُرِ الْاِنسانُ اِلیٰ طَعامِه: پس آدمی به خوراکش بنگرد (عبس/۸۰/۲۴)، اما آیاتی نیز تنها متضمن دلیل اختراعند: فَلْیَنْظُرِ الْاِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ: پس آدمی بنگرد که از چه آفریده شده، از آبی جهنده (طارق/۸۶/۵،۶) و: اَفَلا یَنْظُرونَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ: آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است (غاشیه/۸۸/۱۷) یا چنانکه از زبان ابراهیم (ع) گفته می‌شود: اِنّی وَجَّهتُ وَجهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ: من به کسی روی آوردم که آسمانها و زمین را آفرید (انعام/۶/۷۹) و نیز: یااَیُّهَا النّاسُ اعْبُدوا رَبَّکُمُ الَّذی خَلَقَکُمْ وَالَّذینَ مِنْ قَبْلِکُم...: ای مردمان بپرستید پروردگارتان را که شما را و آنانی را که پیش از شما بودند، آفرید (بقره/ ۲/۲۱). در اینجا ابن رشد تأکید می‌کند که «آنکه شما را آفرید و آنانی را که پیش از شما بودند» آگاه کردن از «دلالت اختراع» و اَلَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِراشاً: آنکه زمین را برای شما آرمیدنگاه قرار داد (بقره/۲/۲۲)، آگاه کردن از «دلالت عنایت» است («الکشف...»، ۶۵-۶۸).

در تداوم تاریخی مسألهٔ ابداع نزد فیلسوفان مسلمان، ما با یکی دیگر از اندیشمندان بزرگ یعنی شهاب‌الدین سهروردی (یا شیخ مقتول، مق ۵۸۷ق / ۱۱۹۱م) رو به‌رو می‌شویم. وی مسألهٔ ابداع را، از یک‌سو از دیدگاه مشّایی و از سوی دیگر از دیدگاه فلسفهٔ اشراق، که خود برجسته‌ترین نمایندهٔ آن بوده است، مطرح و بررسی می‌کند. وی نخست به بررسی این تلقیِ فلسفیِ همگانی می‌پردازد که «فعل» یا «کنش» به معنای هستی یافتنِ چیزی از چیز دیگر است، پس از آنکه نبوده است. بر پایهٔ این گمان همگانی، بسیاری می‌گویند که با فرض نبودِ آفریدگار، به هستی جهان خللی وارد نمی‌آید، زیرا موجود در وجود خود از فاعل بی‌نیاز است، و آنچه هست شده است، دیگر نیازی به ایجاد ندارد، مانند خانه که پس از معمار یا بنّا همچنان پایدار می‌ماند. سهروردی با انتقاد از این نظریه، تقیید به سبق عدم را بی‌پایه می‌شمارد و می‌گوید که عدم برای حادث، منسوب به فاعل نیست، بلکه نسبت حادث به فاعل از حیث هستی بخشی است، چنانکه اگر، حادث پس از نبودن، به ذات خود به وجود آید، «فعل» در میان نخواهد بود. بدین‌سان تعلق به فاعل از حیث تعلق هستیِ «ممکن» به اوست و مفهوم وجوب به غیر ذاتاً مانع دوام نیست... آنگاه اگر دو چیز یافت شوند، که یکی دائماً واجبِ به غیر خود و دیگری گاهی واجبِ به غیر خود باشد، وجوب، به آن چیز دوم لاحق نمی‌شود، مگر آنکه به آن چیزِ نخست لاحق باشد. بنابراین درست است که دربارهٔ موجودِ دائم گفته شود که گاهی، واجبِ به غیر خود است؛ اما دربارهٔ حادث نمی‌توان گفت که دائماً واجبِ به غیر خود است. بنابراین آن چیزِ نخست، در نسبت به فاعل و مفعولیت سزاوارتر است، هرچند اصطلاحاً مفعول نامیده نشود، و بر سر اصطلاح مناقشه روا نیست، پس بهتر است که برای آن نامی برتر ساخته شود و آن ابداع است («التلویحات»، ۱/۴۲، ۴۳). وی سپس می‌افزاید که «ابداع آن است که هستی چیزی از چیزی اصلاً متوقف بر غیر آن، مانند مادّه و وقت و شرط، نباشد و آن غیر از تکوین است که منسوب به ماده است یا احداث که منسوب به وقت است، و از هر دو برتر است» (۱/۴۴). سهروردی در نوشتهٔ دیگر خود بار دیگر مسألهٔ «ابداع» را، به همان‌گونه که در *التلویحات* آمده است، مطرح می‌کند و می‌گوید: هنگامی که «موجود» به دو گونهٔ علت و معلول تقسیم می‌شود، معلول نیز به دو گونهٔ دائم و غیردائم منقسم می‌گردد، از سوی دیگر موجود دائم نیز به دو گونه: معلول و غیرمعلول، تقسیم می‌شود. به تعبیر وی «گروهی از عوام» در مفهوم «فعل»، پیشین بودن نیستی (سَبقُ العَدَم) را می‌گنجانند و آن را صادر از اراده می‌شمارند. اما این درست نیست، زیرا اراده، جزء مفهوم فعل و داخلِ آن است؛ سَبقِ عَدَم، یا عَدَمِ سابق نیز، در موجودِ حادث، به فعل فاعل نیست. بدین‌سان، اگر کسی از مفعول نامیدن چیزی که دائم‌الوجود به غیر است ــ بنابر اصطلاح خودش ــ سر باز زند، از آنجا که در اصطلاح مناقشه نیست، می‌تواند نام دیگری بر آن نهد و آن را مُبدَع بنامد («المشارع والمطارحات»، ۱/۴۰۵، ۴۰۶)، اما از سوی دیگر در بینش ویژهٔ اشراقی سهروردی،

بنابر انگیزه‌ها و مبادیِ تفکر وی، سخن از ابداع به معنای مصطلح آن نمی‌تواند به میان آید. نزد وی مبدأ همهٔ هستیها وهستها، نورالانوار است، و مراتب و مظاهرِ نوری دیگر، همه از آن صادر می‌شوند. نورالانوار، مُبدِع انوار دیگر نیست، و از آنجا که در وحدت آن، حصول کثرتی تصور ناپذیر است، و نیز حصول هیچ‌گونه ظلمتی و غاسقی یا هیأتی، و حتی دو نور، در وحدت نوریهٔ او، امکان ندارد، بنابراین نخستین چیزی که از وی برون می‌زند «نوری مجرد و یگانه» است. وی آنگاه نتیجه می‌گیرد که «پس تمایز میان نورالانوار و نور نخستین که از آن پدید آمده است، جز به کمال و نقص نیست... و آنچه فراسوی نورالانوار است، کمال و نقصش به سبب رتبهٔ فاعل آن است، و کمالِ نورالانوار را علّتی نیست، بلکه آن نور نابی است که نیاز و نقصی با آن نیامیخته است» («حکمة‌الاشراق»، ۱۲۶/۲، ۱۲۷؛ قس: ارسطو، *اثولوجیا*، ۱۱۹؛ در آنجا گفته می‌شود که: «أُنّ[1] یا موجودِ نخستین همانا نور نخستین و نورالانوار است، که نه پایان دارد و نه تمام می‌شود، و همچنان فروزان است و جهان عقلی را دائماً روشن می‌کند»). از سوی دیگر، سهروردی در «اعتقاد الحکماء» که رساله‌ای است در دفاع از بینش فلسفی و فیلسوفان متألّه، در پاسخ به نکوهش‌گران که می‌گویند: «فیلسوفان دهریانند که به صانع اعتقاد ندارند»، پس از بیان اعتقادات راستین حکمای متألّه، مبنی بر اینکه «جهان ممکن‌الوجود است، و هر ممکن‌الوجودی مُحدَث است به این اعتبار که وجودش متوقف برغیر اوست به ذات خود موجود نیست»، نتیجه می‌گیرد که «ایشان ثابت می‌کنند که جهان ممکن‌الوجود است... و ناگزیر از داشتن صانعی مُبدِع است... جز اینکه ایشان می‌گویند که آفریننده اجسام را به صورت مطلق ابداع نمی‌کند، بلکه جسم به صورت آتش یا هوا یا آب یا خاک متکوّن می‌گردد. اگر چنین باشد ابداع آن جز به جهات گوناگون ممکن نیست». سهروردی سپس دربارهٔ نخستین آفریده می‌گوید: «نخستین چیزی که خداوند تعالی ابداع کرد، امری عقلی، زنده و دانا بود، چنانکه پیامبر (ص) گفت: «نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود» (۲۶۳/۲ ـ ۲۶۴). آنگاه سهروردی اعتقاد فیلسوفان را مبنی بر اینکه موجودات نسبت به «مُبدِع» تأخُّر زمانی و مکانی ندارند، چنین بیان می‌کند: «جز اینکه ایشان می‌گویند: تأخّر این موجودات از مُبدِع حق به زمان و مکان نیست، چه زمان و مکان تابع این موجوداتند، بلکه تأخّر این موجودات از خداوند، تأخُّر ذاتی است، و این همانا تأخّر مُبدَع از مُبدِع است، زیرا مُبدَع همیشه متأخّر از مبدع است و مُبدِع متقدم بر آن است» (همان، ۲۶۵/۲).

دیگر فیلسوفان برجستهٔ اسلامی، پس از سهروردی تا ملاصدرا همه به مسألهٔ ابداع پرداخته و در اثبات و توضیح آن کوشیده‌اند. شیوه‌های استدلال بیش‌تر همانند شیوه‌هایی است که فیلسوفان مشّایی ـ نو افلاطونی، مانند فارابی و ابن‌سینا و پیروان ایشان به کار برده‌اند. ما در این میان به اشاره به نظریات میرداماد (د ۱۰۴۱ق / ۱۶۳۱م) و ملاصدرا (د ۱۰۵۰ق / ۱۶۴۰م) بسنده می‌کنیم:

میرداماد در *قَبَسات* که گزیده‌ترین پژوهشها و نظریات فلسفی خود را در آن گنجانده است، مسألهٔ ابداع را نیز مطرح می‌کند و ضمن بررسی مسألهٔ مهم و اختلاف انگیز «حدوث عالم» نزد فیلسوفان از دوران یونان باستان به بعد (به ویژه پژوهش پیرامون عقیدهٔ ارسطو دربارهٔ پیدایش جهان و مقایسهٔ آن با عقاید افلاطون و دیگر فیلسوفان، و دفاع از ارسطو در برابر کسانی که می‌گویند وی عالَم را قدیم می‌دانسته است)، نظریهٔ ویژهٔ خود را که حاصل آن اعتقاد به «حدوث دَهری» و پیوند این نظریه با مفهوم ابداع است، مطرح می‌کند. وی به گفتهٔ ارسطو در کتاب توپیکا[2] (= *طوبیقا* یعنی جدل) که در آن مسألهٔ حدوث و قِدَم عالم را مسأله‌ای «جَدَلیّ الطّرَفین» می‌شمارد (یعنی مسأله‌ای که برای هر دو سوی آن می‌توان قیاسی مرکب از مقدمات مشهوره (ذائعه) ساخت، و هر دو طرف آن فاقد «حجّت برهانی» است)، استناد می‌کند (صص ۲۴ ـ ۲۵؛ قس: ارسطو، توپیکا، کتاب یکم، فصل ۱۱، 9-104b1؛ ابن سینا، *الشفاء*، منطق، جدل، ۷۶) و اختلاف‌نظرها را در این باره از جهت «حدوث ذاتی و دهری» می‌شمارد و می‌گوید: «پس روشن می‌شود که زمینهٔ نزاع، مسألهٔ حدوث دهری است و بس»، سپس عقیدهٔ خود را بدین گونه بیان می‌کند: «نزد ما هر حادث ذاتی، حادث دهری نیز هست و دو حدوث ذاتی و دهری از لحاظ مفهوم مختلفند، اما از لحاظ تحقق متلازمند، اما حدوث زمانی ویژهٔ متعلقات امکانهای استعدادی در امور هیولانی است؛ و فیضِ فعّالِ آفریننده ــ جَلّ سُلطانُه ــ در دَهریّات، ابداع و صُنع است و در حوادث زمانی، اِحداث و تکوین است. ایشان می‌گویند که هر حادث دهری حادث زمانی نیز هست، و دو حدوث دهری و زمانی در تحقق متلازمند و در مفهوم متباین، و حدوث ذاتی در تحقق اعم از آن دو است، زیرا همهٔ ممکنات را در بر می‌گیرد؛ تأثیر جاعِلِ فیّاض، ابداع در أزَلیّات و صُنع در کیانیّات است (میرداماد، همان، ۲۴ ـ ۲۷). میرداماد در اثر دیگرش *جَذَوات* که به فارسی نوشته است بار دیگر مسألهٔ حدوث و قِدم عالم و سرانجام ابداع را مطرح می‌کند و می‌گوید: «تأثیر که عبارت از افاضه و جعل و ایجاد باشد، به مذهب راسخین علماء و الٰهیین حکماء حکمت یونانی و حکمت یَمانی، بر چهار نوع است: اِبداع و اختراع و صُنع و تکوین. ابداع و اختراع متعلق[اند] به حوادث دهریه که همین حدوث ذاتی و حدوث دهری دارند، و صُنع و تکوین متعلق [اند] به حوادث زَمانیّه که به انواع ثلاثهٔ حدوث جمیعاً موصوفند: حدوث ذاتی و حدوث دهری و حدوث زمانی. اِبداع جعلِ جوهرِ ماهیّت و اخراج أیس ذات است از کتم لَیسِ مطلق ذاتی و عَدَم صریح دهری، مِنْ غَیْرِ سَبْقِ مادّةٍ وَمُدّةٍ أصلاً، لاسَبقاً بِالزّمانِ وَلاسَبقاً بالدَّهرِ ولا سبقاً بالذات؛ و این نمی‌باشد اِلاّ در قُدسیّات، که مفارق ماده و علائق ماده باشند... و ابداع نیست اِلاّ [تأییس] أیس از لَیس مطلق بحسب حدوث ذاتی لاغیر» (ص ۷۶). میرداماد، به تعبیر خودش، اِحداث را «مُستَوعِب»

---

1. to on
2. *Topica*.

انواع سه‌گانه می‌شمارد و می‌افزاید «مطلق جعل و افاضه، یا احداث دهری است، و آن منقسم است به ابداع و اختراع؛ یا احداثِ زمانی، و آن تکوین است؛ و صُنع را تارَتاً مقابل تکوین و شامل ابداع و اختراع گرفته، و تارَتاً تخصیص به تکوین کرده‌ایم، ولکن باعتبار الإحداث فی الدّهر، لاباعتبار الایقاع فی الزمان، و به اتفاق ابداع افضل انواع است» (همان، ۷۸).

مسألهٔ ابداع نزد صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) نیز با همان انگیزه‌ای مطرح می‌شود که تاکنون نزد فیلسوفان و اندیشمندان دیگر مسلمان، با صبغه‌های گوناگون اعتقادی و فلسفی، یافته‌ایم، یعنی مسألهٔ قِدم یا حدوث عالم. انگیزهٔ اصلی درگیری میان گروهها و گرایشهای گوناگون فلسفی دربارهٔ آفرینش از هیچ (عدم)، از یک سو نظریهٔ صریح ارسطو مبنی بر اَزَلیّت یا قِدم جهان و از سوی دیگر نظریهٔ نوافلاطونیان مبنی بر آفریده بودن یا حادث بودن آن، نیز به ویژه تصریح و تأکید بر این نظریهٔ اخیر از سوی ادیان و از جمله اسلام، بر پایهٔ تعالیم قرآنی و مبانی ایمانی، بوده است. ما این انگیزه را صریحاً نزد ملاّصدرا می‌یابیم. وی در نوشتهٔ جداگانه‌ای که به بررسی مسألهٔ حدوث جهان اختصاص داده است، نظریات گوناگون منسوب به فیلسوفان دوران باستان را، آنگونه که در منابع در دسترس خود یافته است، بیان می‌کند و همواره می‌کوشد که همهٔ ایشان را قائل به حدوث زمانی عالَم معرفی کند و می‌گوید: «از تتبّع آثار و کلمات پراکنده و نکته‌های رمزی ایشان آشکار می‌شود که ایشان در حدوث عالم و دیگر اصول عرفانی و قانونهای حق، و حکمت و دین، پیرو مذهب اهل یقینند»، تا آنجا که می‌گوید: «سخن دربارهٔ قدیم بودن جهان، پس از فیلسوف اعظم، ارسطو، در میان گروهی به میان آمد که شیوهٔ ربّانیین و پیامبران را انکار کردند و راه مجاهده و ریاضت و تصفیه نمی‌سپردند و بدون بصیرت و مکاشفه به ظواهر گفته‌های فیلسوفان پیشین متوسّل می‌شدند و قول به قدیم بودن جهان را به میان آوردند، و همچنین دهریان و طبیعیان پلشت که به اسرار حکمت و شریعت آگاه نبودند و بر یگانگی مأخذ و هماهنگی هدف آن دو وقوف نداشتند، از شدّت رسوخ در اعتقادشان به قدم عالم و پندارشان بر اینکه بدین وسیله توحید صانع حفظ می‌گردد و از راه یافتن کثرت و تَغَیُّر در ذات وی جلوگیری می‌شود و اینکه قیاسهای ایشان بر مقدماتی ضروری، یعنی مبادی برهان، استوار است، پروایی نداشتند که باورهایشان مخالف شیوهٔ اهل دین، بلکه ملل سه‌گانهٔ یهود و مسیحی و مسلمان باشد، مبنی بر اینکه عالم، یعنی آنچه غیر از خداوند و صفات و نامهای اوست، حادث است، یعنی موجود است بعد از آنکه نبوده است، آنهم به بَعدیّتی حقیقی و تأخّری زمانی، نه فقط ذاتی، بدین معنا که جهان نیازمند به غیرِ خود است، و در حدّ ذاتش متأخّر از اوست، چنانکه شأنِ هر ممکنی به حسب حدوث ذاتیش همان ناشایستگی هستی و نیستی از خود است. و از ایشان اگر کسی هم پیرو دین اسلام باشد، به قدیم بودن عالم باور دارد و گمان می‌کند که آنچه در شریعت و قرآن دربارهٔ حدوث جهان آمده است و همهٔ اهل ادیان بر آن اتفاق دارند، همانا مراد از آن صرفِ حدوث ذاتی و نیازمندی به صانع است، و این گفته در حقیقت، ناآگاهانه تکذیب پیامبران است و قائل آن از عذاب عقلی و حرمان ابدی رهایی ندارد (رسائل، ۶، ۷). در اینجا باید یادآوری کنیم که آنچه به استدلالهای ملاصدرا، دربارهٔ حدوث عالم، تازگی می‌بخشد، اعتقاد استوار وی به تأصُّل یا اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، و مهم‌تر از آن طرح و اثبات مسألهٔ «حرکت جوهری» است. انگیزهٔ این اعتقاد را باید در گرایش ریشه‌دار عرفانی ـ فلسفی ـ نوافلاطونی او جست‌وجو کرد. وی بنابراین اعتقاد دینی و عرفانی خود، تصریح می‌کند که «همهٔ آنچه غیر از خداست، حادث است و قدیمی ذاتاً و زماناً جز خدا نیست» (همان، ۱۰).

بدین سان روشن می‌شود، که ملاصدرا، مفهوم ابداع را پیش از هر چیز با مفهوم «حدوث ذاتی» عالم پیوند می‌دهد، و سپس آن را با مسألهٔ حدوث زمانی مرتبط می‌سازد، زیرا وی به درستی، زمان وحرکت را یکی می‌داند، و مقولهٔ حرکت در نظام فلسفی وی از اهمیتی ویژه برخوردار و عاملی بسیار تعیین کننده است. وی آنچه را که از «حدوث ذاتی» می‌فهمد چنین بیان می‌کند: «زمان امری زائد بر حرکت در وجود نیست، بلکه فقط به حسب ذهن چنین است، زیرا از عوارضِ تحلیلیِ ماهیّتِ حرکت است، و معنایِ قِدم زمانی این است که زمانِ وجود چیزی آغاز نداشته باشد، و زمان بدین معنا قدیم نیست، زیرا زمان دارای زمان دیگری نیست... پس حدوث ذاتی این است که هستی شیء بذاتِه مستند به خودش نباشد، بلکه مستند به دیگری باشد، چه این استناد ویژهٔ زمانی معیّن باشد، چه در سراسر زمان مستمر باشد، چه بیرون از افق زمان و حرکت باشد، این همان حدوث ذاتی است». (اسفار، ۲۴۵/۳، ۲۴۶؛ قس: همان، ۲۷۱/۳، ۲۷۷).

ملاصدرا در جای دیگری می‌گوید که «اگر حدوث ذاتی، صفتی برای وجود باشد، بدان معناست که «کون وجود» از جهت هویت و ذات ــ نه از جهتی دیگر ــ متقوِم به غیرِ خود است و ذات آن به ذات مُقوِّم آن وابسته است، به‌طوری که با قطع‌نظر از وجود مُقوِّم و جاعلِ آن، یک نه چیز (لاشیء) محض است؛ پس ناگزیر ذاتاً نیازمند است، زیرا ذاتی است که هویتش متعلق به چیزی است که مأخوذ در هویّت آن است و هویت این ــ به علّت بی‌نیازی آن از این و نیاز این بدان ــ مأخوذ در آن چیز نیست، پس حادث ذاتی وجودی است بعد از وجودی، به این نحو از بَعدیّت، هرچند در زمان یا دهر با هم بوده باشند» (همان، ۲۷۱/۳). بدین سان می‌توان نتیجه گرفت، که هر حادث ذاتی، ناگزیر نیازمند به مُحدِث است، و چون کُلّ جهان هستی حادث ذاتی است، پس باید آن را پدید آمده‌ای، از راه ابداع، از سوی آفریدگار دانست. از سوی دیگر اشاره به این نکته لازم است که ملاصدرا میان واژهٔ ایجاد، صُنع و ابداع فرق مشخصی نمی‌نهد، بلکه شاید بتوان گفت که در هستی شناسی ویژهٔ وی ایجاد به معنای دقیق «هستی بخشی» مهم‌ترین نقش را دارد. وی در برابر مفهوم ابداع، مفهوم «تکوین» را می‌نهد و هر

دو را به مفهوم «تأثیر» پیوند می‌دهد. او این نکته را به روشنی بدین‌گونه بیان می‌کند: «هستیِ چیزها و صدورِ آنها از تدبیرِ نخستین بر دو گونه است: ابداع، که همانا صدور هستی از واجبِ حق باشد، بدون مشارکتِ جهتِ قابلیّت، و تکوین، که آن متوقف بر صلاحیّتِ پذیرنده است، و در عنایت، از وجودِ این هر دو گزیری نیست» (*الشواهد الرّبوبیه*، ۱۷۹). ملاصدرا همین نکته را با توضیح بیش‌تری در «رسالة فی الحدوث» بیان می‌کند. وی در آنجا نخست جملاتی را از *اثولوجیای* منسوب به ارسطو که آن را «معرفةُ الربوبیّة» می‌نامد بدین گونه نقل می‌کند: «چون هیولیٰ صورت را از نَفس پذیرفت، طبیعت پدید آمد، سپس طبیعت را صورت بخشید و آن را ناگزیر از پذیرفتن هستی کرد، و طبیعت به سبب آنچه از نیروی نفسانی و علّتهای عالیه در آن نهاده شده بود، پذیرای هستی گردید. سپس کار عقل در حد طبیعت و مبدأ پیدایش، باز ایستاد» (*رسائل*، ۹۴؛ قس: ارسطو، «اثولوجیا»، المیمر السابع، ۸۶ـ۸۷)؛ آنگاه در توضیح آن می‌افزاید که «گفتهٔ او که: سپس کار عقل در حد طبیعت باز ایستاد، اشاره به دو گونه تأثیر است که عبارتند از ابداع و تکوین. پس آشکار شد که سلسلهٔ ابداع به طبیعت پایان یافته است و سلسلهٔ تکوین ــ به سبب حقیقت ثبات و تجدد که در وجود طبیعت هست ــ از آن آغاز شد. زیرا بارها ثابت شد که تجدّد در طبیعت عین استمرار و صفت ذاتی و اضطراریِ آن است، و از این‌رو طبیعت همواره در تَغَیُّر و استحالهٔ ذاتی است، پس تجدّد برای آن ذاتی، و برای غیر آن، و به واسطهٔ آن، عَرَضی است. بدین‌سان ثابت می‌شود که طبیعت پایان ابداع و آغاز هستی است. و این دو حیثیت، موجب ترکیبی در ذات آن به حسب خارج و واقعیّت نمی‌شود، بنابر آنچه بارها گفته شد که ثبات آن، ثبات تجدّد و انقضاء است، بر قیاس فعلیّت قوّه در هیولی، و یکی شدن کثرت در عدد» (*رسائل*، ۹۴، ۹۵).

در این جملات، فشردهٔ هستی شناسی ملاصدرا را می‌توان یافت. نزد وی همهٔ مفاهیم دالّ بر «تأثیر» معطوف به «خود هستی» اند، و همهٔ «هستیها» به یک اصل یگانه و سرچشمهٔ آغازین بازمی‌گردند و همه در برابر او عین ناتوانی و نیازمندیند. بنابراین، مفهوم ابداع نزد ملاصدرا یعنی «هستی بخشی»، زیرا نزد وی اصالت با «هستی» است نه با «چیستی»، و این نکته‌ای است که وی در سراسر نوشته‌هایش هرگز از تکرار آن و تأکید بر آن دریغ نمی‌ورزد. در میان نمونه‌های فراوان آن، ما به نقل گفته‌هایی بسنده می‌کنیم که با مفهوم «ابداع» پیوند دارد. ملاصدرا می‌گوید: «علیّت و معلولیّت نزد ما جز به نفسِ وجود نیست... ماهیت در هستی تأصُّلی ندارد... و جاعل تام بنابر هستی خویش، جاعل است، و مجعول، همانا هستی شیء است، نه صفتی از صفات آن، وگرنه در ذات خود از جاعل بی‌نیاز می‌بود. جعل، ابداع هویّت شیء و ذات آن است که نحوهٔ وجودِ ویژهٔ اوست... و نیز ثابت شد که ذاتِ علتِ جاعل، عینِ وجودِ اوست، و ذات معلول نیز، عین وجودِ اوست، زیرا ماهیّات اموری اعتباری و منتزع از نحوه‌های هستیها به حسب عقلند. پس آشکار می‌شود که آنچه معلول نامیده می‌شود، درحقیقت هویّتی متباین با هویّت علتی که آن را افاضه کرده، نیست و عقل را نسزد که به چیزی با هویّتی جداگانه از هویت موجِد آن، اشاره کند، چنانکه گویی دو هویت مستقل در اشارهٔ عقلی یافت شود، که یکی مُفیض و دیگری مُفاض باشد... بنابراین معلولِ به جعلِ بسیطِ وجودی حقیقتی ندارد جز اینکه به نفس خود مضاف به علّت خویش است و جدا از علّت، و بدون تعلق بدان، یا لاحق و تابع آن بودن و مانند اینها، معنایی ندارد... پس آشکار شد که همهٔ موجودات را اصلی یگانه است که ذات آن به ذات خود فَیّاض به موجودات و به حقیقتِ خود تحقق بخشندهٔ حقایق است» (*الشواهد الربوبیة*، ۴۹، ۵۰). ملاصدرا در کتاب *المشاعر* خود نیز همین مطالب را، با تعابیری دیگر، و با به میان آوردن حدوث زمانی بیان می‌کند. وی می‌گوید: «جهان با هرچه در آن است، حادث زمانی است، چون هر آنچه در آن یافت می‌شود وجودش مسبوق به عدم زمانی است، یعنی هیچ هویّتی از هویات شخصی یافت نمی‌شود، مگر اینکه از نظر زمان عدمش بر وجودش مقدم است و وجودش بر عَدَمش. خلاصه هیچ چیزی از اجسام و جسمانیات مادی، چه فلکی باشد چه عنصری، نفس باشد یا بدن، یافت نمی‌شود، جز اینکه هویّت آن متجدّد و وجود و شخصیّت آن غیرثابت است... و مبدأ این برهان که بدان اشاره شد، گاه از جهت تجدد طبیعت است و طبیعت صورتی است جوهری و ساری در جسم، و مبدأ قریب برای حرکت ذاتی جسم و سکون آن و منشأ آثار آن؛ و جسمی وجود ندارد، مگر اینکه ذاتش مُتَقَوَّم از این جوهر صوری ساری در همهٔ اجزای آن باشد، و جسم همواره در تحوّل، سیلان، تجدد، گذرایی و زوال و انهدام است، بقایی ندارد و سببی هم برای حدوث و تجدد آن یافت نمی‌شود، زیرا امر ذاتی، مُعَلَّل به علّتی غیر از علّتِ ذات نیست، و جاعل چون آن را جعل کرد، ذاتِ متجدّد آن را جعل کرد، اما تجدد آن به جعل جاعل و صُنع فاعل نیست، و از این راه حادث به قدیم می‌پیوندد، زیرا وجود آن عیناً همین وجود تدریجی است، و بقاء آن عین حدوثش و ثباتش عین تغیُّر آن است. صانع به وصف ثبات و بقاء خود، این موجود را با ذات و هویتی متجدد، ابداع کرد» (صص ۶۴، ۶۵، پاره‌های ۱۳۷، ۱۳۸؛ قس: همان، ۷، پارهٔ ۱۴۹).

نگاهی به «ابداع» در عرفان: اندیشمندان صوفی و عارف در نوشته‌های خود، واژهٔ ابداع را کمتر به کار می‌برند. هستی شناسی و جهان‌شناسی در عرفان نظری اسلامی، در چهره‌ای آشکار می‌شود که هرچند با اصطلاحات و تعابیر فلسفی سنتی مشایی و اشراقی درهم آمیخته است، ویژگی شهود باطنی، تأویلی و ذوقی خود را همواره نمایان می‌سازد. در عرفان نظری ما بیش‌تر به واژه‌های فیض و مشتقات آن و نیز صدور، ایجاد، خلق، تأثیر برمی‌خوریم. در میان انبوهی از نوشته‌های گوناگون در زمینهٔ عرفان نظری که در آنها مسألهٔ پیدایش موجودات، یا آفرینش، یا نحوهٔ صدور آنها از مبدأ هستی یا وجود مطلق، بررسی شده است، ما در اینجا تنها به نگاهی گذرا بر نوشته‌های درخشان‌ترین نمایندهٔ عرفان نظری اسلامی بسنده می‌کنیم.

ابن عربی (د ۶۳۸ ق/ ۱۲۴۰ م) را می‌توان بی‌شک بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز عرفان اسلامی به شمار آورد چنانکه همهٔ نویسندگان بعدی، اعّم از عارفان یا فیلسوفان یا حکمای متألّه در سرزمینهای اسلامی، از سرچشمهٔ اندیشه‌ها و نظریات وی سیراب شده‌اند، و هستی‌شناسی و جهان‌شناسی خود از دیدگاه عرفان نظری را مدیون نوشته‌های او بوده‌اند. نخستین آبشخور هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی، پیش و بیش از همه وحی قرآنی و سپس احادیث نبوی است، هرچند بی‌شمار انگیزه‌ها، عناصر و اندیشه‌های گوناگون دیگر، به ویژه نظریات اصیل یا منحول فیلسوفان یونان، غنوصیان (گنوستیکها) و جهان‌بینی «هِرمِسی»، بی‌واسطه یا با واسطه، در شکل بخشیدن به آن تأثیر داشته‌اند. ابن عربی نیز مانند دیگر نویسندگان در زمینهٔ عرفان نظری، واژهٔ ابداع را کمتر به کار می‌برد، اما با وجود این می‌توان گفت، که جابه‌جا در نوشته‌هایش بیش از پیشینیان و آیندگان خود به بررسی مسألهٔ ابداع می‌پردازد و آن را از دیدگاه ویژهٔ عرفانی خود توضیح می‌دهد. هستی‌شناسی ابن عربی بر شالودهٔ نظریهٔ شناخت و روش شناسی عرفانی وی استوار شده است که آشنایی با آنها برای شناخت جهان‌بینی ویژهٔ او، و نیز پرهیز از کج فهمیها یا بدفهمیها و استنباطهای نادرست از اندیشه‌های او اجتناب ناپذیر است.

ابن عربی دربارهٔ «دانش عرفانی» می‌گوید: «مدار دانش ویژهٔ اهل الله، بر هفت مسأله است که هر که آنها را بداند چیزی از علم حقایق برایش دشوار نخواهد بود و اینها عبارتند از: ۱. شناخت نامهای خدا؛ ۲. شناخت تجلیّات؛ ۳. شناخت خطاب حق به بندگانش به زبان شرع؛ ۴. شناخت کمال هستی و نقص آن؛ ۵. شناخت انسان از جهت حقایق وی؛ ۶. شناخت کشف خیالی؛ ۷. شناخت دردها و داروها» (*فتوحات*، ۳۴/۱). نخستین اشارهٔ وی به آفرینش از هیچ در همانجاست که می‌گوید: «لوح و قلم اعلی را اختراع کرد... همهٔ جهان را بدون الگوی پیشین ابداع کرد، و آفریدگان را آفرید و بدانچه آفرید، آفرینش داد» (همان، ۳۶/۱) و «و هرچه جز اوست فائض از وجود اوست». آنگاه مسألهٔ آفرینش را با آموزش قرآنی پیوند می‌دهد و می‌گوید: «دلیل عقلی دلالت می‌کند که ایجاد به قدرت تعلّق دارد، و خداوند دربارهٔ خود گفت که وجود، پی‌آمد امر الهی است: گفتهٔ ما به چیزی که آن را اراده می‌کنیم آن است که به آن می‌گوییم: کُنْ فَیَکون: باش پس می‌باشد... ما می‌گوییم که فرمانبری پی‌آمدِ «فیکونِ» اوست و آنچه به آن امر شده، وجود است، و اراده به تخصیصِ یکی از دو ممکن که وجود باشد، تعلق گرفته، و قدرت به ممکن متعلق شده، و ایجاد در آن تأثیر نهاده است، که همانا حالتی معقول میان نیستی و هستی است؛ پس خطابِ امر بدین عین ویژه تعلق یافت که «باشد»، پس فرمان بُرد و به وجود آمد؛ پس اگر برای ممکن عینی و برای آن عین، وصفِ وجود نبود تا امر به وجود متوجه آن عین گردد، وجود روی نمی‌داد» (همان، ۴۶/۱). ابن عربی در نوشتهٔ دیگری به مسألهٔ آغاز جهان هستی که آفریدهٔ خداوند است، می‌پردازد و می‌گوید: «بدان که خداوند بود و چیزی با او نبود، این نصِّ خبرِ نبوی است، و علمای شریعت بر آن افزودند که: اکنون نیز وی همچنان است که بود. این افزودگی در سخن رسول خدا مُدْرَج بوده است و هرکسی آن را نمی‌شناسد. در علم وی بوده است که وجود عرفانی به ظهور آثار اسماء الهی و نِسَب و اضافات، کامل شود... عقل و حقیقت، هستی را به آنچه دارای آغازی است و آنچه آغازی ندارد و کمال وجود است، تقسیم می‌کنند؛ اگر آنچه آغازی ندارد موجود باشد آن، خداوند است، و اگر آنچه نبوده است و سپس هست شده و اَوَّلیّت حادث را پذیرفته است، موجود نباشد، هستی بی‌وجود آن کمال نمی‌یابد، بدین سبب بود که خداوند در پاسخ به یکی از پیامبرانش که پرسیده بود: چرا آفریدگان را آفریدی؟ گفت: من گنجی نهفته و نشناخته بودم، دوست داشتم که شناخته شوم پس آفریدگان را آفریدم و به ایشان شناسانده شدم و مرا شناختند... بنابراین آفریدگان را آفرید و به ایشان شناسانده شد و آنان به اندازهٔ استعدادشان وی را شناختند، و علم مُحدَث پدید آمد، و مراتب علم به خداوند در وجود، کامل گردید، نه اینکه خداوند به علم بندگان کامل شود» (*عُقْلَةُ المُسْتَوفِز*، ۴۷، ۴۸).

بدین‌سان، ابن عربی، تا اینجا، انگیزهٔ پیدایش یا آفرینش جهان هستی را تصویر می‌کند. اما اکنون این پرسشها به میان می‌آید که آفرینش آغازین چگونه انجام گرفت و جهان هستی از چه پدید آمد؟ نخستین آفریده چه بود؟ چرا موجودات آفریده شدند، و به دیگر سخن هدف از آفرینش جهان و واپسین آفریده، یعنی انسان، چه بوده است؟ ابن عربی در برابر این پرسشها نظریات توجه‌انگیزی مطرح کرد که پس از وی، در هستی‌شناسی عرفانی اسلامی، رواج فراوان یافت. وی می‌گوید: «کوتاه سخن، آغاز آفرینش «هَباء» (ابر نازک) است و نخستین موجود در آن حقیقت محمدی رحمانی است که مکانی آن را دربر نمی‌گیرد، زیرا جایی ندارد. از چه به وجود آمد؟ از حقیقت معلومی که به هستی و نیستی متصف نمی‌شود. در چه چیزی به وجود آمد؟ در ابر نازک (هَباء). طبق چه الگویی به وجود آمد؟ طِبق صورت معلومی در نفس حق. چرا به وجود آمد؟ برای آشکار ساختن حقایق الهی. هدف آن چیست؟ رهایی از آمیزش [با هیولیٰ یا مادّه] تا هر جهانی بهرهٔ خود را از منشأ خود بدون آمیزش بشناسد. پس غایت آن اظهار حقایق خود و شناخت افلاک بزرگ جهان ــ که در اصطلاح این گروه، یعنی هرآنچه غیر از انسان است ــ و نیز شناخت جهان کوچک، یعنی انسان ــ که روح جهان و علّت و سبب آن است ــ و افلاک او (انسان) ــ که مقامات و حرکات و تفصیل طبقات اوست ــ ... . پس انسان که از جهت جسم، جهان کوچک و از جهت «حدوث» نیز حقیر است، از آن رو که خلیفهٔ خداوند در جهان است تألّه او را رواست و جهان مسخر و مألوه اوست. همان‌گونه که انسان، مألوه خداوند است» (فتوحات، ۱۱۸/۱). ابن عربی آنگاه می‌گوید: «خداوند سبحانه تعالی، با نور خود بر آن ابر نازک (هَباء) تجلّی کرد که متفکّران آن را هیولای کُلّ می‌نامند، و همهٔ جهان بالقوّه در آن است» (همان، ۱۱۹/۱).

ما کاربرد واژهٔ ابداع و مفهوم متداول آن را نزد ابن عربی در جایی می‌یابیم که وی آفریدگار را در یک سوی و آفریدگان را، در سوی دیگر می‌نهد، و «جَمیع ماسوی الحَقّ» را به دو نوع تقسیم می‌کند: یکی آنچه به ذات خویش ادراک می‌شود، و آن موجود محسوس به هم انباشته (کثیف) است و دیگری آنچه به فعلش شناخته می‌شود، و آن معقولِ لطیف است، و از رهگذر این منزلت، یعنی تنزّه از اینکه به ذاتش شناخته شود، از محسوس جدا می‌گردد. اینها اوصاف آفریدگان است، اما حق تعالی، نه مانند محسوس، به ذاتش شناخته می‌شود، و نه مانند لطیف یا معقول، به فعلش، زیرا به سبب اینکه هیچ‌گونه مناسبتی میان او و آفریدگانش یافت نمی‌شود، ذاتش برای ما شناختنی نیست. آنگاه ابن عربی می‌افزاید: «فعل حق تعالی ابداع چیزی نه از چیزی است» (همان، ۹۳/۱). وی در اینجا موجودات را برابر با «مفعولات» قرار می‌دهد و مفعول را به چهار گونه تقسیم می‌کند: «مفعول تکوینی» مانند سپهر وستارگان؛ «مفعول طبیعی» مانند موالید (معادن، گیاهان و جانوران)؛ «مفعول انبعاثی» که همان «نَفْسْ کُلّیه» است و منبعث از «عقل» است و سرانجام «مفعول ابداعی» که دربارهٔ آن می‌گوید: «همچنین است مفعول ابداعی که نزد ما همان حقیقت محمدی است و نزد دیگران عقل نخستین است، و آن قلم اعلی است که خداوند تعالی آن را از «نه چیز» ابداع کرده است و از ادراک فاعل خود از هر مفعول دیگری که نامبرده شد، ناتوان‌تر و محروم‌تر است، چه میان هر مفعول و فاعل آن، از آنچه پیش از این گفته شد، گونه‌ای مناسبت و هم شکلی وجود دارد... . اما میان مُبدَع نخستین و حق تعالی هیچ مناسبتی یافت نمی‌شود، و این مُبدَع از شناخت فاعل خود از دیگر مفعولهای اسباب- ناتوان‌تر است... این نکته را دریاب که درباب توحید و ناتوانی تعلّق علم مُحدَث به خداوند، سخت سودمند است» (همان، ۹۴،۹۳/۱).

مآخذ: ابن بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، قم، منشورات جماعة المدرسین؛ ابن رشد، محمدبن احمد، *تفسیر مابعد الطبیعة*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ همو، *تهافت التهافت*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۰ م؛ همو، «الکشف عن مناهج الادلة»، *فلسفهٔ ابن رشد*، بیروت، دارالعلم للجمیع؛ ابن سینا، *الاشارات والتنبیهات*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ همو، *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ همو، «شرح براثولوجیا»، *ارسطو عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸ م؛ همو، *الشفا*، به کوشش جرج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *المبدأ والمعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، *النجاة*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ ابن عربی، محیی الدین، *عقلة المستوفز*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۹۱۶ م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱ م؛ ارسطو، «اثولوجیا»، *افلوطین عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۷ م؛ همو، *السماء والآثار العلویة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ همو، متافیزیک (مابعد الطبیعه)، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۹۲۹ م؛ بابا افضل کاشانی، محمد، *مصنفات*، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر «کتاب الایضاح» (نک: پروکلوس در همین مآخذ)؛ جابربن حیان، *مختار رسائل*، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۵ م؛ پروکلوس (برقلس)، «کتاب الایضاح فی الخیر المحض»، *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ حسین بن علی، «رسالة المبدأ والمعاد»، سه *رسالهٔ اسماعیلی*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، دارصادر؛ سجستانی، ابویعقوب، «کتاب الینابیع»، سه *رسالهٔ اسماعیلی*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ همو، *کشف المحجوب*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ سهروردی، شهاب‌الدین، «اعتقاد الحکماء»، «تلویحات»، «حکمة الاشراق»، «مشارع و مطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴ م؛ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الاسفار الاربعة*، تهران، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ همو، *رسائل*، تهران، ۱۳۰۲ ق / ۱۸۸۵ م؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ ش؛ همو، *المشاعر*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ فارابی، ابونصر، *الدعاوی القلبیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *رسائل فلسفی*، به کوشش فریدریش دیتریسی، لیدن، ۱۸۹۰ م؛ همو، «عیون مسائل»، *رسائل فلسفی*؛ کرمانی، احمد حمیدالدین، *راحة العقل*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ کندی، یعقوب بن اسحاق، *رسائل الکندی الفلسفیة*، به کوشش عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ میرداماد، محمدبن محمد، *جذوات*، به کوشش علی محلاتی حائری، تهران، بهنام؛ همو، *القبسات*، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ناصرخسرو، *جامع الحکمتین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ همو، *خوان الاخوان*، به کوشش ع. قویم، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نصیرالدین طوسی، «شرح الاشارات»، *الاشارات والتنبیهات*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۸؛ نیز:

Aristotle, The *Physics*; id, *The Metaphysics*; id, *Topica*; Corbin, Henry, «Tradution française et commentaires» á *Trilogie Ismaellenne*, Paris, 1961/Tehran, 1340 (*سه رسالهٔ اسماعیلی*); Plōtinos, *Enneades*.

شرف الدین خراسانی (شرف)

اَبْدال، تخلص دو شاعر پارسی‌گوی در سده‌های ۹ و ۱۰ق / ۱۵ و ۱۶م. از آنان تاکنون دیوانی به دست نیامده است، اما اشعارشان به طور پراکنده در تذکره‌ها ثبت است.

۱. **ابدال بلخی**: اصل او از بلخ بود. در روزگار سلطان یعقوب ترکمان (آق‌قویونلو) در آذربایجان به خدمت او رسید. پس از مرگ سلطان یعقوب (۸۹۶ق / ۱۴۹۰م) به اصفهان رفت و به خدمت شاه اسماعیل اول درآمد (آذر بیگدلی، ۳۰۶). از سال مرگ ابدال بلخی اطلاع درستی در دست نیست، اما چنین به نظر می‌رسد که وی در ۹۳۰ق / ۱۵۲۳م در گذشته باشد. ایمان (ص ۴۹) و صبا (ص ۴۹) از روی اشتباه این سال را زمان مرگ ابدال اصفهانی پنداشته‌اند. صبا (صص ۱۲، ۴۹) زندگینامهٔ ابدال اصفهانی و بلخی را با هم خلط کرده است. به گفتهٔ آذر بیگدلی (همانجا) اشعار او از هزل و طنز خالی نبوده است.

۲. **ابدال اصفهانی**: اصل وی از اصفهان بود و در این شهر به عطاری اشتغال داشت. وی از همنشینان سام میرزا صفوی (۹۲۳ - ۹۷۵ق / ۱۵۱۷ - ۱۵۶۷م) به شمار می‌رفت و سام میرزا پاره‌ای از احوالات وی را از قول خود او در *تحفهٔ سامی* نقل کرده است. ابدال به سبب دلباختگی و تحول روحی کسب و کار را برهم زد و روشی قلندرانه در پیش گرفت. ۳ سال در اصفهان و ۵ سال در تبریز بدین روش به سر برد، ولی سرانجام توبه کرد و تا پایان عمر به عبادت مشغول شد (سام میرزا، ۲۱۲ - ۲۱۴؛ آذر بیگدلی، ۱۷۳). سام میرزا اشعاری از او، از جمله دو بیت از چکامه‌ای که وی در جواب قصیده‌ای از کاتبی در مدح علی‌بن ابی‌طالب (ع) سروده، نقل کرده

است که نمودار شیوهٔ دلنشین و طبع روان او در شاعری است (ص ۲۱۶).

سام میرزا و آذر بیگدلی به زمان مرگ ابدال اشاره‌ای ندارند، اما برخی از تذکره‌نویسان مرگ وی را در قندهار و در حملهٔ سام میرزا به این شهر می‌دانند (اوحدی، به نقل از مترجم *مجالس‌النفائس*، ۱۱۳؛ صبا، ۴۹؛ لکهنوی، ۱۹). از آنجا که این واقعه در ۹۴۲ق / ۱۵۳۵م روی داده است (علامی، ۱۳۵/۱)، مرگ ابدال می‌بایست در این سال بوده باشد. صبا (همانجا) و ایمان (ص ۴۹) واقعهٔ مذکور را در ۹۳۰ق ثبت کرده‌اند، اما سخن ایشان با توجه به گفتهٔ ابوالفضل علامی (همانجا) و نیز با توجه به اینکه در این تاریخ سام میرزا فقط ۷ سال داشته، مردود است. لکهنوی (همانجا) مزار ابدال را در قندهار می‌داند.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکدهٔ آذر*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اوحدی بلیانی، محمدبن معین‌الدین، *عرفات‌العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۳۸۸۷؛ ایمان، رحم علیخان، *منتخب‌اللطایف*، به کوشش محمد رضا جلالی نائینی و امیر حسین عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سام میرزا، *تحفهٔ سامی*، به کوشش همایونفرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ صبا، محمدبن محمد، *روز روشن*، به کوشش رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ علامی، ابوالفضل، *اکبرنامه*، به کوشش آغا احمد علی و مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷م؛ لکهنوی، آفتاب رای، *ریاض‌العارفین*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، پاکستان، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۷م.

علی بهرامیان

اَبْدال، جمع بَدَل یا بِدْل به معنای جانشین و نیز به معنای کریم و شریف. این اسم بر جمعی از بندگان خاص خدا اطلاق می‌شود که در میان اولیا دارای مرتبتی مخصوص بوده‌اند. تعداد ابدال ثابت و معین است و هرگاه عمر یکی از آنان به پایان رسد، فرد دیگری از طبقهٔ فروترِ اولیا جایگزین او می‌گردد. دربارهٔ وجه تسمیهٔ این گروه به ابدال اختلاف است. به موجب برخی از روایات شیعه، اینان از آن رو که جانشینان انبیا شمردهٔ می‌شوند، ابدال نامیده شده‌اند (قمی، ۶۴/۱). بعضی گفته‌اند که چون تعداد ابدال ثابت است و به محض درگذشتِ یکی از آنان، فرد دیگری جانشین او می‌گردد، چنین نامیده شده‌اند (آملی، ۲۷۶؛ ابن اثیر، ۱۰۷/۱). گاه نیز گفته شده است که چون آنان می‌توانند به هنگام ضرورت صورتی مثالی و یا شخصی روحانی را به عنوان بدل به جای بگذارند و جایگاه خود را ترک کنند، ابدال خوانده شده‌اند (آملی، ۲۷۶؛ ابن عربی، ۷/۲). ابن عربی تبدیل صفات مذمومه به صفات محموده را که از خصوصیات ابدال است به عنوان یکی از وجوه تسمیهٔ آنان ذکر می‌کند (۱۶۰/۱). اصطلاح ابدال عمدتاً در میان عرفا و صوفیه کاربرد داشته است، اما همواره مستند به روایاتی بوده که در این زمینه نقل شده است. ابن خلدون بر این اعتقاد است که پیدایش اعتقاد به قطب و ابدال در میان صوفیه، از اعتقاد شیعیان به امام و نقیبان نشأت یافته است (۶۳۱/۱). در میان صوفیانِ قلمرو امپراتوری عثمانی لفظ ابدال و بُدَلاء (جمع بدیل) به درویشان نیز اطلاق شده و به دنبال انحطاط طریقتهای صوفیانه در آن سرزمین، این دو کلمه در زبان ترکی به صورت مفرد و به معنای ابله و ساده‌لوح به کار رفته است (*دانشنامه*).

ابدال در روایات: در روایات و ادعیهٔ شیعه این کلمه گاه بر اوصیاء پیامبر اسلام (ص) که خداوند آنان را بدل و جانشین انبیا قرار داده، اطلاق شده است (قمی، ۶۴/۱)، و گاه مراد از آن اصحاب خاص ائمه (ع) بوده است (همانجا). اهل سنت نیز روایاتی نقل کرده‌اند که در آنها ویژگیهایی برای ابدال به دست داده‌اند. از علی (ع) نقل کرده‌اند که گفت: ابدال، که شمارهٔ آنان ۴۰ نفر است، در شام هستند، هر گاه یکی از آنان وفات کند، خداوند یک تن دیگر را جایگزین او می‌کند. خداوند به برکت وجود آنان باران بر زمین می‌باراند و به سبب آنان مسلمانان بر دشمنان پیروز می‌گردند و عذاب الهی از اهل شام برداشته می‌شود (ابن عساکر، ۶۰/۱؛ ابن اثیر، ۱۰۷؛ ابن حنبل، ۱۱۲). همچنین از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که گفت: ابدالِ امّتِ من ۴۰ نفرند: ۲۲ نفر در شام و ۱۸ نفر دیگر در عراقند. هرگاه یکی از ابدال وفات کند، خداوند دیگری را جانشین او می‌سازد، و آنگاه که فرمان الهی برسد همه رحلت خواهند کرد و با رفتن آنان قیامت برپا خواهد شد (ابن عساکر، ۶۰/۱). به موجب روایت دیگری ابدال این امّت ۳۰ نفر از قبیل ابراهیم خلیل‌الله اند (همو، ۶۰/۱-۶۱). بر حسب روایت دیگری، در میان خلقْ ۳۰۰ نفر هستند که قلبشان همچون قلب آدم (ع)، و ۴۰ نفر قلبشان مانند قلب موسی (ع) و ۷ نفر قلبشان مانند قلب ابراهیم (ع)، و ۵ نفر قلبشان به سان قلب جبرئیل، و ۳ نفر قلبشان مانند قلب میکائیل و یک نفر که قلبش همچون قلب اسرافیل است (همو، ۶۳/۱). تاج‌الدین خوارزمی روایت مربوط به ابدال را به این صورت از پیغمبر نقل می‌کند که گفت: در امت من همیشه ۴۰ کس بر خُلق ابراهیم (ع) باشند و اینان بُدَلا هستند، و ۷ کس بر خلق موسی (ع) باشند و ایشان اوتادند، و ۳ کس بر خلق عیسی (ع) باشند و ایشان خلفایند، و یک کس بر خلق من باشد و او قطب است (ص ۳۳). سیّد محمد گیسو دراز در مکتوب پانزدهم از مکتوبات موسوم به «بحرالمعانی» روایتی را نقل می‌کند که به موجب آن لفظ ابدال به جمیع اولیایی که در طبقات ششگانه قرار دارند، اطلاق شده است و ترتیب و تعداد و خصوصیات آنان بدین قرار است: ۱. یک نفر که قلب او مانند قلب اسرافیل است؛ ۲. سه نفر که قلبهایشان مثل قلب میکائیل است؛ ۳. شش نفر که قلبهایشان مثل قلب جبرئیل است؛ ۴. هفت نفر که قلبهایشان مثل قلب ابراهیم (ع) است؛ ۵. چهل نفر که قلبهایشان مثل قلب موسی (ع) است؛ ۶. سیصد نفر که قلبهایشان همچون قلب آدم (ع) است. هرگاه یکی از ابدال طبقهٔ بالاتر وفات کند، یکی از ابدال طبقهٔ فروتر جایگزین او می‌گردد، و اگر از ۳۰۰ ابدال یک نفر درگذرد، یکی از مسلمانان جانشین او می‌شود، و خداوند به وسیلهٔ این ابدال بلا را از این امت دفع می‌کند (نیز نک: هروی، ۱۴-۱۵). برحسب روایتی از طریق اهل سنّت، وصول به مرتبهٔ ابدال نه بر اثر کثرت نماز و روزه، بلکه به واسطهٔ غنای نفس و سلامت صدر و خیرخواهی برای مسلمانان

است (ابن عساکر، ۶۰/۱). به موجب روایت دیگری، ویژگی اخلاق ابدال آن است که کسانی را که به ایشان ظلم کرده‌اند عفو، و به کسانی که به آنان بدی کرده‌اند احسان، و در آنچه خداوند به آنان عطا کرده است، با دیگران مواسات می‌کنند.

ابدال در آثار عرفانی: دربارهٔ صفات و تعداد و مرتبهٔ ابدال در آثار عرفانی اختلاف نظر وجود دارد. حتی دربارهٔ اینکه واژهٔ ابدال به کدام طبقه از اولیا اطلاق می‌شود، مؤلفان اختلاف کرده‌اند. در میان آثار نخستین صوفیان، موضوع ابدال و ویژگیهای آنان، در کتابهایی چون *قوت القلوب* ابوطالب مکّی (۷۸/۲) و *طبقات الصّوفیّهٔ* خواجه عبدالله انصاری (صص ۴۱۵، ۵۱۳، ۶۱۱) و *کشف المحجوب* هجویری (ص ۲۶۹) مطرح شده است، اما بیش از هر کس محیی‌الدین ابن‌عربی دربارهٔ ابدال و خصوصیّات آنان سخن گفته است و شارحان آثار او با اندک اختلافی به شرح و بسط سخنان او پرداخته‌اند. این مبحث در ۲ بخش «صفات و خصوصیات» و «مرتبه و تعداد» ابدال قابل بررسی است:

الف ـ صفات و خصوصیات ابدال: صفات و خصوصیاتی که در آثار اولیهٔ عرفانی برای ابدال به چشم می‌خورد، با آنچه دراین باره در آثار ابن عربی و پیروان او آمده است، تفاوت عمده دارد. ابوطالب مکّی (۷۸/۲) پس از ذکر روایتی از طریق اهل بیت (ع) دربارهٔ اهمیت صبر و رضا، یادآور می‌شود که رضا از حق و رحمت نسبت به خلق و سلامت قلب و ناصح مسلمین بودن و سخاوت نفس، مقام ابدال در میان صدّیقین است. خواجه عبدالله انصاری (صص ۴۱۵، ۵۱۳، ۶۱۱)، کرامات را خاص ابدال و زهّاد می‌داند، زیرا اظهار کرامات می‌تواند موجب مکر و غرور شود و این ابدال هستند که از مکر و غرور آن ایمنند. وی همچنین احتراز از کشتن جانوران را از خصوصیات ابدال به شمار می‌آورد. هجویری پس از ذکر طبقات اولیا که ابدال از آن جمله‌اند، یادآور می‌شود که خصوصیت آنان این است که یکدیگر را می‌شناسند و در امور محتاج به اذن یکدیگرند (ص ۲۶۹). ابن عربی می‌نویسد: هر یک از ابدال منسوب به یکی از انبیاست که فیوضات معنوی را از قلب آن پیامبر دریافت می‌کند. خداوند اقلیمهای هفتگانه را به وسیلهٔ آنان حفظ می‌کند و نظر و توجه روحانیان هفت آسمان نیز به سوی آنان است. آنان به اسرار و امور مربوط به حرکات و نزول کواکب سیّاره در منازل تقدیر شده آگاه و دانا هستند. نام هر یک از آنان یکی از اسماء الهی است. در مقابل هر یک از اسماء الهی، یک نفر از ابدال قرار دارد که به وسیلهٔ اسماءِ مزبور حق تعالی به سوی آنان نظر می‌کند (۷/۲، ۹). همو به نقل از عبدالمجید بن سلمه که توفیق زیارت یکی از ابدال موسوم به معاذبن اشرس را یافته است، یادآور می‌شود که ابدال به سبب رعایت صَمْت و سَهَر و جوع و عزلت به این مقام رسیده‌اند. ابن عربی از دستهٔ دیگری از ابدال به نام رجبیّون نیز سخن می‌گوید (۷/۲) و شاه نعمت‌الله ولی نیز به نقل از او، احوال آنان را چنین وصف می‌کند: ایشان هر سال از آغاز رجب تا پایان آن ماه در حال حضور به سر می‌برند. روز اول ماه رجب حال ایشان قائم به عظمت الهی است چنانکه گویی طبقات آسمانها را بر سر ایشان نهاده‌اند و تا صبح صادق روز دوم حال ایشان بر این منوال است. روز دوم تخفیفی حاصل می‌شود و روز سوم چون آفتاب طلوع کند بر مغیّبات آگاه و به تشریف مکشوفات و تجلّیات مشرّف می‌گردند (صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱). عزیزالدّین نسفی در وصف اولیاء خدا، که تعداد آنان معیّن است و ابدال نیز خوانده می‌شوند، چنین می‌گوید که ایشان دانا و مقرّب و صاحب کرامت و صاحب همت و صاحب قدرت و مستجاب الدّعوه‌اند. کرامت و قدر ایشان چنان است که خاک و آب و هوا و آتش و صحرا و کوه مانع نظر ایشان نمی‌شود (ص ۳۱۸). سید حیدر آملی نیز همان وصفی را از ابدال به دست می‌دهد که قبلاً ابن عربی مطرح کرده است (صص ۱۵۹ ـ ۱۶۰، ۱۶۴، ۲۶۴ ـ ۲۶۶). شاه نعمت‌الله ولی نیز اگرچه تمام اولیاء خاص را ابدال نامیده است، اما دربارهٔ خصوصیات ابدال هفتگانه و رجبیّون، قسمتی ازاوصاف مذکور در آثار ابن عربی را نقل می‌کند.

ب ـ مرتبه و تعداد ابدال: دربارهٔ تعداد و مرتبهٔ ابدال نیز اختلاف وجود دارد. ابن عربی گاه از ۷ نفر و گاه از ۴۰ نفر و گاه از ۱۲ نفر به عنوان ابدال یاد می‌کند (۵/۲ ـ ۱۶). شیخ سعدالدین حموئی‌را اعتقاد بر این بوده است که نام ولیّ جز بر امامان دوازده‌گانه که آخرین آنان حضرت مهدی (ع) است، قابل اطلاق نیست، و سایر بزرگان اهل معرفت و سلوک را باید ابدال خواند (نسفی، ۳۲۰ ـ ۳۲۲). شاه نعمت‌الله ولی گاه واژهٔ ابدال را به صورت واژه‌ای عام و قابل اطلاق بر تمام طبقات اولیا به کار می‌برد و گاه فقط طبقهٔ خاصی را به این نام می‌خواند (۱۴۹/۱ ـ ۱۵۵). صرف‌نظر از کاربرد این واژه به صورت عام و برای تمام طبقات اولیا، در موارد خاص، تقریباً در تمام آثار عرفانی تعداد ابدال را ۷ نفر یا ۴۰ نفر ذکر کرده‌اند. هجویری تعداد ابدال را ۴۰ نفر می‌داند و در سلسلهٔ مراتب اولیا آنان را در مرتبهٔ پنجم می‌نشاند. سلسلهٔ مزبور به این صورت است: قطب یاغوث (۱ نفر)، نقباء (۳ نفر)، اوتاد (۴ نفر)، ابرار (۷ نفر)، ابدال (۴۰ نفر)، اخیار (۳۰۰ نفر) (ص ۲۶۹). عبدالرّحمن جامی نیز همان بیان هجویری را دربارهٔ خصوصیات و تعداد و مرتبهٔ ابدال تکرار کرده است (صص ۲۰ ـ ۲۱). ابن عربی از ابدال هفتگانه و چهل گانه سخن رانده است، اگرچه به گفتهٔ او گاه نقباء دوازده گانه را نیز ابدال خوانده‌اند. تأکید ابن عربی بیش‌تر بر ابدال هفتگانه است و معتقد است که آنان به ترتیب بر قدم ابراهیم، موسی، هارون، ادریس، یوسف، عیسی و آدم قرار دارند و اسامی آنان عبارت است از: عبدالحیّ، عبدالعلیم، عبدالودود، عبدالقادر، عبدالشکور، عبدالسّمیع، عبدالبصیر (۷/۲). مرتبهٔ ابدال بعد از مراتب قطب و امامان و اوتاد قرار دارد، اما گاه ابدال شامل قطب، امامان و اوتاد نیز می‌باشد. نسفی لفظ ابدال را واژه‌ای عام برای تمام طبقات اولیا می‌دانسته و لذا واژهٔ اولیا را به جای ابدال به کار برده است (ص ۳۲۲). او مجموع اولیاء خدا یا ابدال را در هر زمان ۳۵۶ نفر می‌داند و آنها را به ۶ طبقه تقسیم می‌کند: ۱. سیصد تنان، ۲. چهل تنان، ۳. هفت تنان، ۴. پنج تنان، ۵. سه

تنان، ۶. قطب. سپس یادآور می‌شود که چون آخر الزّمان فرا رسد بر سیصدتنان کسی افزوده نشود تا آنکه تماماً از جهان رحلت کنند. آنگاه از چهل تنان و هفت تنان و پنج تنان و سه تنان به ترتیب کاسته شود تا کسی از آنها باقی نماند و قطب تنها شود، و چون قطب از عالم رخت بربندد، عالم برافتد (ص ۳۱۷). سید حیدر آملی در *المقدمات* ۳ نوع طبقه‌بندی از مراتب اولیا به دست داده که در هر ۳ نوع تعداد ابدال ۷ نفر است، اما مرتبهٔ آنان متفاوت است. در طبقه‌بندی اول، ابدال بعد از قطب، در مرتبهٔ دوم قرار دارند و دارای مقامی بالاتر از رجال الغیب و صلحا هستند. در طبقه‌بندی دوم، ابدال پس از قطب و غوث و افراد، در مرتبهٔ چهارم واقع شده‌اند. در طبقه‌بندی سوم، ابدال پس از قطب الاقطاب، که مقام پیغمبر اکرم (ص) و ائمهٔ هدی (ع) است، و نیز قطب یا غوث و امامان و اوتاد، در مرتبهٔ پنجم قرار دارند. آملی ضمن برشمردن طبقات مختلف اولیا این نکته را نیز یادآور می‌شود که گاه از ائمهٔ معصومین (ع) تعبیر به اقطاب و ابدال می‌شود، و ظاهراً این معنا مقتبس از روایات شیعه است. همچنین او به این نکته اشاره دارد که گاه مقصود از ابدال هفتگانه، اوتاد چهارگانه و دو امام و قطب است (ص ۲۷۶). آملی همچنین از قول شیخ سعدالدین حمویی طبقه‌بندی جدیدی را نقل می‌کند که در آن تعداد ابدال ۷ نفر بوده و بعد از قطب و «غوث و امامین» و اوتاد و اشباح در مرتبهٔ پنجم از طبقات هفتگانهٔ اولیا قرار دارند و عدد اولیا در مجموع طبقات مذکور منحصر به ۳۶۰ نفر است (ص ۲۷۷). شاه نعمت‌الله ولی نیز طبقه‌بندیهای متفاوتی از اولیا به دست می‌دهد که در آنها لفظ ابدال گاه به طور خاص و گاه به طور عام مورد استفاده واقع شده است. در طبقه‌بندی اول، ابدال هفتگانه بعد از اقطاب دوازده‌گانه در مرتبهٔ دوم و ابدال چهل‌گانه در مرتبهٔ چهارم و ۳۰۰ ابدال در مرتبهٔ ششم قرار دارند. در طبقه‌بندی دوم، پس از قطب الاقطاب، ۳ ابدال، ۵ ابدال، ۷ ابدال، ۴۰ ابدال و ۳۰۰ ابدال قرار گرفته‌اند، و سرانجام طبقه‌بندی سوم نیز مشابه طبقه‌بندی دوم است، جز آنکه میان مقام قطب‌الاقطاب و ۳ ابدال، مقام یک نفر از اولیا واقع است (۱۴۹/۱ ـ ۱۵۵).

چنین به نظر می‌رسد که تشتّت طبقه‌بندی اولیا در آثار متأخر مثل آثار آملی و شاه نعمت‌الله ولی، و تفاوت جایگاه و مرتبهٔ ابدال، بی‌ارتباط با ابهام و تشتّتی نباشد که در این زمینه در *فتوحات* ابن عربی به چشم می‌خورد. وی پس از ذکر ابدال هفتگانه از رجبیّون یا ابدال چهل گانه سخن می‌گوید و اشاره‌ای نیز به قول برخی از بزرگان دربارهٔ ابدال دوازده‌گانه دارد، سپس به ذکر ویژگیهای ۳۰۰ تن از اولیا می‌پردازد، آنگاه موضوع طبقات رجال عالم انفاس را مطرح می‌سازد، ولی روشن نمی‌کند بین طبقات رجال عالم انفاس و رجالی که قبلاً برشمرده است چه رابطه‌ای وجود دارد.

مآخذ: آملی، حیدر، *المقدمات من کتاب نصّ النصوص فی شرح فصوص الحکم*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت، دارالفکر؛ ابن خلدون، *مقدمهٔ ابن خلدون*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیّة*، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، دمشق، ۱۳۲۹ ق؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیّة*، به کوشش محمد سرور مولائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خوارزمی، تاج‌الدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *دانشنامه*؛ شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین، *رساله‌ها*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ قمی، عباس، *سفینة البحار*، نجف، ۱۳۵۲ ـ ۱۳۵۵ ق؛ مکّی، محمدبن علی، *قوت القلوب*، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و. آ. ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶ م؛ هروی، نظام‌الدین احمد، *انواریه*، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۵۸ ش.

حسین لاشیء

آبْدال، شاعر متصوّف تُرک، متخلّص به ابدال و معروف به «قره ابدال شمسی» (۱۲۴۴ ـ ۱۳۰۳ ق / ۱۸۲۸ ـ ۱۸۸۶ م) که به زبان فارسی نیز شعر می‌سرود. وی در شهر قونیه و در خانواده‌ای فقیر زاده شد. نامش سلیمان و نام پدرش عثمان بود (اینال، TDEA;5/1768). به علت فقر در کودکی تحصیلاتش ناتمام ماند و در ۱۲۵۹ ق/ ۱۸۴۳ م به بارگاه مولانا جلال‌الدین رومی روی آورد. متولّی (تُربه دارِ) آستان مولانا، موسوم به قایقوسوز ابدال، او را به مکتب سپرد و به تربیتش همت گماشت و چون قرآن کریم و اصول عقاید دینی را فرا گرفت، قایقوسوز او را به خدمت مرشد خود، محمد سودی دَدَه، برد و سپس به او «خلافت نامه» داد. وی از قایقوسوز ابدال، که مرشد و مربّی او بود، «قره ابدال» لقب گرفت، و چون به درگاه شمس تبریزی وابسته بود به «شمسی» معروف گردید (اینال، همانجا). مدتی به توصیهٔ مرشدش در شهر افیون قره حصار و بورسه اقامت گزید و سپس به استانبول رفت. در ۱۸۵۵ م (۱۲۷۱ ق) به قونیه بازگشت و ازدواج کرد. در ۱۸۷۰ م (۱۲۸۷ ق) از سوی علی ددهٔ خراسانی از مشایخ طریقت مولوی، به مشیخت زاویهٔ گوزل حصار،[1] از توابع ایالت آیدین، برگزیده شد. سپس در ۱۸۷۲ م به دعوت پیروان طریقت مولویّه در جزیره کِرِت به آنجا رفت و در شهر خانیه (مرکز جزیره، واقع در ساحل شمال غربی آن) اقامت گزید و به تأسیس «مولوی خانه» همّت گماشت و سرانجام در ۲۲ سپتامبر ۱۸۸۶ م (۲۳ ذیحجه ۱۳۰۳ ق)، در این شهر در گذشت و در مولوی خانهٔ خانیه[2] به خاک سپرده شد (اینال، همانجا؛ TA; TDEA).

قره ابدال در آغاز شاعری شمعی، نوری، نیازی و شمسی تخلّص می‌کرد، و سپس تخلّص «ابدال» را به مناسبت نام مرشدش قایقوسوز ابدال برای خود اختیار نمود. غزلیات فارسی او به نام «تحفة المثنوی علی حُبّ الحیدری» در ۲۳ صفحه و سروده‌های ترکی وی به نام «دیوانچه» یا «دیوانچهٔ قره شمسی» در ۴۹ صفحه، هر دو در یک مجلد در ۱۸۸۷ م (۱۳۰۴ ق) به کوشش پسرش عارف، در استانبول به چاپ

1. Gozel Hisar 2. Hanye

رسید (اینال، همانجا). مثنوی فارسی او، با نعت حضرت پیغمبر (ص) و خلفای راشدین و اولیا شروع و با ذکر فاجعهٔ کربلا و سرزنش یزید و مرثیه‌ای در سوگ شهیدان کربلا پایان می‌پذیرد (*ایرانیکا*، 174).

مآخذ:
İNAL, İbnülemin, Mahmudkemal, *Son Asır Türk Şairleri*, Istanbul, Vol. 5, 1969; *Iranica*; TA; TDEA.

علی اکبر دیانت

اِبْدالُ الْاَدْوِیَةِ الْمُفْرَدَةِ والْمُرَکَّبَة، کتابی در دانش پزشکی و شناخت داروهای مشترک در تأثیر، به زبان عربی، ترجمهٔ سابور (شاپور) بن سهل (د ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م) از زبان سریانی. مترجم از پزشکان مشهور مسیحی مذهب بیمارستان جندی شاپور بود که مدتی ریاست آنجا را نیز در دست داشت. وی غیر از اثر یاد شده، تألیفات دیگری نیز در این زمینه‌ها دارد. از جمله کتاب *قَرابادین* او (در ۱۷ باب یا بیش‌تر) که بسیار مشهور است و گاهی آن را *الادویة المرکّبة* نیز خوانده‌اند (سنا، ۲۰/۱).

ابدال الادویة بر حسب حروف تهجی تدوین شده و نام کامل آن دربعضی از نسخه‌ها *ابدال الادویة المفردة والمرکبة والأدهان والمرارات* و غیر ذلک است (پرچ، IV/47). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است (همانجا؛ GAS, III/186). مترجمی ناشناس گزیده‌ای از *ابدال الادویة* را به فارسی برگردانده که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ذیل شمارهٔ ۵۰۴۸ موجود است. این نسخه به خطّ نسخ و جمعاً دارای ۵ صفحه است (آستان قدس، ۲۴۵/۳؛ منزوی، ۴۶۳/۱). در صفحهٔ آخر این ترجمه مطلبی از ابن ماسویه نقل شده است.

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق، ۱۰۰/۲؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، بیروت، مکتبة خیاط، ص ۲۹۷؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، به کوشش محمد شرف الدین یالتقایا، استانبول، ۱۳۶۰ ق، ۲/۱؛ شاپور بن سهل، *ابدال*، نسخهٔ خطی، شمـ۵۰۴۸، آستان قدس؛ سنا، خطی، ۱۸/۱ - ۲۰؛ منزوی، خطی؛ نیز:
GAL, I /266; GAS, III / 186; Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibleiathek zu Gatha*, Frankfurt, 1987.

سید علی آل داود

اَبْدالْ بیگ (د پس از ۹۱۷ ق / ۱۵۱۱م)، از صوفیان هفتگانه و از یاران سلطان حیدر و سلطان علی صفوی که صفویان را در رساندن به پادشاهی یاری فراوان کرد. نام او در منابع دورهٔ صفویه به صورتهای ابدال بیگ، ابدال علی‌بیگ، ابدال بیگ قورچی‌باشی، ابدال بیگ‌دده، دده بیگ طالش و دده بیگ قورچی‌باشی آمده است، اما به درستی روشن نیست که ابدال بیگ و دده بیگ یکی باشند. در مآخذ آن دوره گاهی این دو نام برای یک فرد و گاهی به عنوان دو شخصیت مستقل به کار رفته است. در *جهانگشای خاقان* که یکی از مآخذ مهم است، در یکی دو مورد صریحاً اشاره شده که دده بیگ طالش و ابدال علی‌بیگ هر دو یکی هستند (صص ۵۳، ۲۳۸)، اما گاهی این دو نام به دو شخص جداگانه اطلاق شده است (همان، ۵۷، ۱۷۰).

نخستین بار از او در جنگ سلطان علی (پسر سلطان حیدر و برادر شاه اسماعیل) مرشد صفویان (مق‍ـ۸۹۸ ق / ۱۴۹۳م) با سلطان فرخ شیروان شاه و بایسنقر میرزا یاد شده است. در این جنگ ابدال بیگ فرماندهی جناح چپ سلطان علی را بر عهده داشت و دلیرانه جنگید (همان، ۵۳ - ۵۴). در ۸۹۸ ق / ۱۴۹۳م در جنگی که میان رستم‌خان آق‌قویونلو و سلطان علی رخ داد، سلطان علی به هلاکت رسید و جسد او را در اردبیل به خاک سپردند. وی پیش از مرگ، اسماعیل را به جانشینی خود برگزید، و او را به ابدال‌بیگ و دیگر سرداران لشکر خود سپرد و از آنان خواست که به وی یاری رسانند (همان، ۵۵ - ۵۸؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، ۳۲ - ۳۳). پس از پایان نبرد، ابدال بیگ و دیگر صوفیان به همراه اسماعیل و برادرش سلطان ابراهیم راهی اردبیل شدند، اما در آن هنگام سکونت دائم در آن شهر را روا ندانستند و با ۲۰۰ تن از یاران خود به سوی گیلان شتافتند تا وقت قیام فرا رسد. پس از چند روز توقف در رشت، رهسپار لاهیجان شدند. سلطان ابراهیم پس از توقفی کوتاه در آن شهر به اردبیل بازگشت، اما اسماعیل و یاران او در لاهیجان منتظر فرصت ماندند (همانجا؛ خواندمیر، ۴۴۱/۴؛ اسکندر منشی، ۲۵). پس از چندی رستم رسولانی نزد کارکیا میرزا علی، والی لاهیجان فرستاد و فرزندان سلطان حیدر را از وی خواست، اما او از این کار طفره رفت (*جهانگشای خاقان*، ۷۳ - ۷۴). اسماعیل نیز همراه با صوفیان هفتگانه که امرای لشکر او محسوب می‌شدند، از لاهیجان بیرون آمد و به سوی دیلمان و از آنجا به طارم رفت. در این سفر ابدال بیگ از یاران و مشاوران نزدیک اسماعیل بود (همان، ۸۹ - ۹۰). در ۹۰۵ ق / ۱۵۰۰م که فرخ یسار پادشاه شیروان آهنگ دستگیری اسماعیل را داشت، ابدال بیگ از سوی اسماعیل مأموریت یافت که به استقبال و مقابلهٔ عامل او میرزا محمد بشتابد (همان، ۹۴ - ۹۵؛ روملو، ۴۵).

در ۹۰۷ ق که میان اسماعیل و علاءالدولهٔ ذوالقدر جنگی روی داد، ابدال بیگ فرماندهی جناح راست او را بر عهده داشت. در این جنگ اسماعیل پیروز گردید (*عالم آرای صفوی*، ۱۱۳، ۱۳۳ به بعد؛ *عالم‌آرای شاه اسماعیل*، ۲۰۳). در همین سال اسماعیل صفوی بر تخت نشست و حسین بیگ‌للهٔ شاملو و ابدال بیگ دده را منصب امیرالامرائی داد، آنگاه آهنگ تسخیر کامل آذربایجان و جنگ با الوند میرزا آق‌قویونلو کرد. در این جنگ نیز ابدال بیگ فرماندهی بخشی از سپاه را بر عهده داشت و به سختی جنگید. الوند میرزا در این نبرد شکست خورد و راه فرار در پیش گرفت (قزوینی، ۳۹۴؛ روملو، ۸۲ - ۸۴؛ قاضی احمد قمی، ۶۹/۱، ۷۷؛ *جهانگشای خاقان*، ۱۳۸). در جنگ میان شاه‌اسماعیل و سلطان مرادآق‌قویونلو (۹۰۸ ق / ۱۵۰۲م) ابدال بیگ از سرداران شاه اسماعیل بود و دلیرانه جنگید (همان، ۱۷۰؛ روملو، ۹۱ - ۹۲؛ قاضی احمد قمی، ۷۷/۱ - ۷۸). در محرم ۹۱۱ ق / ژوئن ۱۵۰۵م شاه اسماعیل در تخت سلیمان بود و زمستان همان

سال به طارم رفت و بر آن شد که مخالفان پدر خود سلطان حیدر و کسانی را که با او جنگیده بودند کیفر دهد. این مأموریت را به ابدال بیگ که در این هنگام قورچی‌باشی بود سپرد و او گروه زیادی را به قتل رسانید (*جهانگشای خاقان*، ۲۳۸؛ غفاری، ۲۶۹؛ قزوینی، ۴۰۱ - ۴۰۲). به گفتهٔ حسینی استرابادی، در ۹۱۴ ق / ۱۵۰۸ م هنگامی که شاه اسماعیل در خوی اقامت داشت، ابدال بیگ را به سبب تقصیری که کرده بود، به مجازات رساند (ص ۴۰). ابدال بیگ، مدتی کوتاه حکومت شهرهای قزوین، ری، ساوجبلاغ و خوار را برعهده داشت، اما شاه صفوی در صفر ۹۱۵ ق بر او خشم گرفت و از کار بر کنارش ساخت و منصب او را به زینل‌خان شاملو واگذار کرد (غفاری، ۲۷۲؛ قاضی احمد قمی، ۱۰۰/۱؛ روملو، ۱۴۵). حسینی استرابادی وقوع این حادثه را برخلاف نوشتهٔ دیگر مورخان در ۹۱۷ ق / ۱۵۱۱ م دانسته است (ص ۴۳). در جنگ میان شاه اسماعیل و ازبکان (۹۱۶ ق)، ابدال بیگ از جمله امیران سپاه بود و چون ازبکان شکست خوردند و شیبک‌خان کشته شد، اسماعیل حکومت مرو را به او داد. ابدال بیگ به قلعهٔ شهر وارد شد و در مسجد آنجا خطبه به نام ائمهٔ اطهار خواند و سکه به نام شاه اسماعیل زد (خواندمیر، ۵۱۵/۴؛ قاضی احمدقمی، ۱۱۲/۱ - ۱۱۳؛ غفاری، ۲۷۴؛ قزوینی، ۴۱۰؛ *جهانگشای خاقان*، ۳۸۳). در همان سالها شاه اسماعیل، یکی از امیران لشکر خود، امیرنجم ثانی، را برای جنگ با ازبکان و انتظام امور خراسان با لشکری به آن حدود فرستاد. ابدال بیگ دده چون خبر ورود امیرنجم را شنید، همراه با سپاهیان خود از مرو بیرون آمد و به استقبال وی شتافت و با نیروهای خود به سپاه امیرنجم پیوست. پس از چندی چون ابدال بیگ در امور محوله کوتاهی کرده بود، امیرنجم قصد هلاک او کرد، اما سرانجام با وساطت ظهیرالدین بابر از گناهش در گذشت (همان، ۴۲۰ - ۴۲۱؛ *عالم آرای صفوی*، ۳۶۷ - ۳۶۹). در جنگ دیگری که میان ازبکان با این سپاه روی داد ابدال بیگ (که از این پس در بیش‌تر منابع به نام دده بیگ قورچی‌باشی خوانده شده) نتوانست مقاومت کند و راه گریز در پیش گرفت. امیرنجم ثانی در ادامهٔ این نبردها کشته شد و شاه اسماعیل خود به سوی خراسان حرکت کرد. در این هنگام ابدال بیگ از ترس ازبکان مرو را رها کرد و راه فرار در پیش گرفت و خود را به اردوی شاه اسماعیل رساند. شاه صفوی بر او خشم گرفت و برای عبرت دیگران فرمان داد تا لباس زنانه بر او پوشانده بر خری سوارش کردند و گرداگرد لشکر گرداندند، اما اندکی بعد از تقصیر او درگذشت و او را مشمول الطاف خود کرد (خواندمیر، ۵۳۸/۴؛ *جهانگشای خاقان*، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۵۰؛ غفاری، ۲۷۶). به نوشتهٔ *عالم‌آرای صفوی* شاه اسماعیل او را از همهٔ مناصب خود عزل کرد، ولی به پاس خدمات گذشتهٔ وی فرمان داد که به اردبیل باز گردد و آنجا همانند فردی معمولی زندگی کند (صص ۴۱۷ - ۴۱۸). ازین پس از زندگانی او اطلاعی در دست نیست.

مآخذ: اسکندر منشی، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ *عالم‌آرای شاه اسماعیل*، به کوشش اصغرمنتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ *عالم‌آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قاضی احمدقمی، شرف‌الدین حسین، *خلاصة التواریخ*، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قزوینی، یحیی‌بن عبداللطیف، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش.

سیدعلی آل داود

اَبْدالِ چِشْتی، خواجه ابواحمد (۲۶۰ - ۳۵۵ ق / ۸۷۴ - ۹۶۶ م)، از مشایخ بزرگ سلسلهٔ چشتیه در سده‌های ۳ و ۴ ق. لقب او قدوة‌الدین بود و از سادات حسنی به شمار می‌آمد و نسبت سیادت او با هفت واسطه به حضرت امام حسن (ع) می‌رسد (چشتی، ۵۸ - ۵۹؛ احمدعلی، ۸۷). ظاهراً چون وی در طریقت به مرتبهٔ ابدالی رسیده بود، او را ابدال چشتی نامیده‌اند (قس: همانجا). پدر او سلطان فرسنافه امیر چشت، یکی از قراء هرات، بود و شیخ ابواسحاق شامی که از اقطاب سلسلهٔ ادهمیّه بود ولادت قریب‌الوقوع خواجه ابواحمد را به عمهٔ او که زنی صالحه بود بشارت داده و از او خواسته بود که همسر برادر خود را تا هنگام وضع حمل از خوردن غذای حرام یا شُبهه آلود محافظت کند. یک بار شیخ ابواسحاق، خواجه ابواحمد را در دوران کودکی دیده و گفته بود که از این کودک خاندانی بزرگ پدید خواهد آمد (جامی، ۳۲۳). ابواحمد در ۷ سالگی در مجلس سماع شیخ ابواسحاق حاضر شد و در ۱۳ سالگی خلوت گزید و به مجاهده و ریاضت مشغول شد (چشتی، ۵۹). در ۲۰ سالگی هنگامی که با پدر به قصد شکار به سوی کوه رفته بود، از همراهان جدا افتاد و ناگاه در میان کوه ۴۰ تن از رجال الله را بر سر سنگی ایستاده دید که شیخ ابواسحاق شامی نیز در میان آنان بود؛ حالش دگرگون شد و از اسب به زیر آمد و در پای شیخ افتاد، سپس لباسی پشمینه پوشید و به دنبال او روان شد و اصرار پدر و نزدیکان نتوانست وی را از این راه باز دارد (جامی، ۳۲۳). پس از ۸ سال ریاضت سخت، از دست شیخ ابواسحاق شامی خرقهٔ خلافت دریافت کرد (غلام سرور، ۲۴۲). تذکره‌نویسان به او کراماتی نسبت داده‌اند (همو، ۲۴۲ - ۲۴۳؛ جامی، ۲۲۴). وی به سماع توجه خاص داشت و به سبب تشکیل محافل سماع یک بار علمای ظاهر او را برای محاجّه به بارگاه امیرنصیر که دایی او نیز بود کشاندند (چشتی، ۶۱ - ۶۲). نسبت خرقهٔ او را به صورتهای مختلف نقل کرده‌اند. برخی این نسبت را از طریق شیخ اسحاق شامی، علوی دینوری، هبیرهٔ بصری، حذیفهٔ مرعشی و ابراهیم ادهم به حضرت امام محمد باقر (ع) (معصوم علیشاه، ۱۲۹/۲)، و بعضی دیگر سلسلهٔ ارشاد او را از دو طریق مختلف به وسیلهٔ ابراهیم ادهم و فضیل عیاض و حبیب اعجمی یا عبدالواحد بن زید و حسن بصری به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) رسانده‌اند (فرشته، ۳۷۵؛ معصوم علیشاه، ۱۴۹/۲).

مآخذ: احمدعلی مولوی، *قصر عارفان*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۵م؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۷ش؛ چشتی، شاه الهدایة بن شیخ عبدالرحیم، *سیرالاقطاب*، لکهنو، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳م؛ غلام سرور مولوی، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ ق؛ معصوم علیشاه، محمد، *طرائق الحقایق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۵ ش.

حسین لاشی

آبدالی (منسوب به ابدال، به تلفّظ افغانان آودال یا آودَل)، قبیلهٔ معروف افغان که حکومتی مستقل در هرات بنیان نهادند و اخلاف آنان پس از تأسیس دولتی جدید در افغانستان، بیش از دو قرن بر آن کشور حکومت کردند. ابدالیان نام ابدالی را از نیای بزرگشان ابدال بن ترین ابن‌شَرَخبون (شرف الدین) بن سَرَه‌بَن بن قَیس گرفته‌اند (هروی، ۵۴۸ ـ ۵۵۶). در بارهٔ نام ابدال و زمان زندگی او نمی‌توان نظری قاطع ابراز داشت: وکیلی ابدال را لقبی می‌داند که خواجه ابواحمد ابدال چشتی (د ۳۵۵ق/۹۶۶م) «از راه مهربانی» به نیای ابدالیان داده است. وکیلی خود نام اصلی ابدال را محمدعارف سره بنی قندهاری ذکر می‌کند (۲۱/۱) و هروی از عارفی با عنوان «شیخ المشایخ عارف‌ترین اودل» (زنده در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م) سخن به میان می‌آورد (صص ۷۶۰ ـ ۷۶۱)، ولی نمی‌توان میان این «عارف‌ترین اودل» و ابدال بن ترین بن شرخبون، نیای ابدالیان، ارتباطی یافت. برخی نیز نام ابدالی را آن قدر کهن دانسته‌اند که آن را با هپتلها[1] و هیاطله ارتباط داده‌اند (برای تفصیل این مطلب نک: نیّر، ۷۰ ـ ۸۱)، اما هیچ یک از این روایات را نمی‌توان پذیرفت، چنانکه لاکهارت نیز به این موضوع اشاره کرده است (ص ۱۱۰).

قبیلهٔ ابدالی به ۷ خاندان یا قبیلهٔ کوچک‌تر تقسیم شده است: پوپَلزایی (یا فوفلزایی)، بارَکْزایی، علیزایی، نورزایی، اسحاقزایی، آچَکزایی و آلیکوزایی (آلکوزایی). خاندانهای سَدوزایی (شاخه‌ای از پوپلزایی) و محمد زایی (شاخه‌ای از بارَکزایی)، دو خاندان سلطنتی افغانستان را تشکیل می‌داده‌اند که در حدود دو قرن از ۱۱۶۰ ق / ۱۷۴۷ م تا ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م (سقوط حکومت محمد داوود) بجز فواصلی کوتاه برآن کشور حکومت کرده‌اند (گریگوریان، 30).

ابدالیان تا حدود ۱۶۰۰م (اوایل سده ۱۱ق) به صورت مستقل زندگی می‌کردند و چون از آزار اُزبکان به ستوه آمدند، باجگزاری دولت ایران را پذیرفتند تا در مقابل دشمنان از آنان حمایت شود (حیات‌خان، 67).

در باب انتقال ابدالیان به هرات دو نظر وجود دارد: گریگوریان می‌نویسد: شاه عباس صفوی (۹۷۸ ـ ۱۰۳۸ق/۱۵۷۱ ـ ۱۶۲۹م) که در صدد تضعیف این قبیلهٔ نیرومند بود، گروه بزرگی از آنان را ازقندهار به هرات منتقل ساخت (ص 44)، ولی لاکهارت احتمال می‌دهد که ابدالیان براثر فشار غِلزائیان به اطراف هرات کوچ کرده باشند (صص ۱۱۰ ـ ۱۱۱) و پس از کوچ به هرات ییلاقشان حوالی باد غیس، و قشلاقشان اوبهٔ و شافلان تا حوالی اسفزار بوده است (مرعشی، ۱۹).

شاه عباس در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م شخصی به نام سدو (وکیلی، ۲۲/۱: اسدالله) از طایفهٔ پوپلزایی را به سرکردگی آنان گماشت و وی را «امیر افاغنه» لقب داد. این کار به سدو امکان داد تا قبیلهٔ خود را از زیر سلطه غِلزائیان آزاد سازد (لاکهارت، همانجا). اخلاف او بعدها به سدوزایی معروف شدند (وکیلی، همانجا). ابدالیان به نشانهٔ حق‌شناسی نسبت به شاه ایران، او را در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م در محاصرهٔ قندهار یاری کردند. شاه عباس در ازای این خدمت به سدو لقب سلطان داد (لاکهارت، همانجا). پس از او دیگر سرداران ابدالی نیز از جانب شاهان صفوی لقب سلطانی داشته‌اند. جمعیت ابدالیان در روزگار شاه سلیمان صفوی و شاه سلطان حسین صفوی ۶۰٬۰۰۰ خانوار بوده است. در اواخر سلطنت شاه سلیمان، سرداریِ ابدالیان به‌حیات سلطان سدوزایی تعلق داشت. در مشاجره‌ای که میان حیات سلطان و یکی از مُحصّلان (مأمور اخذ مالیات) هرات رخ داد، آن محصل کشته شد و حیات سلطان با گروهی از ابدالیان روانهٔ مُلتان شد. اما بنی اعمام او در هرات سردار قوم و قبیله بودند (مرعشی، ۱۹). پس از شورش میرویس برحاکم قندهار، عبدالله خان، فرزند حیات سلطان «محض اظهار نمک بحلالی» با ۵۰۰ ـ ۶۰۰ سوار به یاری مأمور حکومت مرکزی، کیخسروخان (مرعشی، ۲۰: خسروخان) شتافت، ولی کیخسرو کشته شد (استرابادی، *جهانگشا*، ۵) و عبدالله خان با کسانش عازم هرات شد. در آن زمان عباسقلی‌خان شاملو حاکم هرات بود. وی از هجوم قبائل ابدالی و رجوع سرخیلان آن قوم به عبدالله‌خان بیمناک شد و او و فرزندش اسدالله خان را به زندان افکند. اما در همین احوال سربازان قزلباش به علت بدرفتاری عباسقلی‌خان بر او شوریدند و او را گرفتار ساختند و خواهان حاکمی جدید شدند. پس جعفرخان استاجلو به حکومت هرات گمارده شد. در این گیرودار عبدالله و فرزندش اسدالله به کمک ابدالیان از زندان گریختند و به جانب کوه دو شاخ که در آن وقت ایل ابدالی در آن قشلاق کرده بودند، رفتند و اسفزار را گرفتند و عزم تسخیر هرات کردند (مرعشی، ۱۹ ـ ۲۰). جعفرخان موضوع را به منصورخان مغانی (شاهسون) حاکم مشهد نوشت. منصورخان همراه باباعلی بیگ (حاکم‌ابیورد) با سپاهی روانهٔ هرات شد. جنگ در شَکیبان میان ابدالیان و سپاه منصورخان در گرفت و باباعلی بیگ کشته شد. سپاه منصورخان شکست خورد و او به مشهد بازگشت. ابدالیان با غنیمت فراوان آهنگ هرات کردند و آن را به محاصره گرفتند. برخی از محاصره شدگان که از قحط و غلا به تنگ آمده بودند، از باره فرود آمدند و به ابدالیان پیوستند (مروی، ۲۰/۱ ـ ۲۱). سرانجام در شب ۲۶ رمضان ۱۱۲۹ق/۲۳اوت ۱۷۱۷م چند نفر از روستای مَلَدُم (به تلفظ مردم هرات مَلَدْن، نیز نک: حافظ ابرو، ۱۹) با محاصره کنندگان همدست شدند و قلعه را بر ابدالیان گشودند و زمان خان ابدالی، جعفرخان را با دیگر اسیران قزلباش در سر خیابان باغ نو

1. Hepthals

به قتل رسانید (استرابادی، جهانگشا، ۶ ـ ۸)، ولی به روایت مروی جعفرخان خود قلعه را تسلیم کرد و ابدالیان او را به وطن بازگرداندند (۲۱/۱ ـ ۲۲). مرعشی (ص ۲۱) تاریخ این وقایع را ۱۱۲۸ق می‌داند و مروی (همانجا) ۱۱۲۲ ق. بدین ترتیب ابدالیان قزلباشان را از هرات بیرون کردند و در اندک زمانی کوسویه (اکنون کُهسان)، غوریان، سرحدات مرغاب و بادغیس، جام، لنگر، زوزن و میمند را تصرف کردند و فراه نیز به دست اسدالله افتاد (استرابادی، مرعشی، همانجاها). ابدالیان در ۱۱۳۰ق/۱۷۱۰م در هرات یک دولت مستقل ایجاد کردند (دو پره، 324) و وابستگان ۶۰٬۰۰۰ خانوار ابدالی نیز به هرات فرا خوانده شدند (مروی، ۲۲/۱). پس از شکست سپاه منصورخان، دولت صفوی فتحعلی‌خان‌ترکمان میرشکارباشی را با ۴۰٬۰۰۰ نفر به هرات فرستاد. در جنگی که در نواحی کوسویه یا کافر قلعه (اکنون اسلام قلعه) رخ داد، نخست سپاه ابدالی عقب نشست، اما هنگامی که سپاه فتحعلی خان به تعقیب آنان پرداخت، ابدالیان باز گشتند و برآنان حمله کردند. در نتیجه فتحعلی‌خان با جمعی از نزدیکانش کشته شد و سپاهش شکست خورد (استرابادی، جهانگشا، ۷؛ مروی، همانجا). مروی شمار کشتگان سپاه صفوی را ۳۰٬۰۰۰ ذکر می‌کند. در این احوال محمود غِلزایی حاکم قندهار قصد پس گرفتن فراه را داشت. اسدالله ابدالی به مقابلهٔ او شتافت و در دِلارام (بین فراه و زمین داور) جنگی سخت در گرفت و اسدالله کشته شد (۱۱۳۲ق/۱۷۲۰م). محمود که از تسخیر فراه عاجز بود، به قندهار بازگشت و به دربار صفوی نوشت که این خدمت را محض هواخواهی آن دولت کرده است و افزود که هرگاه موکب شاهی از آن طرف (اصفهان) عازم خراسان شود، او هم از قندهار حرکت خواهد کرد تا از هر دو جانب به دفع ابدالیان بکوشند. «امناء ساده‌لوح» برای او خلعت و شمشیر فرستادند و او را «صوفی صافی ضمیر» و «حسینقلی‌خان» لقب دادند و او نیز به بهانهٔ نبرد با ابدالیان به سیستان و بم و سپس به کرمان تاخت (استرابادی، جهانگشا، ۷، ۱۱ ـ ۱۲). اما ابدالیان با وجود پیروزیهایی که به دست آورده بودند، از نظر اوضاع داخلی شرایط نابسامانی داشتند. پس از کشته شدن اسدالله، عبدالله‌خان به وسیلهٔ رقیبش زمان خانِ ابدالی (فرزند دولت‌خان و پدر احمد شاه) محبوس و احتمالاً مسموم شد (الفینستن، II/280). غبار می‌نویسد که برانداختن عبدالله‌خان و برنشاندن زمان خان به تحریک عبدالغنی خان الیکوزایی بود (ص ۳۴۰). دولت صفوی پس از شکست فتحعلی‌خان، صفی‌قلی‌خان (ترکستان اوغلی، داروغهٔ اصفهان) را به سرداری سپاه ۴۰٬۰۰۰ نفری روانهٔ هرات ساخت. منصورخان (شاهسون) به سبب سستی در جنگ با ابدالیان از حکومت مشهد برکنار شد و علیقلی‌خان به جای او تعیین گردید. سپاه صفی‌قلی‌خان که در جریان همین مأموریت اُزبکها را شکست داد، در صحرای کافر قلعه از ابدالیان شکست خورد و صفی‌قلی‌خان خود کشته شد. آنگاه سپاهیان ابدالی با غنائم و تجملات به هرات بازگشتند. مروی علت شکست این سپاه را رفتار جنون‌آمیز صفی‌قلی‌خان ذکر می‌کند (۲۲/۱ ـ ۲۳؛ استرابادی، جهانگشا، ۸). بعد از در گذشت زمان خان سران ابدالی محمدخان فرزند عبدالله‌خان را از شور آبک به هرات فرا خواندند و در ۱۱۳۴ق/۱۷۲۲م به ریاست حکومت برگزیدند (غبار، ۳۴۱)، ولی لاکهارت می‌نویسد که زمان خان به وسیلهٔ محمدخان افغان برکنار شد (ص 31). پس محمدخان در صدد گسترش حکومت خود برآمد و در ۱۱۳۴ق به مشهد تاخت (مروی، ۲۳/۱) و ۴ ماه آن شهر را محاصره کرد و بدون نتیجه بازگشت (استرابادی، جهانگشا، ۸۸)، اما مَروی می‌افزاید که محمدخان در ماه رمضان بر قلعهٔ مشهد حمله کرد، ولی شکست خورد (همانجا). محمدخان در بازگشت از این محاصرهٔ قلعهٔ سنگان را تسخیر کرد (غبار، همانجا).

سران ابدالی محمدخان را که با دست تهی از مشهد بازگشته بود، از حکومت برکنار کردند و ذوالفقارخان فرزند زمان خان را از شور آبک به هرات فرا خواندند و به حکومت برگزیدند (استرابادی، جهانگشا، همانجا). وکیلی (۲۴/۱) تاریخ جلوس ذوالفقارخان را ۱۱۳۶ق نوشته است، و غبار (همانجا) ۱۱۳۷ق. در ۱۱۳۷ق رحمان‌خان فرزند عبدالله‌خان ابدالی به خونخواهی پدر وارد هرات شد و باعث تفرقه و نزاع ابدالیان گردید. شورای بزرگان (جرگهٔ) ابدالی برای خاموش ساختن آتش فتنه، ذوالفقارخان را به جانب باخرْز و رحمان‌خان را به سمت فراه و قندهار فرستادند و اللهیارخان برادر محمدخان را در ۱۱۳۸ق/۱۷۲۶م از مُلتان فرا خوانده به حکومت نشاندند، اما عبدالغنی‌خان (الیکوزایی) در هرات به نام ذوالفقارخان و برضد حکومت اللهیارخان قیام کرد. براثر تحریکات او ذوالفقارخان از باخرز به هرات آمد و جنگهای داخلی در گرفت. سرانجام ابدالیان ذوالفقارخان را به حکومت ماروچاق (مروچاق) و اللهیارخان را به حکومت فراه گماردند و هرات مدتی بدون حاکم (استرابادی، جهانگشا، ۸۸ ـ ۸۹) در دست شورای بزرگان ماند. الفینستن قدرت و نفوذ این جرگه‌ها را نشانهٔ وجود دموکراسی در حکومت ابدالیان می‌داند (II/280). پس از چندماه آوازهٔ قصد حمله نادر برهرات، ابدالیان را بیدار ساخت. پس اللهیارخان را از فراه فرا خواندند و حکومت را به او سپردند و از اختلافات داخلی دست کشیدند (غبار، ۳۴۲).

نادر برای باز گرفتن قلعهٔ سنگانِ خواف از ابدالیان، سپاهی ۱۴٬۰۰۰ نفری در مشهد گرد آورد و با شاه طهماسب روانهٔ سنگان شد. میرزا شفیع، کوتوال (قلعه‌دار) سنگان، ذوالفقارخان واللهیارخان را از پیشروی سپاه شاه طهماسب و نادر آگاه ساخت. ابدالیان سپاهی ۲۰٬۰۰۰ نفری به سرداری موسی دانگی و عیسی الیکوزایی به مقابله فرستادند، اما کاری از پیش نبردند و به هرات گریختند. نادر قلعه را متصرف شد، کوتوال و فرزندش را به قتل رساند و به مشهد بازگشت (مروی، ۸۰/۱ ـ ۸۳، ۸۷). چندی پس از جنگ سنگان گروهی از اهالی ترشیز و قاینات به نادر شکایت کردند که افغانانِ هرات همه

روزه به توابع و بلوکات آن نواحی می‌تازند. نادر برای سرکوبی ابدالیان قشونهای خراسان را احضار کرد و در عرض یک ماه قریب ۲۰٬۰۰۰ تن کُرد، افشار، مروی، بغایری و غیره گردآورد و با ۵۰ عرّاده توپ قلعه کوب، ۴۰۰ شتر زنبورک و ۴٬۰۰۰ جزایری خراسانی در ۴ شوال ۱۱۴۱ق/۲۲ آوریل ۱۷۲۹م یا ۳ مهٔ ۱۷۲۹م آهنگ تسخیر هرات کرد (همو، ۹۳؛ لاکهارت، 32). لاکهارت معتقد است که تصمیم نادر برسرکوبی ابدالیان و تسخیر هرات پیش از حمله به اصفهان، درک صحیح نادر را از اوضاع نشان می‌دهد، زیرا هر چند ابدالیان به علت درگیریهای داخلی، جملهٔ بزرگی به خراسان نکردند، اما پیوسته یک خطر به شمار می‌رفتند. نادر از لحاظ موقعیت و استعداد جنگاوری ابدالیان، از آن بیم داشت که اگر او و طهماسب و نیروهای آنان روزگاری دراز از خراسان دور باشند، ابدالیان اختلافاتشان را کنار بگذارند و برای گرفتن مشهد متحد شوند (ص 31).

از سوی دیگر ابدالیان ۶۰٬۰۰۰ تن گرد آوردند و از هرات عازم کافر قلعه شدند. آنان ۱٬۰۰۰ نفر به سرکردگی موسی دونکی (دانگی) قراول فرستاده بودند. نادر نیز ۵۰۰ نفر از قراولان را به سرداری نیاز قلی‌خان پیشرو سپاه تعیین کرده بود. قراولان طرفین به یکدیگر برخوردند. نخست سپاه افغان غلبه نمود و قراولان قزلباش را شکست داد، اما سرانجام سپاهیان نیاز قلی بیگ بر آنان غلبه جستند (مروی، ۹۳/۱). نادر در کاریز به انتظام سپاه مشغول بود که بدو خبر رسید که اللهیارخان با سپاهی انبوه وارد کوسویه شده است. نادر نامه‌ای مسالمت‌آمیز به رؤسای ابدالی نوشت و آنان را به اطاعت خواند، ولی ابدالیان به تندی پاسخ دادند. سپاه نادر در سر حوض دغارود و سپاه ابدالی در کافر قلعه لشکرگاه ساختند (استرابادی، *جهانگشا*، ۸۹ ـ ۹۰). نخست ابدالیان حمله را آغاز کردند، اما با شکست مواجه شدند. سپاه ابدالی در حالی که لشکریان نادر در تعقیب آنان بودند به سوی هری‌رود عقب نشست. ابدالیان پس از ورود به هرات مجدداً آماده نبرد شدند و جنگجویان خود را به چند گروه تقسیم کردند: دو گروه ۱۲٬۰۰۰ نفری را به اللهیارخان و ذوالفقار خان، دسته‌ای را به امان بیگ و گروهی دیگر را به یعقوب خان و ۱۰ تا ۱۲ هزار پیاده را به موسی خان سپردند و از قلعهٔ هرات بیرون آمدند. چون وارد روستای «باد صبا» شدند، پرچمهای سپاه نادر نمودار شد. در این ناحیه نیز نبرد سختی درگرفت تا آنجا که نادر «استیلای آن جماعت را دید» (مروی، ۹۵/۱ ـ ۹۸). استرابادی محل تلاقی دو لشکر را بین هرات و رباط پریان مشخص کرده و می‌افزاید که جنگ به حدی شدت گرفت که کار از تفنگ و تیر به کارد و شمشیر (جنگ تن به تن) کشید. سرانجام سپاه ابدالی شکست خورد و به طرف روستای باد صبا عقب نشست (*جهانگشا*، ۹۲). شدت بادهای موسمی هرات، مدت دو روز جنگ را ناممکن ساخت. روز سوم اللهیار خان تقاضای صلح کرد، ولی نادر گفت: «مادام که جمعی از رؤسای ابدالی وارد حضور نگشته، تعهد خدمت سگالی نکنند» صلح ممکن نیست. پس چند تن از بزرگان به حضور نادر آمدند، اما در همین احوال ذوالفقار خان حاکم فراه با سپاهی به کمک ابدالیان رسید. روز چهارم مجدداً جنگهای سختی در بین کوشکِ باد صبا و شکیبان میان سپاه نادر از یک سو و سپاه اللهیار خان و ذوالفقار خان از سوی دیگر رخ داد. اللهیار خان مجدداً خواهان صلح شد و نادر همچنان شرایط پیشین را تکرار کرد. سرانجام گروهی از بزرگان ابدالی به حضور نادر رسیدند و او اللهیار خان را مجدداً به حکومت هرات گمارد و خود عازم مشهد گردید و از آنجا خلعت و شمشیر مُرصّع برای او فرستاد (همان، ۹۲ ـ ۹۵). در این مصالحه عبدالغنی الیکوزایی طرف مذاکره بود (غبار، ۳۴۳). پس از آنکه نادر ابدالیان را بخشود، آنان نه تنها حاضر به اطاعت شدند، بلکه پیشنهاد کردند که نادر را در برابر غلزاییان یاری دهند؛ هر چند طهماسب و وزیرانش مخالف این پیشنهاد بودند، نادر آن را پذیرفت (لاکهارت، 33).

حسین غلزایی حاکم قندهار که از حملهٔ آیندهٔ نادر بر آن شهر بیمناک شده بود، ابدالیان را به مخالفت با نادر ترغیب می‌کرد، ولی اللهیار خان حاضر به ترک پیمان نمی‌شد (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۳۱). حسین در ۱۱۴۲ ق/ ۱۷۳۰ م مأموری به منظور برانگیختن ابدالیان به هرات فرستاد تا بدین ترتیب بار دیگر توجه نادر را از قندهار به سوی هرات معطوف گرداند (لاکهارت، 51). سرانجام شماری از ابدالیان بر اللهیار خان شوریدند و ذوالفقار خان را برای نبرد با او از فراه فرا خواندند. وی پس از سه ماه جنگ و گریز در ۳ شوال ۱۱۴۲ ق/ ۱۰ آوریل ۱۷۳۰ م فاتحانه وارد شهر گردید و اللهیار خان روانه ماروچاق شد. او وابستگان خویش را در آنجا گذاشت و خود با مودود قلی خان حاکم سرخس و بعضی از حکام اویماق که با او اتفاق داشتند، وارد مشهد شد و مورد احترام حاکم آنجا، ابراهیم خان ظهیرالدوله برادر نادر، قرار گرفت. سه روز پس از ورود او ذوالفقار خان با سپاه ۸٬۰۰۰ نفری (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۳۱ ـ ۱۳۲) در محرم ۱۱۴۳ ق وارد نواحی مشهد شد و پس از دو شب توقف به محاصرهٔ آن شهر پرداخت. ابراهیم خان با گرد آوردن ۱۰٬۰۰۰ نفر از جنگجویان ابیورد، اکراد قرائی و بغایری آماده دفاع شد (مروی، ۱۵۲/۱ ـ ۱۵۳) و به اتفاق رحیم خان گرایلی و جمعی دیگر از خوانین و سرکردگان با سپاه و توپخانه از دروازهٔ دستگرد به مقابلهٔ آنان شتافت. نبردی که بین دو طرف در روزهای ۸ و ۱۳ محرم ۱۱۴۳ ق درگرفت به شکست ابراهیم خان منتهی شد (برای شرح این نبردها، نک: مروی، ۱۵۳/۱ ـ ۱۵۶؛ استرابادی، *جهانگشا*، ۱۳۲ ـ ۱۳۴؛ همو، *دُرهٔ نادره*، ۲۴۹ ـ ۲۵۱). پس از شکست ابراهیم خان خوانین خراسان به رضا قلی میرزا، فرزند ۱۲ سالهٔ نادر متوسل شدند و او شرح ماجرا را به پدر نوشت و نادر در اواخر ربیع الثانی همان سال به مشهدرسید (همان، ۲۵۱ ـ ۲۵۳). ذوالفقار خان که از نیت نادر آگاه شده بود در ماه صفر/ اوت عازم هرات شد و به تدارک سُرب و باروت، مرمت قلعه، کندن خندق و تهیهٔ مهمات پرداخت (مروی، ۱۵۶/۱ ـ

۱۵۷). نادر اللهیار خان ابدالی را که در مشهد بود بنواخت و به او وعدهٔ حکومت هرات داد (همو، ۱۶۹/۱). اللهیار خان رخصت عزیمت به ماروچاق خواست و نادر او را «به نقود وافره و خلاع فاخره و خنجر مرصّع و عطایای خاص اختصاص داده» روانهٔ ماروچاق ساخت (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۴۰ ـ ۱۴۱).

نادر با سپاهی مرکب از ۳۶٬۰۰۰ نفر (مروی، ۱۶۹/۱) در روز چهارشنبه ۴ رمضان ۱۱۴۳ ق/ ۲ مارس ۱۷۳۱ م (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۴۴) یا ۱۵ رمضان/۱۳ مارس (همو، *درهٔ نادره*، ۲۷۴ ـ ۲۷۵) از مشهد به عزم تسخیر هرات حرکت کرد (همو، *جهانگشا*، ۱۴۵ ـ ۱۴۶). ذوالفقار خان چون از ورود نادر به مشهد و آمادگی او برای حمله به هرات اطلاع یافت از حسین سلطان (حاکم قندهار) کمک خواست. حسین، خود به اسفزار آمد و با ذوالفقار خان ملاقات کرد، ولی بنابر دلایلی که ذکر نشده است، موافقتی میان آن دو صورت نگرفت؛ در عوض حسین سلطان با نادر وارد مذاکره شد و دو شاهدخت صفوی را با بیوه و کودکان محمود و برخی کسان دیگر مبادله کرد، اما چندی بعد اختلافاتش را با ذوالفقار خان رفع کرد و سپاهی دو تا سه هزار نفری به فرماندهی سردار معروف غلزایی، محمد سیدال خان، به کمک او فرستاد (لاکهارت، 52).

ذوالفقار خان که با ۶۰٬۰۰۰ نفر از جنگجویان ابدالی هرات را ترک کرده بود، در حوالی جوی نقره به سپاه نادر برخورد و در این ناحیه جنگهای سختی بین دو سپاه درگرفت و ابدالیان مغلوب شدند و برای تدارک حملهٔ بعدی به هرات عقب نشینی کردند (نک: مروی، ۱۷۰/۱ به بعد).

در همین اوقات سیدال خان بر سپاه نادر شبیخون زد، و نادر را در معرض خطر قرار داد. نادر با ۸ تن از نزدیکان در برجی محصور شد، ولی با رانده شدنِ افغانان نجات یافت (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۴۶ ـ ۱۴۷؛ همو، *درهٔ نادره*، ۲۷۷ ـ ۲۸۰). در همین احوال اللهیارخان ابدالی با گروهی اویماق بادغیسی و ماروچاقی به اردوی نادر پیوست. نادر در ۲۶ شوال /۲۳ آوریل با سپاه خود به زنده جان رفت و به قول استرابادی از افاغنهٔ آنجا بر«زنده‌جانی» ابقا نکرد (همان، ۲۸۰) و از طریق کبوترخان عازم پُل مالان شد. سپاه ابدالی در حوالی شمشاد آباد (غبار، ۳۴۴: شمس‌آباد؛ استرابادی، *درهٔ نادره*، ۲۸۰: ده نو) به مصاف نادر شتافت و جنگ سختی در گرفت. در این ناحیه توپچیان ابدالی خیمهٔ نادر را هدف قرار دادند (همو، *جهانگشا*، ۱۴۹ ـ ۱۵۱؛ برای تفصیل جنگهای این ناحیه، نک: مروی، ۱۷۶/۱ ـ ۱۷۹). نادر به روستای ناگهان (در کنارهٔ پُلِ مالان) رفت و محاصرهٔ هرات را شدت بخشید. جنگ ۴ ماه ادامه یافت و هرات دچار قحطی شدید شد. در *عالم آرای نادری* آمده است که بیش‌تر اوقات شبها پانصد ششصد نفر از افغانان، مرد و زن، به علت بی آزوقگی خود را از قلعه به زیر می‌انداختند و به سنگر کلبعلی خان و پیر محمد خان (سرداران نادر) پناه می‌بردند، ولـی مردانشان کشته و زنان و کودکان آنان اسیر می‌شدند. سرانجام کاظم بیک، میراب باشی هرات داوطلب شد که با ۱۰٬۰۰۰ نفر از قلعه بیرون آمده، سنگر کلبعلی خان و پیر محمد خان را تصرف کند. جنگ در گرفت و نادر خود با فوجی وارد سنگر کلبعلی خان گردید و سیدال خان و امان الله خان نیز به کمک میراب‌باشی آمدند. در این نبرد میراب باشی اسیر و به دستور نادر به دار آویخته شد و امان الله خان که مورد خشم ذوالفقارخان قرار گرفته بود، با گروهی در حدود چهارصد پانصد نفر به اردوی نادر پیوست (مروی، ۱۸۹/۱ ـ ۱۹۱).

در ۱۷ محرم ۱۱۴۴ ق / ۱۱ ژوئیهٔ ۱۷۳۱م ذوالفقار خان با سپاهی بسیار از هرات بیرون آمد و از هری رود گذشت. نادر گروههایی را برای قطع سپاه او فرستاد و خود نیز بر آنان تاخت. ابدالیان به سختی شکست خوردند و به وسیلهٔ اللهیارخان تقاضای صلح کردند. نادر این تقاضا را پذیرفت. ابدالیان در این هنگام سپاه ابراهیم خان را که از ایران آمده بود، سپاه کمکی خود پنداشتند و ترک پیمان گفتند، ولی با پی‌بردن به خطای خویش از نادر تقاضای بخشایش کردند (لاکهارت، 54-53). ابدالیان در ضمن از نادر خواستند تا اللهیارخان را به حکومت هرات بفرستد (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۵۸)، اما چون اللهیارخان وارد قلعهٔ هرات شد و مورد سرزنش مردم قرار گرفت، پیمان خود را با نادر شکست و بدو پیغام فرستاد که تا جان در تن دارد از جنگ و ستیز با او دست برنمی‌دارد. نادر از این حرکت اللهیارخان برافروخت و تصمیم بر فتح هرات گرفت. افغانان گاه و بیگاه از شهر خارج می‌شدند و به اردوی نادر حمله می‌کردند. شدیدترین این حملات در مواضع جبرائیل، سیاوشان، گورزّان و پُوزهٔ کبوترخان بود. اللهیارخان به سبب قحطی شدید در هرات به نادر پیغام فرستاد در صورتی که اعضای خانوادهٔ او را آزاد سازد، تسلیم خواهد شد. نادر چنان کرد، اما اللهیارخان همسر خویش را کشت و به نادر که به گازرگاه رفته بود، حمله کرد، ولی کاری از پیش نبرد و سرانجام دروازه‌های هرات پس از ۱۳ ماه محاصره گشوده شد (مروی، ۱۹۵/۱) و نادر به اللهیارخان و نزدیکانش اجازه داد که به مُلتان روند و دیگر ابدالیان را در مشهد و ابیورد و سمنان اسکان داد و پیرمحمد سلطان، حاکم جام از جانب نادر خطاب خانی یافت و حاکم هرات گردید و در ۷ رمضان ۱۱۴۴ ق / ۲۲ فوریهٔ ۱۷۳۲ م وارد قلعهٔ هرات شد (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۶۶). ذوالفقارخان نیز که به قندهار گریخته بود به حبس حسین غلزایی درآمد (غبار، ۳۴۷). هنگامی که نادر در تدارک محاصرهٔ هرات بود، ذوالفقارخان برادر خویش علیمردان خان را با سپاهی به فراه فرستاد تا به دفع سپاه نادر و قلعه‌داری آن شهر بپردازد و در صورت لزوم از حسین، حاکم قندهار، کمک بخواهد. از سوی نادر نیز امام وردی خان با سپاهی عازم فراه شد (مروی، ۱۸۰/۱ ـ ۱۸۱). علیمردان خان در حوالی شبلی کوه و فراه رود راه را بر ایشان گرفت. در این درگیری که دو روز ادامه یافت گروهی از همراهان امام وردی کشته شدند. همچنین ۵۰۰ تن از سپاه ابدالی کشته

و گروهی اسیر شدند و بقیه به شهر فراه گریختند (استرابادی، *جهانگشا*، ۱۵۵). چندی بعد ابراهیم خان برادر نادر به فرمان او به فراه رسید. علیمردان خان پس از نبردی سخت به شهر فراه عقب نشست و در محاصره افتاد (مروی، ۱۸۲/۱ ـ ۱۸۳). ابدالیانِ فراه چون خبر فتح هرات را شنیدند، با آنکه سیدال خان با ۲٬۰۰۰ غلزایی به‌کمک آنان رسیده بود، فراه را ترک کردند و آن شهر نیز به تصرف برادر نادر درآمد (لاکهارت، 54).

پس از فتح هرات، نادر گروهی از ابدالیان را در سپاه خویش پذیرفت. غنی خان ابدالی که در حملهٔ نادر به بغداد در کنار او بود، مورد شفقت قرار گرفت، به گونه‌ای که در یک روز ۳ بار خلعت یافت و ۲٬۰۰۰ تومان بر مواجب او (که ۱٬۰۰۰ تومان بود) افزوده شد. مروی می‌نویسد که نادر به احترام همین شخص فرمان داد تا حُرمت مرقدِ ابوحنیفه در بغداد حفظ شود (۲۶۲/۱، ۲۶۵، ۲۶۸).

در فتح قندهار نیز غنی‌خان و موسی‌خان از همرزمان نزدیک نادر بودند. پس از فتح قندهار، غنی‌خان حاکم آنجا شد و موسی خان به لقب ایشیک آقاسی‌گری ملقب و به خدمت غنی‌خان مأمور گردید، ولی او این خدمت را نپذیرفت و به فرمان نادر کشته شد (همو، ۴۸۶/۲ ـ ۴۸۸، ۵۵۱ ـ ۵۵۲). نادر پس از فتح قندهار، ذوالفقارخان و برادرش احمدخان ابدالی را از زندان غلزائیان رها ساخت و به مازندران فرستاد و ابدالیان را در شهر نادرآباد که در نزدیک قندهار بنا کرده بود، اسکان داد و فرمود تا ابدالیان از خراسان به آنجا روند و غلزائیان قندهار به جای آنان منتقل گردند (استرابادی، *جهانگشا*، ۳۰۲ ـ ۳۰۳). احمدخان ابدالی نیز در ردیف سرداران بزرگ نادر درآمد و تا زمان مرگ نادر (۱۱۶۰ ق / ۱۷۴۷ م) با او بود (غبار، ۳۵۴). وی پس از کشته شدن نادر به قدرت رسید و درّ درّان (مروارید مرواریدها) لقب گرفت و قبیلهٔ ابدالی نیز به دُرّانی موسوم شد (حسینی منشی، ۳۱/۱؛ نیز نک: هـ د، احمد شاه درّانی، درّانی).

مآخذ: استرابادی، میرزا مهدی خان، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، درّهٔ نادره، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، *جغرافیا*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ حسینی منشی، محمود، *تاریخ احمد شاهی*، به کوشش دوستمراد سید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۴ م؛ غبار، میرغلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ ش؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمهٔ مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیّر، محمد انور، «ابدالی، سدوزایی، دُرّانی»، *آریانا*، س ۲۲، شم ۱۱، ۱۲، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ وکیلی فوفلزایی، عزیز الدین، تیمورشاه درانی، کابل، ۱۳۴۶ ش؛ هروی، نعمت الله، *تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی*، به کوشش سید محمد امام الدین، داکا، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ نیز:

Duprée, Louis, *Afghanistan*, New Jersey, 1973; Elphinstone, M., *An Account of the Kingdom of Caubul*, London, 1972; Gregorian, Vartan, *the Emergence of Modern Afghanistan*, California, 1969; Hayat Khan, Muhamad, *Afghanistan and its Inhabitants*, transl. Henry Priestley, Lahore, 1981; Lockhart, L., *Nadir Shah*, London, 1938.

بخش تاریخ

اَبْدانِ اُخْرَوی، یکی از مسائل مورد بحث متکلّمان و فیلسوفان. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (د ۱۰۵۰ ق / ۱۶۴۰ م) اختلافاتی میان ابدان دنیوی و ابدان اخروی ذکر کرده است، از جمله: ۱. ابدان اخروی بر خلاف ابدان دنیوی قابل فساد و تباهی نیستند (*عرشیه*، ۲۵۰)؛ ۲. ابدان اخروی دارای روح و حیاتند و بلکه عین حیاتند یعنی حیات در آنها ذاتی است نه عرضی، در حالی که برخی از ابدان دنیوی دارای روح و حیات و بعضی فاقد آنند (همان، ۲۵۱ ـ ۲۵۲)؛ ۳. ابدان اخروی بر حسب اعداد تصورات نفوس و ادراکات، نامتناهی هستند زیرا براهین تناهی ابعاد در آنگونه ابدان جریان ندارد (همان، ۲۵۲)؛ ۴. ابدان اخروی متوسّط بین دو عالم بوده و جامع تجرّد و تجسمند و بیش‌تر لوازم و عوارض ابدان دنیوی را فاقدند (همو، *اسفار*، ۱۸۳/۹)؛ ۵. میان ابدان اخروی تزاحم نیست (همو، *عرشیه*، ۲۵۲)؛ ۶. ابدان دنیوی تدریجی الحدوث‌اند و ابدان اخروی دفعی الحدوث (همو، *مفاتیح الغیب*، ۶۰۰؛ نیز نک: آکل و مأکول، معاد).

مآخذ: صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، *اسفار*، قم، ۲۲۷/۹؛ همو، *عرشیه*، به کوشش غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۱ ش؛ همو، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمّد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

سید جعفر سجادی

اَبْدَعُ الْبَدایع، کتابی در فن بدیع به زبان فارسی، نوشتهٔ میرزا محمد حسین گرگانی، ملقب به شمس العلما، مدیر مدرسهٔ علمیه. از کتابهای نسبتاً متأخر در این موضوع است. به گفتهٔ خود مؤلف، نگارش آن مصادف با ایام نهضت مشروطیت بوده است و عنوان «سراج البلغاء» (= ۱۳۲۸ ق) برای تاریخ نگارش آن پیشنهاد شده که مؤلف نپذیرفته است. نویسنده در مقدمه، ضمن بر شمردن امتیازات و ویژگیهای کتاب، به این نکات می‌پردازد: ۱. ذکر صنایعی که در کتب قدما نیامده و استنباط و استدراک مؤلف از آثار منظوم و منثور فارسی است؛ ۲. آوردن شواهدی از شعر فارسی برای صنایعی که قبلاً تنها از نظم و نثر عربی برای آنها نمونه آورده می‌شد؛ ۳. آوردن آیات قرآنی و در نتیجه پرداختن به ویژگیهای لفظی قرآن به روش *مفتاح* و *تلخیص*؛ ۴. درج صنایعی که در کتابهایی چون *حدایق السحر* از نظر دور مانده است و نقد و بررسی امثله و شواهد، چنانکه مناسب مورد و دور از سستی لفظی و معنوی باشد؛ ۵. مراعات ترتیب الفبایی در ارائهٔ عناوین.

این کتاب از لحاظ جامعیت و اشتمال بر انواع گوناگون صنایع بدیعی و نیز از لحاظ تعدد و تنوع شواهد و امثلهٔ فارسی و عربی دارای اهمیت است. مؤلف در تصنیف این کتاب از *حدایق السحر* رشید وطواط، *مفتاح العلوم* سکاکی و *تلخیص المفتاح* خطیب دمشقی، *نفحات الازهار* عبدالغنی نابلسی، *انوار الربیع* میرسید علیخان مدنی، قصیدهٔ بدیعیه صفی الدین حلی و چند قصیده بدیعیهٔ دیگر که در خاتمهٔ کتاب ذکر کرده بهره‌برده است. *ابدع البدایع* در ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰ م در قطع رقعی و در ۴۲۵ صفحه در تهران چاپ سنگی شده است.

مآخذ: گرگانی، میرزا محمد حسین، *ابدع البدایع*، تهران، ۱۳۲۸ ق، جم.
بخش ادبیات

اُبَّـده، از شهرهای کوچکِ اندلس در جنوب اسپانیا. این شهر در °۳۸ و ′۱ عرض شمالی و °۳ و ′۲۲ طول غربی در جنوب شرقی اسپانیا واقع و نام آن به زبان محلی اوبدا[1] ست (بریتانیکا، X/230 طول شهر را شرقی نوشته است که درست نیست). در تاریخ اسلامیِ اندلس این شهر تابع ولایت جَیّان (به اسپانیایی خائن[2]) در ایالت قُرطبه (کردوبا)[3] بوده و در فاصلهٔ ۲۰ میلی شمال شرقی جیان و ۷ میلی شرق بیّاسه (به اسپانیایی بائسا[4]) قرار داشته است (ادریسی، ۲۰۳؛ ابوالفداء، ۲۱۳). الطنجی در تعلیقات *التعریف بابن خلدون* فاصلهٔ جیان و ابده را ۵۷ کمـ نوشته است (ص ۱۱۹، حاشیهٔ ۳).

ابده در نزدیکی نهر الکبیر[5] برروی تپه‌هایی به همین نام گسترده شده و کشتزارهای گندم و جو فراوان دارد (ادریسی، ۲۰۳). در ابده نیز مانند بیاسه زعفران به عمل می‌آید (همانجا؛ ابوالفداء، ۲۰۲). سنگ مَرقشیثای طلایی یا سنگ نورِ کوههای ابده در جهان بی‌همتا بوده است (مَقّری، ۱۴۲/۱). در ابده تاک چنان زیاد است که در آنجا انگور را تقریباً بهایی نیست. ابده به داشتن اماکن تفریح و رقاصان ماهر معروف بوده است (همو، ۲۱۷/۳).

به نظر می‌رسد ابده آبادی کهن ایبریایی بوده و نام آن از دورهٔ پیش به عصر اسلامی رسیده است و عربها آن نام را با تغییری نگاه داشته‌اند (EI²). با وجود این، نویسندگان مسلمان آغاز بنای ابده را به عبدالرحمن دوم (اوسط) پسر حکم فرمانروای اموی اندلس (۲۰۷-۲۳۸ ق / ۸۲۲-۸۵۲ م) و ادامه آن را به محمد پسر عبدالرحمن (۲۳۸-۲۷۳ ق / ۸۵۲-۸۸۶ م) نسبت داده، آن را شهری اسلامی دانسته‌اند (ابن اثیر، *اللباب*، ۲۳/۱؛ یاقوت، ۷۸/۱؛ ابوالفداء، ۲۰۲). این شهر را در تألیفات مسلمانان گاه ابدة العرب نامیده‌اند (یاقوت، همانجا) تا از شهر دیگری به نام ابدة البیرة یا ابدة فروة (ابن عِذاری، ۱۷۸/۲) باز شناخته شود.

منطقهٔ ابده وجیان در ۹۲ ق / ۷۱۱ م در مسیر نیروهای طارق بن زیاد به طُلیطله[6] به دست آنان افتاد (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۵۶/۴-۵۶۳) و تا ۶۰۹ ق / ۱۲۱۲ م در تابعیت فرمانروایان مسلمان بود. از تاریخ ابده در این مدت آگاهی زیاد دردست نیست. این قدر می‌توان گفت که سرنوشتش با جیان پیوسته بود و معروف‌ترین حادثهٔ تاریخی مربوط به این دو همانا واقعهٔ آینده‌ساز العقاب است. در اوایل ۶۰۹ ق لشکر ناصر (۵۹۵-۶۱۱ ق / ۱۱۹۸-۱۲۱۴ م) از آخرین امرای موحدین اندلس (۵۴۱-۶۶۸ ق / ۱۱۴۶-۱۲۶۹ م) با نیروهای متحد صلیبی اسپانیا و اروپا در کوهپایهٔ تولوسا[7] در سمت ابده درگیر شدند (آشباخ، ۳۶۹). در این جنگ بیش از ۱۰۰،۰۰۰ مسلمان کشته شدند (آیتی، ۱۷۸). در روایات مسلمانان این جنگ را با نام عِقاب یا ابده و در ۱۵ صفر ۶۰۹ ق / ۱۶ ژوییه ۱۲۱۲ م یاد کرده، آن را از سیاه‌ترین روزهای تاریخ آن سامان دانسته‌اند (ابن خلدون، ۲۴۹/۶؛ آشباخ، ۳۶۹). مسیحیان فاتح به غنیمت سرشاری در اردوی مسلمانان دست یافتند و توانستند در اندک زمانی پس از این پیروزی دژهای چندی را از دست مسلمانان به در آورند که از آن جمله بود شهرهای بیاسه و ابده. مسیحیان در ابده با باروهای بلند و سرسختیِ مدافعان، که در انتظار فصل‌سرما بودند، روبه‌رو شدند. به رغم رخنه‌های چندی که در دیوار شهر ایجاد کردند، ارگ شهر و دیگر جاهای آن همچنان ایستادگی می‌کرد. پس از ۱۳ روز پایداری، با افتادن بعضی جاهای حصار به دست نیروهای مهاجم، مسلمانان از عاقبت کار ترسیدند و با تقدیم پیشکش از امرای مسیحی خواستند که شهر را با ساکنان مسلمان آن آزاد گذارند. پیمانهایی میان طرفین بسته شد، چرا که مسیحیان از دشواریهای گشودن شهر آسوده می‌شدند، اما روحانیان مسیحی تشنهٔ خون مسلمانان به مخالفت با این پیمان برخاستند و برآن شدند که شهر بدون قید و شرط تسلیم شود. تنی چند از امیران نیز برای شکستن پیمان بهانه تراشیدند که مسلمانان پس از گشودن دروازه‌ها به روی مسیحیان، فدیهٔ مقرر را به موقع نپرداخته‌اند. مسیحیان بی‌درنگ با سنگدلی تمام به جان مسلمانان افتادند. در ابده نزدیک به ۶۰،۰۰۰ نفر کشته و به همان تعداد اسیر شدند. چون شهر از جمعیت خالی شد همهٔ خانه‌ها را ویران کردند. پس از این خون‌آشامی، روحانیان مسیحی خشنودی خود را ابراز داشتند. مسیحیان در ابده به لهو و زیاده روی پرداختند، اما به زودی سیورسات‌کمیاب و بیماری آشکار شد و هزاران تن از آنان را مرگ در ربود. نیروهای مسیحی ناگزیر شدند به قلعهٔ رَباح برگردند و پیروزی خود را پیگیری نکنند (حمیری، ۶؛ آیتی، ۱۷۹؛ آشباخ، ۳۷۲-۳۷۳). جنگ العقاب نه تنها نیروی ناصر را در اندلس درهم شکست، بلکه سلطنت موحدین در مغرب را نیز به پایان نزدیک کرد. سرزمینهای مسلمانان یکی پس از دیگری به دست نیروهای مسیحی افتاد. از آن میان قرطبه در ۶۳۳ ق / ۱۲۳۶ م و اشبیلیه[8] در ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸ م سقوط کرد (باسورث، ۴۳). ابده در ۶۳۱ ق / به دست اسپانیاییها افتاد (خوری، ۱۸) و سخنوران آن را نشان سخط خداوندی برمردم آن دانستند (مقّری، ۳۷۲/۶).

جمعیت این شهر در ۱۹۷۰ م ۳۰،۲۰۰ نفر بود (لاروس بزرگ، ذیل ابده). ابده به علت قرار گرفتن در دره‌ای پرآب و منطقه‌ای زیتون خیز، یکی از مراکز تولید کنندهٔ روغن زیتون و آلات روغن‌گیری است. کارگاههای پلاستیک‌سازی، سفالگری، حصیربافی و آهنگری نیز در این شهر احداث شده است (بریتانیکا، ج X). آثار معماری

1. Úbeda 2. Jaen 3. Cordova 4. Baeza 5. Guadalquivir 6. Toledo 7. las Navas di Tolosa 8. Sevilla

زیادی از عصر نوزایی (رنسانس) در این شهر مانده و از این رو قسمت زیادی از شهر به عنوان میراث فرهنگی اعلام شده است. از آن جمله است: کلیساهایی به سبک گوتیک مانند کلیسای سالوادر[1] که در نیمهٔ سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م مهندس آندرس باندالبیرا[2] براساس طراحی دیه گوسیلوئه[3] ساخته و در ۱۵۵۶م با یک نمای کلاسیک تکمیل شده است. از دیگر کارهای این مهندس کاخ آیونامینتو[4] و بیمارستان سانتیاگو[5] به سبک کلاسیک است (همانجا؛ لاروس بزرگ، همانجا؛ ارسلان، ۳۰۹/۱).

از رجال منتسب به ابده در دورهٔ اسلامی نام چند تن در نوشته‌های تاریخی و فرهنگنامه‌ای یاد شده است که از آن جمله‌اند: ابوالعباس احمدبن البِنیّ الأُبَدی (یاقوت، همانجا؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۲۳/۱)، ابوجعفر احمدبن الحسین بن خلف بن البِنیّ الیَعْمَری الأُبَدی (ابن خلکان، ۱۳۲/۶)، ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن عُبَیْدس بن محمود النَّفَری ابدی اصل (ابن خطیب، ۳۷۵/۱) و ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد بن یوسف الانصاری الاندلسی الأُبَدی ملقب به برهان الدین (مقری، ۱۵/۲).

مآخذ: آشباخ، یوسف، *تاریخ الاندلس فی عهد المرابطین والموحدین*، ترجمهٔ محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م، صص ۵۱۲-۵۱۶؛ آیتی، محمد ابراهیم، *اندلس*، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۷۸-۱۷۹، ۲۸۱؛ ابن اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م، ۱۲۸/۴-۱۲۹؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، قاهره، ۱۹۵۵ م، ۱۶۱/۱، ۱۷۹، ۳۵۰؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ ابن عِذاری، احمدبن محمد، *البیان المُغرب فی اخبار المَغرب*، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸-۱۹۴۹ م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ادریسی، محمدبن محمد، *صفة المغرب وارض السودان ومصر والاندلس*، لیدن، ۱۸۶۶ م، ص ۱۹۶؛ ارسلان، امیر شکیب، *الحُلل السُندُسیّة*، بیروت، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م، ۱۱۶/۱، ۱۲۸، ۱۸۰، ۲۰۵؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ حمیری، عبدالله ابن عبدالمنعم، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ ق / ۱۸۷۵ م؛ الطنجی، محمدبن تاویت، *تعلیقات التعریف بابن خلدون*، قاهره، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ مَقری، احمدبن محمد، *نَفح الطیب*، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م، ۱۶۵/۱، ۵۱۹/۳؛ یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک ۱۸۶۶-۱۸۷۰ م؛ نیز: *Britannica*, 1978; EI²; *Grand Larousse Encyclopédique*.

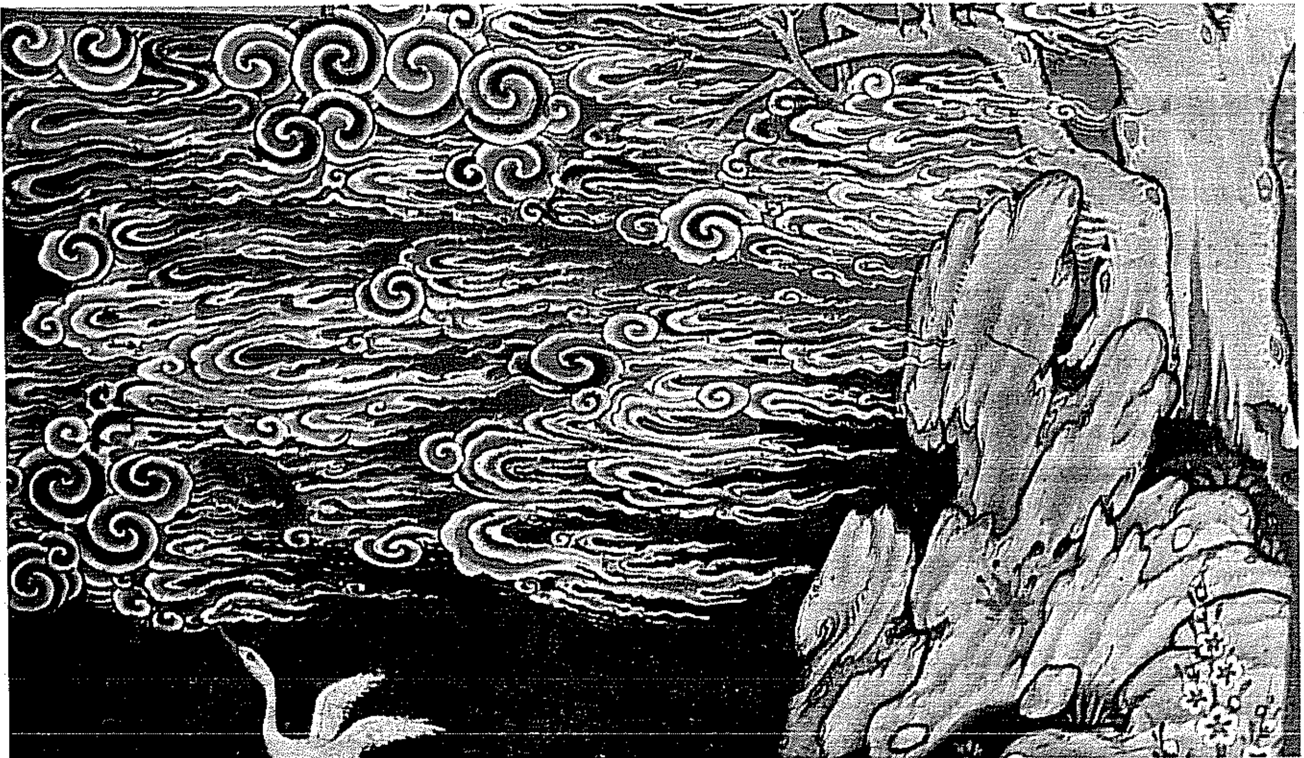
یوسف رحیم‌لو

أَبر، یکی از اصطلاحات هفتگانهٔ هنرنگارگری کهن‌ایران، که منظور از آن نگاشتن شکل ابر در مینیاتورها و تصویرها به انواع



ابر (تبریز، ۷۳۱ - ۷۳۷ ق/ ۱۳۳۱ - ۱۳۳۷ م)

1. Salvador 2. A. de Vandaelvira 3. D. de Siloe 4. Ayunamiento 5. Santiago



ابر (خراسان، ۹۶۴ ق/ ۱۵۵۷ م)

گوناگون است. نویسندگانی که در زمینهٔ اصطلاحات هنری ایران آثاری به جا نهاده‌اند، مانند عبدی بیک شیرازی، قطب الدین محمد قصّه خوان، سید احمد آهو چشم مشهدی، صادق بیک افشار کتابدار و قاضی احمد منشی قمی، همه «ابر» را شاخه‌ای از شاخه‌های هفتگانهٔ هنر نگارگری نام برده‌اند. عبدی بیک شیرازی (۹۲۱ ـ ۹۸۸ ق / ۱۵۱۵ ـ ۱۵۸۰ م) در دوحة الازهار (صص ۸۷، ۸۸، ۹۹) می‌سراید:

به هم ابر و فرنگی گونه گونه ز سیمرغ آمد و اژدر نمونه...

میان ابر اسلیمی پدیدار چو ماهی زیر موج بحر زخّار...

بریده در کمال خوش‌نمایی ز گچ، اسلیمی و ابر و خطایی

قطب الدّین در دیباچهٔ مرقّع شاه تهماسب (۹۶۴ ق/ ۱۵۵۷ م) می‌نویسد: «... همچنان که در خط ۶ قلم اصل است، در این فن (= نگارگری) نیز ۷ قلم معتبر است: اسلامی (= إسْلیمی)، خطایی، فرنگی، فصّالی، ابر، واق، گره» (ص ۶۷۳؛ قس: قاضی احمد، ۱۳۲، ۱۵۷). سید احمد حسینی مشهدی کاتب، گردآورندهٔ مرقّع امیر غیب بیک از امرای شاه تهماسب اول صفوی نیز همان مطلب قطب الدین را تکرار کرده، جز اینکه از ۷ رشته تنها ۶ رشته را نام برده است (بیانی، ۴۴/۱، ۴۹، ۵۲). صادق بیک افشار (۹۳۳ یا ۹۴۰ ـ ۱۰۱۷ ق/ ۱۵۲۷ یا ۱۵۳۴ ـ ۱۶۰۸ م) کتابدار سلطان محمد خدابنده و شاه عباس اول در منظومهٔ *قانون الصّور* (ص ۳۷) «در صفت نقاشی» می‌گوید:

ز ابر و واق اگر آگاه باشی چو نیلوفر فرنگی خواه باشی

قاضی احمد (ص ۱۳۲) همان مطلب قطب الدین را باز گفته و توضیح بیش‌تری بر آن نیفزوده است. مینورسکی در ترجمهٔ انگلیسی گلستان هنر، در حاشیهٔ کتاب، «ابر» و «ابرچینی» را با «ابری» و «کاغذ ابری» در هم آمیخته و نوشته است: «ابر (ابری) که در صفحه‌های ۱۴۶ و ۱۵۰ متن، یاد شده منسوب است به شیوه‌ای از پوشانیدن سطح کاغذ با تزییناتی به شکل ابر، و همچنین شاید هم منسوب است به تکه‌های ابر که به زبان چینی به آنها chi می‌گویند و در مینیاتورهای ایرانی به تصویر در می‌آید» (ص 178). چنانکه پیش‌تر بدان اشاره شد، اصطلاح «ابر» و «ابری» در عالم هنر از یکدیگر جداست و نخستین (ابرسازی) اصطلاحی است در نگارگری و دومین (ابری سازی) اصطلاحی است در کاغذسازی و آرایش آن (نک: ابری). گمان می‌رود که شیوه‌ای از نگارگری ایرانی که به ابر چینی شهرت یافته است، مقتبس از نقوش ظروف و خمره‌ها و گلدانهای «آبی ـ سفید» ساخت کشور چین بوده و از آنجا در نگارگری و مینیاتورها نفوذ کرده و کم کم در ردهٔ رشته‌ای از رشته‌های هنری نگارگری ایران در آمده است.

ابر یا ابر چینی بجز نگارگری، گاه در نقشهٔ قالی، طرح پارچه و زری، حل کاری، تشعیر، کنده‌کاریهای ظروف فلزّی، گچ‌بری، نقش کاشی و جلدهای سوخت و ضربی و روغنی نیز به کار رفته است، اما بیش‌ترین کاربرد آن در نگارگری و مینیاتورسازی است. ابرسازی در نگارگری ایران، از آغاز تا سده‌ها پس از آن، دگرگونیها و تنوّع فراوان یافته و به همین سبب بوده که خود همچون گل و بته‌سازی، تپه ماهورسازی، جانورسازی، گرفتگیر، تشعیر و حل کاری، رشته‌ای مشخص و جدا از اسلیمی و خطایی و فرنگی سازی و گره و... شمرده شده است.

مآخذ: بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ صادق بیک افشار، *قانون الصّور*، به کوشش عادل قاضی اف، باکو، ۱۹۶۳ م؛ عبدی بیک شیرازی، زین العابدین علی، *دوحة الازهار*، به کوشش علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴ م؛ قاضی احمد قمی، احمدبن حسین، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ قطب الدین محمد قصه‌خوان، «رساله‌ای در تاریخ خط و نقاشی»، به کوشش حسین خدیو جم، سخن، تهران، س ۱۷، شم ۶ ـ ۷، ۱۳۴۶ ش؛ تحقیقات نویسنده؛ نیز:

Minorsky, V., *Calligraphers and Painters, A Treatise By Qadi Ahmad, Son of Mirmunshi*, Washington, 1959.

یحیی ذکاء

إِبْراء، اصطلاحی فقهی و حقوقی.

تعریف و حقیقت ابراء: ابراء از ریشهٔ بَرء و بُرء و بُروء گرفته شده و در معانی مختلفی از جمله درمان کردن و رهانیدن از دیْن به کار می‌رود. در اصطلاح علم فقه ابراء عملی انشائی است که موجب سقوط تعهدات می‌شود و نتیجهٔ آن برائت ذمهٔ مدیون است. این نتیجه در نظر بعضی از فقها معلول این است که حقیقت ابراء عبارت است از اسقاط دین از طرف داین، در حالی که به نظر برخی دیگر از فقها حقیقت ابراء تملیک دین به مدیون است و برائت ذمهٔ مدیون ناشی از این مطلب است.

اگر طلبکاری به بدهکار خود بگوید تو را از دینی که به من داری بری کردم، ابراء به صورت اسقاط حق واقع شده است، و اگر بگوید آنچه را که به من بدهکاری به تو بخشیدم، ابراء به صورت تملیک دین به مدیون واقع شده است. ابراءگاه به صور دیگری نیز مانند اقرار یا وصیت بیان می‌گردد. چنانکه اگر کسی اقرار کند که فلان شخص به او مدیون نیست، یا وصیت کند که با مرگ او دین مدیون ساقط می‌شود و ذمهٔ او بری می‌گردد، ابراء واقع شده است. بر هر یک از دو نظریهٔ اسقاط حق و یا تملیک دین آثار ویژه‌ای مترتب است.

الف ـ اسقاط حق، چشم پوشیدن از حقی است که شخص دارد و متعلّق حق به دو صورت متصور است: ۱. گاهی متعلّق حق عهده و ذمهٔ دیگری است، مثلاً در مورد طلبی که کسی از دیگری دارد متعلّق طلب ذمهٔ بدهکار است. ذمه امری اعتباری است و در تعریف آن گفته شده «ذمه، تعهد متعلق به انسان است و مراد از قول فقها که می‌گویند (حقی) برذمهٔ شخصی هست، این است که آن حق بر نفس او به اعتبار تعهدش موجود است» (جزیری، ۲۲۳/۳). بنابراین تعریف تمامی وجود مدیون در برابر داین متعهد می‌گردد و مجموعهٔ دارایی و اعتبار حال و آیندهٔ او در گرو تعهد واقع می‌شود؛ ۲. گاهی متعلق حق،عین معیّن است و استیفاء حق تنها از مال معینی مقدور است و سایر اموال و دارایی شخص متعهد مورد تعلق آن حق نیست، مثلاً اگر کسی حق سکنی در خانهٔ معینی که متعلق به دیگری است، داشته باشد، در این صورت، تنها می‌تواند از این حق در همان خانه استفاده کند و اگر صاحب خانهٔ مزبور خانه‌های متعدد دیگری داشته باشد، صاحب حق نمی‌تواند دعوی حق سکنی در خانه‌های دیگر را نیز داشته باشد، زیرا تنها همان خانه که نسبت به آن حق سکنی دارد متعلق حق او است. همچنین اگر شریکی در قبال فروش بخشی از مال مشترک، حق شفعه پیدا کند، جایگاه این حق،ذمه و عهدهٔ شریک یا خریدار نیست، بلکه متعلقِ حق خانه مشترک است و حق شفعه به محض فروش ملک از طرف بایع (به شرط وجود سایر شرایط) برای شریک در مبیع ایجاد می‌شود و شریک حق پیدا می‌کند که با پرداخت ثمن، مبیع را تملک نماید. در عرف فقها اگر متعلقِ حق،ذمه باشد اسقاط آن را ابراء می‌گویند، ولی اگر متعلقِ حق،عین معین باشد معمولاً کلمهٔ ابراء را برای اسقاط آن به کار نمی‌برند، مگر اینکه آثار ابراء مورد نظر باشد. به عبارت دیگر هر جا ابراء هست،اسقاط نیز هست،ولی ممکن است در موردی اسقاط باشد اما ابراء نباشد، مثل اسقاط حق شفعه و حق سکنی که برآن ابراء اطلاق نمی‌گردد. در صورتی که حقیقت ابراء عبارت از اسقاط حق باشد، ابراء کننده می‌تواند بدون نیاز به موافقت دیگری آن را اسقاط کند، چه متعلق آن عین معیَّن باشد و چه عهده و ذمهٔ دیگری.

ب ـ تملیک عبارت از این است که کسی مالی را به ملکیت دیگری در آورد. وقتی که این اصطلاح در مورد دین به کار رود،بدین مفهوم است که صاحب دین طلب خود را به ملکیت مدیون در می‌آورد. در این صورت چون مقتضای تملیک لزوم توافق بین طرفین است، صاحب دین نمی‌تواند بدون موافقت مدیون این تملیک را عملی کند. اگر ابراء به معنای اسقاط حق باشد، به میزان دین از دارائی طلبکار کاسته می‌شود، و اگر به معنای تملیک باشد به اندازهٔ دین به دارایی و اموال مدیون افزوده می‌گردد. به نظر فقهای امامیه و حنفیه و شافعیه و مالکیه و زیدیه ابراء هم متضمن اسقاط و هم متضمن تملیک است. گرچه پاره‌ای از فقها جنبهٔ اسقاط را غالب می‌دانند و برخی دیگر مفهوم تملیک را. ثمرهٔ این اختلاف رأی هم در عقد یا ایقاع بودن ابراء و آثار و شرایط و احکام آن آشکار می‌شود (شهید اول، ۲۹۱، ۲۹۲؛ سیوطی، ۱۷۱).

ابراء عقد است یا ایقاع: کسانی که در ابراء جنبهٔ اسقاط را غالب می‌دانند آن را ایقاع یعنی عمل یک طرفهٔ حقوقی که تنها به ارادهٔ صاحب حق تحقق می‌یابد، می‌شناسند و در ایجاد آن قبول یا رضایت مدیون را شرط نمی‌دانند. اینان چنین استدلال می‌کنند که دین، حق محض و خالص صاحب دین است و اقدام وی برای اسقاط آن تصرف در حق خود او است بی‌آنکه این عمل با حق غیر تعارض داشته باشد یا برای دیگری ایجاد تکلیف نماید. به همین جهت صحت ابراء متوقف بر قبول و رضای مدیون نیست. اکثر فقهای امامیه براین اعتقادند و ابراء را ایقاع می‌دانند (شهید ثانی، ۱۹۳/۳؛ محقق حلی، ۲۲۹/۲؛ میرزای قمی، ۳۶۰/۱). در قانون مدنی ایران نیز از نظریهٔ مشهور فقهای امامیه پیروی شده و ابراء را ایقاع دانسته‌اند. در مادهٔ ۲۸۹ این قانون چنین آمده است: «ابراء عبارت از این است که داین از حق خود به اختیار صرف نظر نماید».

بعضی از فقهای امامیه ابراء را عقد می‌دانند و قبول مدیون را برای

تحقق آن ضروری می‌شناسند و می‌گویند ابراء مدیون را زیر منت داین قرار می‌دهد و نمی‌توان بدون جلب موافقت مدیون منتی بر او تحمیل کرد و او را مجبور به پذیرفتن احسان نمود. اگر ابراء را ایقاع بشناسیم و قبول مدیون را در صحت آن لازم ندانیم، او را مجبور به پذیرفتن منت نموده‌ایم (ابن ادریس، ۳۸۲).

فقهای حنبلی و حنفی و شافعی نیز ابراء را اسقاط حق و بالنّتیجه ایقاع می‌دانند و ارادهٔ داین را برای تحقق آن کافی و قبول مدیون را غیر لازم می‌شناسند (سیوطی، ۱۷۱؛ بهوتی، ۳۰۴/۴؛ جزیری، ۳۰۱/۳ و ۳۰۲).

فقهای مالکی و زیدی در این باب دو قول دارند. قول راجح نزد آنان این است که ابراء با لحاظ غلبهٔ معنی تملیک، عقد است نه ایقاع و در تحقق آن قبول مدیون لازم است، گر چه ضرورت ندارد که قبول فوراً و در مجلس ایجاب واقع شود و قبول با تراضی و پس از مجلس ایجاب نیز کفایت می‌کند. تا وقتی که مدیون قبول خود را اعلام نکرده حق دارد ابراء را رد کند، چنانکه در این مدت داین نیز می‌تواند از ابراء رجوع نماید.

قول دوم فقهای مالکیه و زیدیه این است که ابراء اسقاط است نه تملیک و در تحقق آن قبول مدیون شرط نیست. ولی همان طور که گفته شد،قول اول به نظر آنان ترجیح دارد (ابن مرتضی، ۲۹۸/۴، ۳۰۴؛ جزیری، ۳۰۲/۳).

رد ابراء از طرف مدیون: کسانی که ابراء را عقد می‌دانند رد ابراء را از طرف مدیون موجب بی‌اثر شدن ایجاب طلبکار می‌دانند، چون با ردِ ابراء از طرف مدیون، عقد واقع نمی‌شود. مقتضای معیارهای حقوقی این است که کسانی که ابراء را ایقاع می‌دانند برای رد مدیون اثری قائل نشوند. ولی فقهایی که به ایقاع بودن ابراء معتقدند در مورد رد ابراء از طرف مدیون نظر واحدی ندارند. فقهای شافعی و حنبلی رد مدیون را در ابراء بی‌اثر می‌دانند (بهوتی، همانجا؛ جزیری، همانجا). فقهای حنفی می‌گویند: ابراء با ردّ مدیون بی‌اثر می‌شود، مشروط به اینکه مسبوق به قبول نباشد، ولی اگر مدیون قبلاً آن را قبول کرده باشد، نمی‌تواند بعد از قبول آن را رد کند. بعضی از فقهای حنفی معتقدند که رد ابراء تنها در صورتی که در مجلس ابراء صورت گیرد، موجب ابطال ابراء می‌شود و اگر پس از آن واقع شود این رد بی‌اثر است و ابراء به قوت خود باقی است. همچنین به نظر فقهای حنفی تنها مدیون اصلی حق دارد ابراء را رد کند. اگر صاحب دین ضامن یا کفیل را بری کند قبول یا رد کفیل در بقاء اصل دین اثری نخواهد داشت و تعهد مدیون اصلی با وصف برائت ضامن یا کفیل به جای خود باقی خواهد بود (ابن نجیم، ۲۶۳؛ جزیری، ۳۰۱/۳). این نظریه مبتنی بر این مطلب است که فقهای مزبور معتقدند در عقد ضمان ذمهٔ ضامن و مضمونٌ عنه ضمیمهٔ یکدیگر می‌شود، ولی فقهای شیعهٔ اثناعشری که مقتضای عقد ضمان را انتقال ذمهٔ مضمونٌ عنه به ذمهٔ ضامن می‌دانند، ابراء ذمه مدیون اصلی را در برائت ضامن موثر نمی‌دانند، مگر آنکه معلوم شود که طلبکار قصد ابراء اصل دین را داشته است (حکیم، ۲۳۸/۱۱، ۲۳۹).

قانون مدنی ایران به پیروی از فقهای امامیه در مواد ۷۰۷ و ۷۱۹ می‌گوید: «اگر مضمونٌ له ذمهٔ مضمونٌ عنه را بری کند ضامن بری نمی‌شود، مگر اینکه مقصود ابراء از اصل دین باشد». در مادهٔ ۷۱۸ نیز چنین آمده است: «هرگاه مضمونٌ له ضامن را از دین ابراء کند، ضامن و مضمونٌ عنه هر دو بری می‌شوند».

اکثر فقهای زیدی مثل حنفی‌ها رد مدیون را در صورتی که مسبوق به قبول قبلی نباشد موجب بطلان ابراء می‌دانند،ولی بعضی از آنها رد ابراء را به وسیلهٔ مدیون موجب بطلان ابراء نمی‌دانند (ابن مرتضی، ۳۰۴/۴).

رجوع از ابراء: اگر ابراء عقد دانسته شود، مادام که مورد قبول قرار نگرفته است، ابراء کننده می‌تواند از ایجاب عدول کند، ولی در صورتی که ایقاع محسوب شود، دین با ایجاب ساقط می‌شود و این ایجاب قابل عدول و رجوع نیست، چون با سقوط دین و زوال آن موضوعی باقی نمی‌ماند تا اعاده گردد (باز، ماده ۵۱؛ سیوطی، ۵۲۴).

ارکان ابراء: ابراء دارای ۴ رکن است: الف ـ ابراء کننده یا صاحب حق یا دائن، ب ـ ابراء شونده یا مدیون، ج ـ دین یا حق مورد ابراء، د ـ صیغه یا لفظ ابراء. هرکدام از این ارکان چهارگانه دارای احکامی است که ذیلاً بیان می‌گردد:

الف ـ ابراء کننده یا داین: چون طبیعت ابراء تصرف در مال خویش به نحو تبرع است، ابراء کننده باید دارای اهلیت تبرع باشد. گرچه گاهی ابراء ممکن است معوض باشد، ولی این امر منافی تبرعی بودن ابراء نیست. اهلیت برای تبرع و به تعبیری دیگر اهلیت برای استیفاء، موقعی محقق می‌شود که ۳ شرطِ عقل، بلوغ و رشد حاصل باشد. علاوه براین باید مفلس نباشد. در مورد شرط اخیر، ابوحنیفه با سایر فقهای اسلام اختلاف‌نظر دارد. ابوحنیفه افلاس را از موجبات حجر نمی‌داند، ولی فقهای امامیه و علمای سایر مذاهب اسلامی افلاس را در صورتی که مورد حکم قاضی قرار گرفته باشد از موجبات حجر می‌دانند. به عقیدهٔ آنان چون ابراء تصرف در اموال است، آن هم تصرف بلاعوض و تبرعی، اگر شخص مفلس واجد اهلیت برای ابراء شناخته شود این امر به ضرر طلبکاران وی خواهد بود و حکم ضرری در اسلام تشریع نگردیده است. به همین اعتبار است که ابویوسف و شیبانی شاگردان ابوحنیفه، برخلاف نظریهٔ استاد، افلاس را در صورتی که مورد حکم حاکم قرار گیرد ازاسباب حجردانسته‌اند (باز، مادهٔ ۵۳۸، ۵۳۹). قانون مدنی ایران در مادهٔ ۲۹۰ می‌گوید: «ابراء وقتی موجب سقوط تعهد می‌شود که ابراء کننده برای ابراء اهلیت داشته باشد». البته اگر مفلس مبادرت به ابراء طلب خود کند صحت این عمل منوط به تنفیذ داینان خواهد بود.

شرط دیگر ابراء کننده این است که مکرَه نباشد. ابراء کننده می‌تواند برای ابراء وکیل بگیرد تا مدیون را به وکالت از او بری نماید.

وکالت در ابراء باید صریح و روشن باشد و با وکالت کلی بدون آنکه تصریح در ابراء شده باشد،نمی‌توان طلب موکل را بخشید. همچنین صاحب دین می‌تواند مدیون را وکیل در ابراء نماید. اگر کسی دین دیگری را بدون اذن طلبکار ابراء کند، این ابراء فضولی و غیرنافذ است و نفوذ آن متوقف برتنفیذ صاحب حق خواهد بود.

ب ـ ابراء شونده یا مدیون: فقهای اسلام، چه آنها که ابراء را اسقاط می‌دانند و چه آنهایی که آن را تملیک می‌شمرند، در این مطلب اتفاق نظر دارند که در ابراء مدیون باید معلوم باشد وابراء مدیونِ مجهول باطل است، مثلاً اگر کسی یکی از دو مدیون را به نحو تردیدآمیز و بدون تعیین بری کند، مانند اینکه بگوید ذمهٔ یکی از دو بدهکار خود را بری کردم ـــ و با قرینه هم معلوم نباشد که موردنظر او کدامین مدیون است ـــ ابراء باطل است (بهوتی، ۳۰۵/۴؛ سیوطی، ۱۷۱؛ ابن نجیم، ۲۶۴؛ باز، مادهٔ ۱۵۶۷).

ج ـ موضوع ابراء یا حق مورد ابراء: در این مبحث ۳ مسأله وجود دارد: ابراء از دین، ابراء از عین و ابراء از حق. ۱. ابراء از دین: فقها به اتفاق آرا ابراء از دین ثابت در ذمه را صحیح می‌دانند، اعم از اینکه دین ثابت در ذمه، مستقر باشد یا متزلزل، حـال باشد یا مؤجّل، ولی ابراء از دین غیرثابت باطل است و کسی نمی‌تواند دیگران را از دیونی که در آینده نسبت به او پیدا خواهند کرد،بری کند. اگر وجود دین مسلم باشد ولی برای ادای آن مهلت معینی وجود داشته باشد، مهلت مانع ابراء نیست و صِرف وجود دین برای صحت ابراء کافی است. فقهای امامیه و علمای حنفی و مالکی و زیدی و برخی از فقهای حنبلی ابراء مجهول را، اعم از اینکه جهل به میزان دین باشد یا اوصاف آن، صحیح می‌دانند. در نظر آنان ابراء ساقط کردن حق است و جهل به خصوصیات حق مانع نفوذ اسقاط نیست. بعضی از علمای حنبلی می‌گویند ابراء مجهول در صورتی صحیح است که علم به میزان دین ممکن نباشد. بنابراین ابراء مجهول، در حالتی که مدیون به تصور اینکه داین در صورت علم به میزان دین از ابراء خودداری خواهد کرد، مقدار دین را پنهان کند، صحیح نخواهد بود (میرزای قمی، ۳۵۰/۱؛ ابن نجیم، همانجا؛ بهوتی، ۳۰۵/۴). فقهای شافعی و بعضی از فقهای زیدیه آگاهی صاحب دین به میزان دین را از شرایط صحت ابراء می‌دانند و می‌گویند جهل به مقدار دین در صورتی به صحت ابراء صدمه نمی‌زند که در وقت ابراء حداکثر دین مشمولِ ابراء تعیین گردد. در این صورت دین تا آن مبلغ ابراء می‌شود و اگر مازادی وجود داشته باشد،ذمهٔ بدهکار نسبت به آن مشغول می‌ماند (میرزای قمی، همانجا؛ سیوطی، ۱۷۱؛ ابن مرتضی، ۳۰۳/۴). فقهای زیدیه ابراء از دین مجهول را صحیح،ولی تدلیس در آن را موجب بطلان آن می‌دانند. همچنین اگر مدیون با گفتار و کردار خود نزد صاحب دین تظاهر به فقر کند و در نتیجه وی تصور نماید که مدیون فقیر است و به این علت او را از دین ابراء کند و پس از ابراء معلوم شود که مدیون فقیر نبوده است، چنین ابرائی نیز بـه لحـاظ تدلیس باطل است (ابن مرتضی، ۳۰۱/۴، ۳۰۲). ۲. ابـراء از عین: بـه اتفاق همهٔ مذاهب اسلامی ابراء از عینِ معیّن صحیح نیست. چون ابراء به معنی اسقاط است و اعیان قابل اسقاط نیست. فقط در صورتی کـه ابراء مربوط به حقی دربـارهٔ اعیان بـاشد، درست است، مثل ابـراء از حق دعوی نسبت به عین معین. ۳. ابراء از حقوق: گاهی موضوع ابراء یک «حق» است، اعم از اینکه آن حق، دین باشد و یا حقی باشد متعلق به یک عین. اگر متعلق حق دینی باشد که بر ذمهٔ بـدهکار است، احکام آن همان است که در بند اول بیان شده است، و اگـر مـورد ابـراء حقـی باشد که به عین متعلق‌است،شرط آن این‌است که یک حق قابل اسقـاط باشد، مثل حق سکنی و حق شفعه. حقوق غیرقابل اسقاط، مـانند حـق رجوع در هبه و رجوع از وصیت، قابل ابراء نیست، چون اسقاط ایـن حقوق تغییر در حکم شارع است و این عمل مجاز نیست.

د ـ صیغه یا لفظ ابراء: اگر ابراء عقد دانسته شود، مانند همهٔ عقـود نیازمند ایجاب و قبول است، و اگر ایقاع شناخته شود تـنها ایـجاب در تحقق آن کافی است. ایجاب با هر لفظی که بـیانگر اراده و قصد ابـراء کننده باشد، واقع می‌شود. ایجاب را می‌تـوان بـه صورت تـملیک یـا بخشش یا اسقاط دین بیان کرد. به نظر حقـوق دانـان وقـوع ایـجاب ضرورتاً مستلزم ادای لفظ نیست و اقدام بـه عملی کـه دلالت بـرابراء کند، مانند مسترد کردن سند دین به مدیون به منظور بری کـردن وی، در تحقق ابراء کافی است (امامی، ۳۲۵/۱).

قانون مدنی ایران جز در مواردی که استثنا شده است، اعمالی را که صریحاً حکایت از قصد و انشاء یکی از طرفین معامله می‌کند به عنوان ایجاب پذیرفته است. در مادهٔ ۱۹۳ چنین آمده: «انشاء معامله ممکن است به وسیلهٔ عملی که مبیّن قصد و رضا باشد، مثل قبض و اقباض، حاصل گردد، مگر در مواردی که قانون استثناء کرده باشد».

ابراء معلّق: اگر ابراء معلق به شرطی باشد که در زمان ابراء موجود است، چنین ابرائی در حکم ابراء منجّز است، اگرچه به صورت معلق بیان شده باشد، مثلاً اگر صاحب دین به مدیون بگوید:اگر به‌من مدیون هستی ذمه‌ات را بری می‌کنم، در این حالت گرچه ابراء معلق به وجود دین است،ولی صحیح است. همچنین تعلیق ابراء بر فوت ابراء کننده صحیح است و این ابراء به منزلهٔ وصیت است. در غیر از موارد مذکور عده‌ای از فقها منجز بودن را شرط صحت ابراء می‌دانند و معتقدند همانطور که در عقود، تعلیق در انشاء باطل است، ابراء معلق نیز باطل است (میرزای قمی، ۴۴۲/۲؛ سیوطی، ۱۷۱). بعضی از فقها تعلیق اثر ابراء را به تحقق یک شرط معین بلا اشکال می‌دانند، مثلاً اگر طلبکار به بدهکار بگوید:تو را از نصف بدهیت بری کردم به این شرط که نصف دیگر آن را تا فردا بپردازی، این ابراء صحیح است و اثر آن موکول به تحقق همان شرط است. این ابراء مشروط است نه معلق (ابن نجیم، ۲۶۴؛ ابن مرتضی، ۲۹۹/۴).

ابراء معوّض: به نظر بعضی از فقها ابراء معوض صحیح است و ابراء کننده می‌تواند در مقابل ابراء هبه‌ای از مدیون بپذیرد و عوضی دریافت دارد (ابن مرتضی، ۲۹۹/۴ ـ ۳۰۰). پاره‌ای دیگر از فقها

معتقدند که شرط عوض، ابراء را از صورت ابراء خارج می‌کند و به صورت صلح در می‌آورد. در این صورت آنچه واقع می‌شود،اگرچه باطل نیست،ولی صلح است نه ابراء.

انواع ابراء: فقها بر اساس موضوع ابراء آن را به ابراء خاص و ابراء عام تقسیم کرده‌اند:

الف ـ ابراء خاص آن است که موضوع آن دین یا حق معین یا حقوق نسبت به عین معین باشد، مثل اینکه طلبکار بدهکار را از دین معینی بری کند یا حق انتفاع خود را از استفادهٔ از عین معینی ساقط نماید و یا کلیهٔ حقوق خود را نسبت به عین معینی ساقط نماید.

ب ـ ابراء عام آن است که داین به مدیون اعلام کند که وی را از هر دینی که دارد بری می‌کند یا آنکه تمام حقوق خود را نسبت به همهٔ اموال منقول و غیرمنقول مدیون اسقاط می‌کند. واضح است که در این موارد، ابراء کننده نمی‌تواند پس از تحقق ابراء، حقوق قبل از ابراء را مجدداً مطالبه نماید، ولی مطالبهٔ حقوق و دیونی که پس از وقوع ابراء به وجود می‌آید مجاز است.

ابراء اسقاط و ابراء استیفاء: فقهای حنفی در مورد ابراء تقسیم دیگری نیز مطرح نموده‌اند و آن ابراء اسقاط و ابراء استیفاء است (باز، مادهٔ ۱۵۶۱). ابراء اسقاط آنست که صیغهٔ ایجاب آن دلالت بر اسقاط دین یا حق نماید و متضمن انشاء سقوط تعهد باشد. ابراء استیفاء آنست که صیغهٔ ایجاب آن حاکی از این باشد که مدیون دین را ادا کرده و حق ساقط شده است. اگرچه ابراء استیفاء در واقع نوعی اقرار است ولی چون نتیجهٔ آن مانند ابراء اسقاط، ساقط کردن حق مطالبهٔ دین و دعوی است، فقهای حنفی از آن نیز به ابراء تعبیر نموده و گفته‌اند: ابراء اسقاط، اختصاص به دیون و تعهدات دارد، ولی متعلق ابراء استیفاء اعم از دین و عین است. چون حقیقت آن عبارت از اقرار است و اقرار هم دربارهٔ دین نافذ است و هم دربارهٔ عین (باز، ذیل همان ماده).

ابراء مدیون بعد از ابراء: در صحت ابراء، اقرارِ مدیون به دین شرط نیست و ابراءکننده می‌تواند با وصف انکار مدیون وی را از دین ابراء کند و اگر مدیون که قبلاً منکر بود پس از ابراء به دین اقرار نماید، این اقرار بی‌اثر است. در باب وصیت مطلب حکم دیگری دارد: اگر وصی اقرار کند که جمیع حقوق متوفی را استیفاء کرده است و پس از آن علیه کسی ادعای طلب متوفی را بنماید، این دعوی مسموع است، چون احتمال دارد که قبلاً وصی نسبت به دین مورد مطالبه جاهل بوده باشد. همچنین اگر وارث اقرار کند که جمیع مطالبات مورّث را وصول نموده است و پس از آن از شخصی طلب متوفی را مطالبه کند، این ادعا استماع می‌شود (باز، مادهٔ ۸۴۹).

ابراء ذمهٔ میّت: ابراء دین مدیون پس از فوت او جایز است و به نظر فقهای امامیه نیاز به قبول ورّاث ندارد، ولی در نزد فقهای حنفی دو نظر وجود دارد: ابویوسف ابراء مزبور را با ردِ ورثه باطل می‌داند، چون به نظر او ابراء میت ابراء ورثه است. شاگرد مشهور دیگر ابوحنیفه رد ورثه را مؤثر نمی‌داند، همان طور که اگر مدیون در زمان حیاتش از طرف صاحب دین ابراء شود، ولی پیش از اعلام قبول یا رد، فوت شود ورثهٔ او حق رد ابراء ندارند (شیخ نظام، ۲۶۳/۳).

قانون مدنی ایران به تبعیت از فقهای امامیه ابراء ذمهٔ میت را صحیح می‌داند (ماده ۲۹۱).

شرط خیار در ابراء: فقها شرط خیار فسخ را در ابراء صحیح نمی‌دانند، چون ابراء موجب سقوط تعهد است و تعهد پس از سقوط قابل اعاده نیست (میرزای قمی، ۳۵۳/۱).

ابراء در مرض موت: منظور از مرض موت آن بیماریی است که به فوت بیمار می‌انجامد. اگر بیمار بهبود یابد و پس از ترک بستر بیماری مجدداً به همان مرض یا بیماری دیگر مبتلا شود و بمیرد، بیماری نخستین را مرض موت نمی‌نامند. فقها دربارهٔ اینکه مرض موت از اسباب حجر بیمار است یا نه و اگر سبب حجر باشد،حد حجر تا چه میزان است و تا چه اندازه مانع نفوذ معاملات است، اختلاف نظر دارند. بسیاری از قدمای فقهای امامیه معاملات تبرعی مریض را در مرض موت که آن را منجزات مریض می‌نامند مانند وصیت می‌شناسند و نفوذ آن را تا ثلث ماترک می‌دانند. به عقیدهٔ آنان در مازاد برثلث، مثل وصیت، معامله در صورتی نافذ است که مورد تنفیذ وراث قرار گیرد، و تفاوتی نمی‌کند که معامله به نفع یک یا چند نفر از وراث صورت گرفته باشد یا به نفع یک بیگانه. صحت و نفوذ معاملات غیرتبرعی مریض مورد قبول فقها است (محقق حلی، ۱۰۲/۲؛ علامه حلی، ۳۹۹). به نظر این عده از فقها در مرض موت، ابراء تا میزان ثلث ماترک نافذ است ولی هر چه اضافه بر آن باشد احتیاج به تنفیذ وراث دارد.

فقهای معاصر شیعهٔ امامیه مرض موت را از اسباب حجر نمی‌دانند و معتقدند که معاملات تبرعی در مرض موت صحیح است.

امام خمینی در *تحریر الوسیله* (۲۲/۲) چنین نظر داده است:«در صحت عقود معوض در مرض موت اشکالی وجود ندارد... اشکال و اختلاف در معاملاتی مانند هبه و وقف و صدقه و ابراء و صلح بلاعوض و امثال آنها از تصرفات تبرعی بلاعوض است که در آنها وراث متضرر می‌شوند... .بحث در این است که آیا این گونه معاملات در مرض موت همانند معاملات در حال صحت مطلقاً صحیح است اگرچه از ثلث تجاوز کند و یا شامل همهٔ مال شود به طوریکه چیزی برای ورثه نماند یا اینکه اقدام به این گونه معاملات نیز فقط تا میزان ثلث ماترک نافذ است و هرچه اضافه بر آن باشد در صورتی صحیح است که ورثه آن را تنفیذ کنند. نظر اول اقویٰ است».

در این موضوع بین سایر فقهای اسلامی نیز اختلاف نظر وجود دارد. بعضی آن را به طور کلی باطل و برخی تا میزان ثلث نافذ می‌دانند و عده‌ای نیز چنین ابرائی را برای غیروارث صحیح می‌شناسند (ابن قدامه، ۳۴۲/۵ ، ۳۴۴). فقهای حنفی می‌گویند:اگر ابراء، ابراء اسقاط باشد،در صورتی که ابراء شونده از وراث نباشد، ابراء مانند وصیت فقط تا میزان ثلث از ماترک نافذ است و صحت مازاد آن متوقف بر

تنفیذ وراث است. اگر ابراء شونده از وراث باشد، اعم از اینکه دین ابراء شده کمتر یا بیش‌تر از ثلث باشد،ابراء در صورتی صحیح است که سایر وراث آن را تنفیذ کنند؛ اما اگر ابراء، ابراء استیفاء باشد که حقیقت آن چیزی غیر از اقرار نیست، در این صورت اگر اقرار به نفع یکی از وراث یا چند نفر از آنها باشد، صحت آن مانند ابراء اسقاط متوقف بر تنفیذ بقیه وراث است، ولی اگر اقرار به نفع بیگانه و غیر وارث باشد، اقرار و ابراء نافذ است و نیازی به تنفیذ وراث ندارد (باز، مادهٔ ۸۵۴، ۸۸۹).

ابراء و هبهٔ دیْن: به نظر قدمای فقهای امامیه هبهٔ دین ایقاع است و در حکم ابراء می‌باشد گرچه به لفظ هبه واقع شود و مقررات هبه در آن جاری نیست (شهید ثانی، ۱۹۳/۳؛ محقق حلی، ۲۹۹/۲).

قانون مدنی ایران هبهٔ دین را عقد دانسته و تنها حق رجوع صاحب دین را در هبهٔ دین سلب نموده است. در مادهٔ ۸۰۶ این قانون چنین آمده است:«هرگاه داین طلب خود را به مدیون ببخشد حق رجوع ندارد».

صلح و ابراء: ابراء ممکن است ضمن عقد صلح یا به صورت عقد صلح واقع شود، مثلاً اگر کسی ذمهٔ مدیون را در قبال مصالحهٔ دعاوی احتمالی او در مورد خانهٔ معینی ابراء نماید، صحیح است، همان طور که ممکن است کسی ذمهٔ دیگری را به صورت شرط ضمن عقد بری کند، مثلاً خانهٔ خود را در قبال ثمن معین به غیربفروشد، مشروط بر اینکه خریدار ذمهٔ او یا شخص ثالث را از دین یا تعهد خاص بری سازد. در این صورت اگر عقد بیع صحیح واقع شده باشد، ابراء نیز واقع می‌شود.

مآخذ: ابن ادریس، محمد بن احمد، کتاب *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، به کوشش حسن بن احمد موسوی و ابوالحسن بن مسیح، تهران، ۱۲۷۰ ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المغنی والشرح الکبیر*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *شرح الازهار*، صنعا، مکتبة غمصان؛ ابن نجیم، زین الدین ابراهیم، *الاشباه والنظائر علی مذهب ابی حنیفة النعمان*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ امامی، حسن، حقوق مدنی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ باز، سلیم بن رستم، *شرح المجلة*، بیروت، ۱۸۹۵ م؛ بُهوتی، منصوربن یونس، *کشاف القناع عن متن الاقناع*، به کوشش شیخ هِلال مصیلحی مصطفی هِلال، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ جزیری، عبدالرحمن،کتاب *الفقه علی مذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ خمینی، روح الله، *تحریر الوسیلة*، قم، قدس محمدی؛ سیوطی، عبدالرحمن، *الاشباه والنظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعیة*، قاهره، ۱۳۷۸ ق؛ شهید اول، محمد بن مکی، *القواعد والفوائد*، به کوشش عبدالهادی حکیم، نجف، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ شهید ثانی، *شرح اللمعة الدمشقیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ شیخ نظام و دیگران، *الفتاوی الهندیة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *تبصرة المتعلمین*، ترجمهٔ ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام*، نجف، ۱۳۸۹ ق؛ میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *جامع الشتات*، تهران، ۱۲۳۴ ق.

مصطفی محقق داماد

اَبْرار، واژه‌ای است عربی به معنی نیکان و نیکوکاران که چندین بار در *قرآن کریم* آمده و از این طریق در عرف متصوفه و اهل سیر و سلوک نیز راه یافته است.

در قرآن مجید: برخی از مفسران و نیز بسیاری از فرهنگ نویسان این واژه را تنها جمع بَرّ دانسته‌اند (طبری، ۱۴۲/۴؛ طبرسی، ۹۰۸/۲؛ ابن اثیر، ۱۱۶/۱؛ قرطبی، ۱۲۵/۱۹)، اما اکثر مفسران آن را جمع برّ و بارّ، هر دو، یاد کرده‌اند (طوسی، ۹۲/۳؛ میبدی، ۳۱۸/۱۰، ۴۰۶؛ زمخشری، ۴۸۹/۱؛ فخررازی، ذیل آیهٔ ۱۹۳ازسورهٔ آل عمران). راغب اصفهانی نیز ابرار را تنها جمع بارّ دانسته است (ص ۴۱). از آنجا که برّ به صیغهٔ مفرد ۳ بار در *قرآن* مجید به کار رفته (طور /۲۸/۵۲؛ مریم /۱۴/۱۹، ۳۲) و بارّ در این کتاب مقدس نیامده است، نظر آن گروه از مفسران و فرهنگ‌نویسان که ابرار را تنها جمع برّ دانسته و جمع بارّ را بَرَرَة شمرده‌اند، استوارتر می‌نماید.

ابرار ۶ بار و در ۶ آیه از *قرآن* کریم تکرار شده است. در ۴ آیه از این آیات (آل عمران /۳/ ۱۹۸؛ دهر /۵/۷۶؛ انفطار /۱۳/۸۲؛ مطففین /۲۲/۸۳) به تعبیرات گوناگون از ابرار به عنوان اهل نعیم و بهشت یاد شده و در آیه‌ای (مطففین /۱۸/۸۳) گفته شده است که کتاب (نامهٔ اعمالِ) ابرار در علیین (به اقوال گوناگون: زیر عرش، سدرة المنتهی، لوحی از زبرجد آویخته در زیر عرش که اعمال افراد بشر در آن ثبت است، بالاترین طبقهٔ بهشت) است و نیز در آیه‌ای دیگر (آل عمران /۱۹۳/۳) از زبان اولوالالباب (خردمندان) از پروردگار درخواست می‌شود که آنان را با ابرار بمیراند.

مفسران در تفسیر ابرار و ذکر صفات و ویژگیهای آنان سخنان گوناگون گفته‌اند که به برخی از آنها در اینجا اشاره می‌شود: ابرار آنانند که طاعت خدای بزرگ را به تمامی به جای آرند و او را از خود خشنود سازند (طبری، ۱۴۲/۴؛ طوسی، ۸۵/۳؛ طبرسی، ۹۰۸/۲)، آنانند که فرایض خدا را به نیکی به جای آورند و از معاصی و محرّمات بپرهیزند (طبری، ۶۴،۵۶/۳۰؛ میبدی، ۴۰۶/۱۰)، مؤمنانند که در ایمان خود صادقند و فرمانبردار پروردگار خویشند (میبدی، ۳۱۸/۱۰)، نیکوکارانند که کارهای نیک را تنها برای رضای خدا انجام می‌دهند بی‌آنکه اغراض ناپسند را در نظر داشته باشند (طوسی، ۳۰۲/۱۰)، کسانیند که حقوق واجب و مستحب را ادا می‌کنند (طبرسی، ۶۱۶/۹)، آنانند که حق خدای بگزارند و وفای نذر کنند (قرطبی، ۱۲۵/۱۹، به نقل از قتادة)، کسانیند که به خدا و پیامبر او و روز بازپسین ایمانی از روی رشد و بصیرت دارند (طباطبایی، ۲۱۳/۲۰). در برخی از تفاسیر از قول حسن بصری آمده است که ابرار آنانند که مورخُرد را نیازارند (طوسی، ۸۵/۳؛ قرطبی، ۱۲۵/۱۳؛ سیوطی، ۴۱۵/۲). همین روایت را بدین صورت نیز نقل کرده‌اند: «ابرار آن کسانی باشند که مورچه را نیازارند و به هیچ بدی رضا ندهند» (ابوالفتوح رازی، ۴۴۴/۵؛ طبرسی، ۱۰/ ۶۱۶). میبدی در تفسیر آیهٔ رَبَّنا فَاغْفِرْلَنا ذُنوبَنا و کَفِّر عَنّا سَیِّئا تِنا و تَوَفَّنا مَعَ الأبرار (آل عمران /۱۹۳/۳)، مراد از ابرار را انبیا و اولیا دانسته است (۳۸۸/۲). برخی از مفسران در تفسیر ابرار روایتی از رسول اکرم (ص) نقل کرده‌اند، بدین مضمون که ابرار آنانند که به پدران و فرزندان خود نیکی می‌کنند (ابن بابویه، ۶۹/۲؛ میبدی، ۴۰۶/۱۰؛ قرطبی، ۱۹/ ۱۲۵؛ سیوطی، ۴۱۵/۲).

به گفتهٔ طبرسی، به اجماع اهل بیت و موافقان و بسیاری از

مخالفان آنان، در آیهٔ اِنَّ الاَبْرارَ یَشْرَبونَ مِنْ کَأْسٍ کانَ مِزاجُها کافوراً (دهر / ۵/۷۶) مراد از ابرار علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) است (۶۱۶/۱۰). ابن شهر آشوب نیز روایتی نزدیک به همین مضمون از امام حسن مجتبی (ع) نقل می‌کند (۴/۲). در روایتی از رسول اکرم ابرار یاران علی (ع) معرفی شده‌اند (عیاشی، ۲۱۲/۱).

ناگفته نماند که شیخ احمد احسایی نیز در شرح دعای جامعهٔ کبیر (ص ۶۰) ابرار را در عبارت «عناصر الابرار» شیعیان ائمهٔ اطهار، اعم از مرسلین و انبیا و اوصیا و صالحان و فرشتگان، دانسته است.

در تصوّف: ابرار در اصطلاح متصوفه به متوسطان از اهل سلوک گفته شده است که در معرفت خدا و سیر الی الله مدارجی را طی کرده باشند (ابن عربی، ۷۴۰/۲؛ روزبهان، ۳۵۳/۲)، ولی در تعریف این اصطلاح در آثار متصوفه تفاوتهایی دیده می‌شود: در برخی از منابع نسبتاً قدیم، ابرار از اولیای خدا و اهل حل و عقد امور عالم شمرده شده‌اند (هجویری، ۲۶۹؛ انصاری، *طبقات الصوفیة*، ۸۰). هجویری آنان را فروتر از اوتاد (هـ م) و برتر از ابدال (هـ م) به شمار آورده و عدهٔ آنان را ۷ تن یاد کرده است. وی می‌گوید: «سرهنگان درگاه حق، جلّ جلاله، سیصدند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مرایشان را ابرار خوانند و چهارند که مرایشان را اوتاد خوانند و سه دیگرند که مرایشان را نقیب خوانند و یکی که ورا قطب خوانند و غوث خوانند...» (ص ۲۶۹)، اما خواجه عبدالله انصاری ظاهراً ابرار را در مرتبه‌ای فروتر از ابدال و اوتاد می‌داند. وی می‌گوید: «مجاهدان با نفس سه‌اند: یکی می‌کوشد، او از ابرار است و یکی می‌یاوَد، او از اوتاد است و سیم باز رسته، او از ابدال است (*صد میدان*، ۲۲)، انصاری در جایی دیگر نیز بی‌آنکه از ابدال نامی به میان آورد، مانند هجویری مقام ابرار را فروتر از اوتاد یاد می‌کند، ولی شماره آنان را ۴۰ تن می‌داند و می‌گوید: «اولیا همیشه سیصد و شصت تن باشند: چهل از ایشان ابرارند و سی اوتادند و ده تن از آنان نقبایند و سه از آن نجبایند و یکی از ایشان غوث باشد...» (*طبقات الصوفیة*، همانجا). وی سپس می‌افزاید که هرگاه غوث از دنیا برود، یکی از نجبا را به جای او می‌نشانند و به همین ترتیب با حفظ سلسلهٔ مراتب یک تن را از مرتبت فروتر به مرتبت برتر می‌رسانند، چنانکه یکی از اوتاد جای یکی از نقبا را می‌گیرد و یکی از ابرار جانشین یکی از اوتاد می‌شود و سرانجام یک نفر از عامهٔ خلق به مقام اولیا می‌رسد (همانجا). ابونصر سرّاج به استناد آیات قرآن کریم ابرار را فروتر از مقرّبان می‌داند (صص ۸۴ ـ ۸۶). در برخی از منابع متأخرتر صوفیه نیز ابرار را فروتر از مقرّبان (روزبهان، ۳۶۶/۲؛ نسفی، ۱۰۳، ۳۰۳) و برتر از متّقین دانسته‌اند (روز بهان، ۱۳۰/۱). صوفیه دربارهٔ برتری مقربان نسبت به ابرار به این سخن مشهور: «حَسَناتُ الاَبْرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین» ـــ که برخی آن را از احادیث موضوعه و برخی دیگر منسوب به ابوسعید خرّاز از مشایخ صوفیه می‌دانند ـــ نیز استناد می‌کنند (نک‌: فروزانفر، ۶۵). عطار نیشابوری در این باب از قول سَرِیّ سقطی عارف مشهور سخنی آورده است که عقیدهٔ صوفیه را در تقدم مقربان بر ابرار روشن می‌کند: «دلهای ابرار معلّق به خاتمت است و دلهای مقربان معلّق به سابقت است. معنی آن است که حسنات ابرار سیئات مقربان است» (۲۸۱/۱). سخن باخرزی از نویسندگان متصوف سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م نیز در این باره مؤید همین نظر است: «خادم هر چه می‌کند لِلّه را می‌کند و شیخ هر چه می‌کند بالله تعالی می‌کند، شیخ در مقام مقربان است و خادم در مقام ابرار است» (ص ۱۲۸). خواجه نصیرالدین طوسی نیز برای نوع انسان از جهت تقرب به پیشگاه خدای متعال منازل و مقاماتی می‌شمارد و آن را به چهار مرتبت منحصر می‌کند. وی ابرار را در مقام سوم جای می‌دهد و در وصف آنان می‌گوید: «ایشان جماعتی باشند که به اصلاح عباد و بلاد مشغول باشند و سعی ایشان بر تکمیل خلق مقصور» (ص ۱۴۲). وی دو مقام مقدم بر ابرار را مقام موقنان و محسنان و مقام چهارم را مقام فایزان یا مخلصان می‌داند (همانجا).

گروهی از متصوفه که به تفسیر قرآن پرداخته‌اند، ابرار را در آیات قرآنی برمشرب و ذوق خود تفسیر کرده‌اند. روز بهان بقلی می‌گوید: ابرار آنانند که خدای تعالی از نعمت مشاهدهٔ خویش برخوردارشان ساخته و محبت خود را بر دل آنان افکنده است. ابرار از نهرهای انوار صفات و مقربان از دریای ذات سیراب می‌گردند. در شراب ابرار از جویبارهای انهار مقربان درآمیخته‌اند. هرگاه ابرار صرفاً از شراب خاص مقربان بنوشند، همگی ذوب می‌شوند. اهل تقوی در جنّتند و ابرار در حضرت. ابرار در مقام انسند و مقربان در مقام قدس (۱۲۹/۱ ـ ۱۳۰، ۳۶۶/۲).

چنانکه اشاره شد، روزبهان ابرار را از متوسطان اهل سلوک می‌شمارد و تفاوت آنان را با عارفان در این می‌داند که ابرار در سکر مشاهده مانده از مطالعهٔ حقیقت باز می‌مانند، اینان شراب مشاهدهٔ حق را با صحو آغاز می‌کنند و با سکر به پایان می‌برند. در حالی که عارفان با صحو آغاز می‌کنند و با همان حال به پایان می‌رسانند و از رؤیت غرایب تجلّی ذات و صفات برخوردار می‌گردند (۳۵۳/۲). در تفسیر منسوب به ابن عربی نیز ابرار نیکبختانیند که از حجاب آثار و افعال بیرون آمده و به حجابهای صفات محتجب شده‌اند، بی‌آنکه در آن متوقف بمانند، بلکه آنان در عین بقا در عالم صفات متوجه عین‌ذاتند (۷۴۰/۲). در این تفسیر ابرار به دو گروه تقسیم شده‌اند: یک دسته از آنان در زمرهٔ ابدالند و از خویشتن فانی شده‌اند و گروهی دیگر در مقام محو صفات باقی برحال خویشند و به کمال در فنای ذات دست نیافته‌اند (۲۴۳/۱).

ابرار در ادب فارسی علاوه بر معنی قرآنی و معنی خاص صوفیانه، گاه نیز در معنی مطلق و عامّ صوفی و عارف به کار رفته است.

مآخذ: ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناجی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش محمد مهدی خرسان، نجف، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن

علی، مناقب آل ابی طالب، قم، مطبعه علمیه؛ ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روح الجنان، قم، ۱۴۰۴ ق؛ احسایی، احمد بن زین‌الدین، شرح الزیارة الجامعة الکبیرة، کرمان، ۱۳۵۵ ش؛ انصاری، خواجه عبدالله، صد میدان، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، طبقات الصوفیة، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ باخرزی، یحیی بن احمد، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة؛ روزبهان بقلی، عرائس البیان فی حقائق القرآن، نولکشور، ۱۳۰۱ ق؛ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دارالمعرفة؛ سرّاج طوسی، ابونصر، اللمع، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سیوطی، عبدالرحمن، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ طباطبائی، محمد حسین، المیزان، تهران، ۱۳۹۲ ق؛ طبرسی، فضل بن‌حسن، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عطار، محمد بن ابراهیم، تذکرة الاولیاء، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۰۵ م؛ عیّاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ ق؛فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر؛ فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قرطبی، محمد ابن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار وعدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نسفی، عزیزالدین بن محمد، کتاب الانسان الکامل، به کوشش ماریان موله، تهران، ۱۹۶۲ م؛ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش د. ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۳۶ م.

رسول شایسته

اِبْرام، نک: نقض و ابرام.

اِبْراهیم (ع)، نک: ابراهیم خلیل‌الله.

اِبْراهیم، نام چهاردهمین سوره از قرآن مجید با ۵۲ آیه که در شمارهٔ آیات آن اختلاف است: قرّاء بصره ۵۱ آیه، کوفه ۵۲، مدینه ۵۴، شام ۵۵ و دیگر قرّاء ۵۰ آیه ذکر کرده‌اند (طوسی، ۲۶۹/۶؛ طبرسی، ۳۰۱/۳؛ آلوسی، ۱۷۹/۱۳؛ سیوطی، الاتقان، ۲۳۵/۱). این سوره «با استناد به اقوال محکم‌تر» هفتاد و دومین سورهٔ نازل شدهٔ قرآن است که از ۸۳۱ کلمه و ۳۴۳۴ حرف ترکیب یافته است (رامیار، ۵۸۴، ۶۱۱، ۶۱۲).

در وجه تسمیهٔ آن گفته‌اند که چون در آن از مأموریت حضرت ابراهیم (ع) برای ساختن خانهٔ کعبه و دعاهای وی سخن به میان آمده، ابراهیم نامیده شده است. علامه صاوی در حاشیهٔ خود بر تفسیر الجلالین پس از ذکر این وجه، در ردّ اشکالی که بر آن نامگذاری کرده‌اند، می‌افزاید که نامگذاری سوره‌ها توقیفی است (۲۷۹/۲). مفسران سورهٔ ابراهیم، جز دو آیهٔ ۲۸ و ۲۹، آن را مکّی دانسته‌اند و غالب آنان معتقدند که این دو آیه مدنی است و به روایت ابن عباس و قتاده دربارهٔ مشرکان کشته شده در بدر نازل شده است (طوسی، ۲۶۹/۱؛ طبرسی، ۳۰۱/۳؛ قرطبی، ۳۳۸/۱۰؛ سیوطی، الدّر المنثور، ۶۹/۴)؛ اما در بارهٔ زمان نزول سوره اتفاق نظر نیست. براساس روایت مجاهد سورهٔ ابراهیم پس از سورهٔ نوح و پیش از سورهٔ سجده، بنابر روایت عبدالله بن مسعود پیش از سورهٔ صٓ و پس از سورهٔ ملائکه و به روایت اُبَیّ بن کعب پس از سورهٔ سجده و پیش از ملائکه نازل شده است (ابن ندیم، ۲۸-۲۹، ۳۰)، در مصحف حاضر، این سوره پس از سورهٔ رعد و پیش از سورهٔ حِجْر قرار دارد.

در این سوره علاوه بر آنکه به صورت عام دربارهٔ چند تن از پیامبران قوم نوح، عاد و ثمود سخن رفته، به صورت خاص و مفصل‌تر دربارهٔ موسی (ع) و ابراهیم (ع) و نیز رسالت آن دو و نیایش معروف حضرت ابراهیم (ع) پس از کوچ به سرزمین مکه (وادٍ غَیْرِ ذِی زَرْعٍ) سخن گفته شده است؛ افزون بر این، مطالبی دربارهٔ وحی، رسالت، توحید، قیامت، و حساب و کتاب آن روز در این سوره آمده است.

مآخذ: آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ همو، الدّرالمنثور، قم، ۱۴۰۴ ق؛ صاوی، احمد، حاشیة علی تفسیر الجلالین، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لِاحکام القرآن، به کوشش ابواسحاق ابراهیم اطیفش، بیروت، ۱۹۶۵ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ اَبورافِع، نک: آل ابی رافع.

اِبْراهیمِ اَحْدَب، نک: احدب، ابراهیم.

اِبْراهیمِ اَدْهَم، ابواسحاق ابراهیم بن ادهم بن منصور بن یزید ابن جابر (یاعامر بن اسحاق) تَمیمی عِجْلی، عارف و زاهد معروف سدهٔ ۲ ق/ ۸ م. درتذکره‌ها پدر او را از ملوک خراسان گفته‌اند و دربارهٔ علت و چگونگی پیوستن او به طریق زهد و تجرد داستانهای مختلف نقل شده است. بنا بر یکی از این روایات ابراهیم در قصر شاهی بر تخت خفته بود. نیمه شب سقف خانه جنبید و آواز پای کسی که بر بام بود، شنیده شد. ابراهیم پرسید، کیست؟ جواب آمد که شتر گم کرده‌ام و گم شدهٔ خود را می‌جویم. ابراهیم گفت ای نادان شتر بر بام می‌جویی؟ پاسخ آمد: پس تو بر تخت زرین و در جامهٔ اطلس چگونه خدای را می‌جویی؟ این سخن موجب دگرگونی درونی او شد و وی زندگانی زاهدانه پیش گرفت (عطار، ۱۰۲-۱۰۳؛ مولوی ۲(۴)/۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۷-۳۲۸). بنا بر روایت دیگر، روزی به قصد شکار بیرون رفته بود، در بیابان در پی صیدی اسب می‌تاخت. ناگهان آوازی به گوشش رسید که آیا تو را برای این کار آفریده‌اند و آیا بدین کار مأمور شده‌ای؟ به اطراف خود نگریست و کسی را ندید. گمان برد که شیطان با او سخن گفته است. بر او نفرین فرستاد و در پی صید خود روان شد. بار دیگر همان آواز به گوشش رسید. باز بر شیطان نفرین فرستاد و همچنان اسب می‌تاخت تا بار سوم همان آواز را از کوههٔ زین اسب خود بشنید. این بار حال او دگرگون شد. عنان باز کشید و به سوی شهر روان شد. در راه بازگشت به شبانی از شبانان پدر خود رسید. اسب و سلاح و

جامهٔ خود را به او داد و پوستین و کلاه او را پوشید و روی از دنیا برتافت و به زهد و تجرّد روی آورد (سُلَمی، ۱۴-۱۵؛ ابونعیم، ۳۶۸/۷؛ ابن عساکر، ۱۶۸/۲؛ عطار، ۱۰۳-۱۰۴). در روایت دیگری آمده است که روزی ابراهیم ادهم در قصر خود نشسته بود و ارکان دولت نزد او ایستاده بودند. ناگاه مردی با هیبت از در درآمد و به سوی تخت ابراهیم پیش رفت. ابراهیم از او پرسید که کیستی و چه می‌خواهی؟ گفت آمده‌ام تا در این رباط فرود آیم. ابراهیم گفت این رباط نیست، سرای من است. مرد پرسید که این سرای پیش از تو از آنِ که بود؟ گفت از آنِ پدرم. پرسید پیش از او از آنِ که بود؟ گفت از آنِ فلان کس. پرسید پیش از او؟ گفت از آن پدر فلان کس. پرسید آنان همه کجا رفتند؟ گفت همه مردند و رفتند. پرسید:آیا چنین جایی که در آن می‌آیند و می‌روند جز رباط است؟ مرد بیگانه پس از این سخن به شتاب از خانه بیرون رفت. ابراهیم در پی او دوید و از او پرسید تو کیستی؟ مرد گفت من خضرم و ناپدید شد (عطار، ۱۰۳). این واقعه موجب انقطاع او از دنیا شد. دربارهٔ ابتدای کار او داستانهای دیگری نیز نقل کرده‌اند که همگی حکایت از آن دارد که وی پیش از آنکه به طریق زهد و ریاضت درآید، از امیر زادگان بلخ بوده و پدر و یا جدّ مادریش، طبق روایتی که به ابن بطوطه رسیده (صص ۷۸-۷۹) در آن ناحیه جاه و مقامی داشته است. ولی چنین به نظر می‌رسد که پدرش ادهم اهل علم و محدث بوده،زیرا ابراهیم خود احادیثی از او نقل کرده است (نک: صفدی، ۳۱۸/۵؛ مزّی، ۲۷/۲؛ کتبی، ۱۳/۱؛ سلمی، ۱۳؛ ابن کثیر، ۱۳۵/۱۰؛ ابن عساکر، ۱۶۷/۲). بعضی از مستشرقان داستان آغاز کار او را متأثر از داستان زندگی بودا دانسته‌اند (ماسینیون، 81) که سلطنت و لذات دنیایی را ترک کرد و به تجرّد و زندگی زاهدانه روی آورد. گرچه این گونه مشابهتها لزوماً و همیشه برخاسته از تأثیر و تأثر نیست و می‌تواند «مشابهت نوعی»[1] باشد، چنانکه داستانهایی از این گونه دربارهٔ ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی (صوفی سدهٔ ۳ ق/ ۹ م) و بعضی ملوک دیگر نیز گفته شده است (ابن قدامه، ۳۰-۵۶، ۱۳۱-۱۹۱؛ یافعی، ۱۸۹، ۲۲۵-۲۳۳؛ ابن عساکر، همانجا؛ پند پیران، ۵۷-۶۱)، لیکن در این مورد خاص احتمال اینکه روایات بودایی با داستان ابراهیم ادهم درآمیخته باشد، بی وجه نیست، زیرا بلخ در آن روزگار یکی از مراکز مهم تعلیمات و تبلیغات بودایی بوده و سرگذشت بودا، چنانکه از روایات سغدی و ترکی و فارسی و عربی داستان بلوهر و بوذاسف برمی‌آید، در شرق ایران و در میان بوداییان، مانویان و مسلمانان آن نواحی شهرت تمام داشته است. آنچه مؤید این احتمال است و تاکنون بدان توجه نشده،یکی داستان ملاقات ابراهیم با پسر خود در مکه است که عطار (صص ۱۰۸-۱۰۹) و دیگران آن را نقل کرده‌اند و آن نیز به داستان ملاقات بودا با پسرش راهولا[2] بی‌شباهت نیست. دیگری گفت وگوی او با ابلیس است (عطار، ۱۲۲) که روبه‌رو شدن بودا را با مارا[3] به یاد می‌آورد.

نسب‌نامهٔ او در اکثر تذکره‌ها و منابع تاریخی (ابن عساکر، ۱۶۷؛ ابن خلکان، ۳۱/۱؛ ابن کثیر، ۱۳۵/۱۰) به صورتی است که در آغاز این گفتار نقل شد (با تفاوتهای اندکی که در نقل و کتابت روی داده است) و غالباً او را از اعراب دانسته‌اند، ولی این احتمال نیز هست که اجداد وی از موالی بوده و به بکربن وائل منسوب بوده‌اند (بستی، ۱۸۳؛ ابوالفداء، ۹/۲؛ ابن اثیر، ۵۶/۶). ابویوسف بسوی در کتاب *المعرفة و التاریخ* (۴۵۵/۲) گفته است که وی از اعرابی بوده که به خراسان نزد لیث (ظاهراً لیث بن نصر سیار) رفته و در آنجا اقامت گزیده است. البته این خبر را سند دیگری تأیید نمی‌کند و بعید نیست که در نقل روایت خلط و اشتباهی روی داده باشد. ولادت او در بلخ بوده است (ابن اثیر، ابوالفداء، بستی، همانجاها)، ولی بعضی از مورخان نوشته‌اند که هنگامی که پدر و مادرش به حج رفته بودند، ابراهیم در مکه تولد یافت (ابونعیم، ۳۷۱/۷؛ مزّی، ۳۰/۲؛ ذهبی، *سیراعلام*، ۳۸۸/۷؛ ابن ملقّن، ۵). دربارهٔ علت خروج او از بلخ نیز روایات مختلف است. اغلب مورخان و تذکره‌نویسان نوشته‌اند که وی در پی دگرگونی روحی و ترک اغراض دنیوی به عراق عرب و شام رفت تا زندگانی زاهدانه در پیش گیرد و رزق حلال از دسترنج خویش حاصل کند، ولی طبق روایتی که ابن عساکر نقل کرده است (۱۶۸/۲) وی از ترس ابومسلم از خراسان گریخت و به نواحی مرزی شام و روم (ثغور) رفت (نک: ذهبی، همانجا؛ مزّی، ۲۹/۲؛ ماسینیون، 236-235). بنابر روایت دیگری که ابونعیم اصفهانی آورده است، عبدالله بن مبارک گفته است که من و ابراهیم ادهم و گروهی دیگر در طلب علم از خراسان بیرون شدیم (۳۶۹/۷). ابراهیم پس از خروج از بلخ به عراق عرب و از آنجا به حجاز و شام رفت و سالیان دراز در شهرهای آن نواحی به سیر آفاق و تزکیهٔ نفس مشغول بود و طبق روایات در جنگهای مسلمانان با روم نیز شرکت می‌جست، چنانکه گفته‌اند که حتّی در وقت مرگ خواسته بود که تیر و کمانش را به دستش بدهند (ابن عساکر، ۱۹۹/۲؛ کتبی، ۱۳/۱).

به گفتهٔ فریدالدین عطار، ابراهیم ادهم پس از ترک بلخ به نشابور رفت و در آنجا در غاری مسکن گزید و مدت ۹ سال در آن غار به عبادت و ریاضت مشغول شد، ولی هنگامی که مردمان از احوال او باخبر شدند، آن محل را ترک کرد و به مکه روی نهاد (صص ۱۰۴-۱۰۵)، این روایت پیش از عطار هم در خراسان معروف بوده و محمدبن منوّر در *اسرارالتوحید* از رفتن ابوسعید ابوالخیر به آن ناحیه (که آن را «زندرزن» می‌گوید) برای زیارت غار و صومعهٔ ابراهیم ادهم، و همراه شدن ابوعلی سینا با ابوسعید سخن گفته است (۱۹۴/۱-۱۹۵). سکنی گزیدن زاهدان و عابدان در غارها امری معمول بوده است و در کتب دیگر نیز اشارات بسیار بدان دیده می‌شود. به گفتهٔ کلاباذی در کتاب *التعرف* این گروه از زاهدان را «شکفتیّه»، یعنی ساکنان شکفتها و غارها، می‌نامیده‌اند (ص ۲۱) و بعید نیست که

---

1. Typologie 2. Rahula 3. Mara

ابراهیم ادهم پیش از رفتن به عراق و حجاز و شام چندی در این محل انزوا و تجرد اختیار کرده باشد.

ابراهیم ادهم در مکّه با سفیان ثوری و فضیل‌بن عیاض و ابویوسف غسولی صحبت داشت (سلمی، ۱۳؛ انصاری، ۶۸؛ ابن‌ملقّن، ۶) و گفته‌اند که وی شاگرد ابوحنیفه بود (هجویری، ۱۱۳، ۱۲۸). ابوحنیفه در حق او می‌گفت که «او به خدمت خداوند مشغول شد و ما به خدمت تنهای خود» (همو، ۵۱؛ عطار، ۱۰۲). بنا بر گفتهٔ اکثر مورخان وی در جنگ با رومیان بیمار شد و درگذشت.

وفات او را ابن عساکر (۱۹۶/۲) از قول محمدبن اسماعیل بخاری ۱۶۱ ق / ۷۷۸م گفته و بستی (ص ۱۸۳)، سمعانی (۳۰۵/۲)، ذهبی (*العبر*، ۱۸۳/۱)، ابن ملقّن (ص ۶)، ابن‌اثیر (۵۶/۶) و کتبی (۱۴/۱) نیز همین سال را ذکر کرده‌اند، ولی ابوالفداء (۹/۲)، مزّی (۳۷/۲)، ابن‌کثیر (۱۳۵/۱۰)، ابن‌عماد (۲۵۵/۱) و ابن‌حجر (۱۰۲/۱) مرگ او را در ۱۶۲ ق / ۷۷۹م دانسته‌اند. ابن‌عساکر نیز (همانجا) سال اخیر را درست دانسته است. سال ۱۴۰ که ابن‌خلکان (۳۲/۱) ذکر کرده و سالهای ۱۶۳ و ۱۶۶ که کسان دیگر گفته‌اند (مزّی ۳۷/۲؛ ابن عساکر، همانجا؛ انصاری، ۶۸) با ضبط اکثر تواریخ مغایر است. مدفن او را بعضی از مورخان بنابر قول محمد بن اسماعیل بخاری در سوقین از قلعه‌های روم دانسته (ابن‌عساکر، همانجا؛ یاقوت، ۲۸۵/۳؛ مزّی، ۳۶/۲-۳۷)، و بعضی دیگر (ابونعیم، ۹/۸؛ ابن‌خلکان، ۳۲/۱؛ ابن‌ملقّن، ۶؛ ابن‌جوزی، ۱۳۱/۴) در شهر صور گفته‌اند. در بعضی از منابع آمده است که وی «بر ساحل دریا» دفن شد بی‌آنکه ذکری از نام محل دفن او باشد، و از قول ابوسعید بن یونس گفته‌اند که ابراهیم ادهم برای زیارت رِشدین بن سعد (از تابعین) به مصر رفت و در آنجا در ۱۶۲ درگذشت (مزّی، ۳۷/۲؛ ابن‌عساکر، ۱۹۶/۲؛ ابن‌حجر، ۱۰۳/۱). این نظر اخیر را می‌توان با گفتهٔ محمدبن کناسه (شاعر عصر عباسی) خواهرزادهٔ ابراهیم ادهم مربوط دانست که در قصیده‌ای در مدح خال خود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۱۳/۱۱) به «جَدَث الغربی» یعنی گورستان ناحیهٔ «غربی» که در شمال مصر و غرب دلتای رود نیل واقع است،اشاره می‌کند. در سدهٔ ۷ و ۸ ق / ۱۳ و ۱۴م مردمان شام و فلسطین مقبرهٔ ابراهیم ادهم را در شهر جبله می‌دانستند و ابن‌بطوطه آرامگاه او را در این شهر و نیز عبادتگاه او را در جبل لبنان زیارت کرده است (صص ۷۸، ۸۳، ۲۸۳). پیش از ابن‌بطوطه، ابوالحسن هروی در کتاب *الاشارات الی معرفة الزیارات* قبر او را در جبله بر ساحل دریا گفته (ص ۲۳) و در جای دیگر از همین کتاب، به قریهٔ کَفَر بَریک که تربت لوط را نیز در آن می‌دانستند، اشاره کرده، ولی گفته است که درست همان جبله است (ص ۲۹). به گفتهٔ ابن‌بطوطه (ص ۳۸۲) در شهر بلخ تا زمان او خانهٔ ابراهیم ادهم را مردمان می‌شناخته‌اند و او خود به زیارت آن رفته است. این اختلافات ظاهراً از همان اوائل پیدا شده و موجب گردیده است که ابن‌جوزی به وجود دو ابراهیم ادهم قائل شود (ابن‌حجر، ۱۰۳/۱)، و در زمان فریدالدین عطار به نوعی بوده است که وی می‌گوید: «نقل است که چون عمرش به آخر رسید ناپیدا شد، چنانکه به تعیین، خاک او پیدا نیست. بعضی گویند در بغداد است و بعضی گویند در شام است، و بعضی گویند آنجاست که شهرستان لوط پیغمبر ـ علیه‌السلام ـ به زمین فرو رفته است و او در آنجا گریخته است از خلق و هم آنجا وفات کرده است» (ص ۱۲۷).

ابراهیم ادهم را در شمار محدّثین نیز آورده‌اند (بخاری، ۱ (۱) /۲۷۳؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱(۱)/۸۷؛ ذهبی، *العبر*، ۱۸۳/۱؛ ابن‌حجر، ۱۰۲/۱؛ مزّی، ۲۷/۲-۲۸) و ابونعیم (۵۱/۸ ـ ۵۸) و راویان حدیث احادیثی از او نقل کرده‌اند (سلمی، ۱۴؛ مزّی، ۳۸/۲-۳۹؛ ابن‌کثیر، ۱۳۵/۱۰، ۱۴۵؛ ابن‌عساکر، ۱۶۷/۲-۱۶۸) و نسخه‌ای نیز از کتابی به نام جزء فیه *مسند احادیث ابراهیم بن ادهم الزاهد* در دارالکتب قاهره موجود است (GAS, I/215)، ولی ظاهراً در اواخر عمر نقل و روایت حدیث را رها کرد. از قول او آورده‌اند که گفت: ۳ چیز مرا از این کار بازداشت، یکی شکر نعمت، دیگر استغفار از معصیت، سه دیگر آماده شدن برای مرگ (ابن کثیر، ۱۳۷/۱۰).

در بعضی از منابع متأخر شیعی آمده است که ابراهیم ادهم در مکه به خدمت امام محمد باقر (ع) رسید و از برکات و انفاس او بهره گرفت (شوشتری، ۲۴/۲) و طبق روایاتی که نقل کرده‌اند وی در کوفه، هنگامی که امام صادق (ع) از آن شهر عازم مدینه بود، همراه با جمعی از علما به مشایعت آن حضرت رفت (ابن‌فهد، ۷۰؛ خوانساری، ۱۴۵/۱). ولادت ابراهیم ادهم را در حدود ۱۰۰ ق / ۷۱۸م نوشته‌اند (ذهبی، *سیراعلام*، ۳۸۷/۷-۳۸۸). خروج او از بلخ طبق اغلب روایات در روزگار جوانی بوده و اگر گریختن او از پیش ابومسلم، چنانکه قبلاً اشاره شد، درست باشد، باید در حدود ۱۳۰ تا ۱۳۲ ق از بلخ بیرون رفته باشد. به هر حال ارتباط او با امام باقر (ع) که در ۱۱۴ ق / ۷۳۲م وفات یافته دور از احتمال است، هر چند که نام او را در شمار راویان حدیث از آن حضرت آورده‌اند (مزّی، ۲۷/۲؛ کتبی، ۱۳/۱؛ صفدی، ۳۱۸/۵). با اینهمه دور نیست که با امام صادق (ع) ملاقات کرده باشد. بودن او در کوفه و مکه و مدینه، در زمان حیات امام صادق (د ۱۴۸ ق / ۷۶۵م) و مشابهت برخی از سخنان او با اقوالی که از آن حضرت نقل شده (ابونعیم ۱۱/۸؛ شیبی، ۲۰۵/۱، ۲۰۸)، انتساب او به قبیلهٔ بنی عجل که به دوستی اهل‌بیت شهرت داشتند و نیز انتساب او به قبیلهٔ بکربن وائل که گروهی از آنان پیروان علی (ع) بودند (ثقفی، ۳۳۸/۱)، می‌تواند از نوعی ارتباط یا ارادت او به خاندان نبوت حکایت کند، ولی هیچ‌یک از این اشارات دلیل بر تشیع ابراهیم ادهم نیست و در کتبی که قدما در رجال نوشته‌اند، نام او در شمار پیروان ائمهٔ اطهار نیامده است.

شخصیت ابراهیم ادهم و احوال و اقوال او در تاریخ تصوف اسلامی و در نخستین مراحل شکل‌گیری آن تأثیر و اهمیت بسیار داشته‌است. ابهامات و آشفتگیهایی که در شرح احوال و ذکر وقایع زندگانی او دیده می‌شود، و نیز افسانه‌هایی که دربارهٔ او ساخته شده،

همگی برخاسته از شهرت او و دلیل بر تأثیری است که شخصیت و اقوال و رفتار او در افکار و اذهان مردم بر جای گذارده است. سلسلهٔ چشتیه شجرهٔ طریقت خود را از طریق شیخ ابواسحاق چشتی (معروف به شامی) به سلسلهٔ ادهمیه و ابراهیم ادهم می‌رسانند (آریا، ۶۹، ۷۴ـ۷۷) و سلاطین فاروقیهٔ دکن با جعل نسب‌نامه‌ای نسل خود را از طریق او (؟!) به عمر بن خطاب می‌پیوستند (فرشته، ۲/۲۷۷). در ادبیات عرفانی، ابراهیم ادهم یکی از برترین نمونه‌های زهد و ترک و تجرّد به شمار رفته است. ابوحنیفه او را «سیدنا» خطاب می‌کرد، و جنید او را «مفاتیح‌العلوم» لقب داده است (هجویری، ۱۲۹؛ عطار، ۱۰۲) چنانکه یوسف مزّی در *تهذیب الکمال* (۲/۳۶) از قول عبدالوهاب میدانی نقل کرده است، ابوالعباس احمدبن محمد بَرْذَعی کتابی دربارهٔ ابراهیم ادهم تألیف کرده بود به نام *زهد ابراهیم*. از این کتاب امروز اثری در دست نیست، لیکن از کتاب دیگری دربارهٔ او به نام *الروض النسیم و الدّر الیتیم فی مناقب السّلطان ابراهیم* و یا *سیرةالسلطان ابراهیم بن ادهم* نسخه‌هایی موجود است که به قلم احمدبن یوسف سنان القَرَمانی (د ۱۰۱۹ ق /۱۶۱۱ م) نوشته شده و ترجمه و تلخیصی است از کتاب دیگری به نام *الطراز المعلم (فی قصة) السلطان ابراهیم ادهم* که به زبان ترکی و به قلم درویش حسن رومی (سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶م) نوشته شده بود (GAL, II/301؛ *آلوارت*، VIII/47-48؛ العش، ۲۹۴). این شرح حال شامل داستانهایی است دربارهٔ ابراهیم ادهم، پدرش و جدش، و مترجم مطالبی از کتب دیگر نیز بر اصل کتاب افزوده است (*آلوارت*، همانجا). در کتابخانهٔ گوتا (در آلمان) نیز نسخه‌ای از منظومه‌ای با عنوان *قصة ولی‌الله ادهم* به زبان عربی هست (پرچ، IV/461-462). به زبان فارسی نیز داستانهای عامیانهٔ دیگری دربارهٔ او نوشته‌اند (بدوی، ۲۲۸ـ۲۲۹). ابوالحسن محمد شاعر هندی داستان زندگانی ابراهیم ادهم را به نام *گلزار ابراهیم* به زبان اردو به نظم درآورده که چندبار به چاپ رسیده است (بلومن هارت، II/6). داستان ترک سلطنت ابراهیم در افسانه‌های عامیانهٔ ایرانی هم دیده می‌شود و در روایتی از آن که در کاشان معروف است، سبب تنبّه و توبهٔ او سخنی است که از یکی از کنیزکان خود می‌شنود (م.م.، ۱۱۳).

در اندونزی داستان ابراهیم ادهم شهرت و رواج تمام داشته و با تصرفات و اضافات گوناگون به اغلب زبانهای این ناحیه نقل شده است (جونز، 8). در ادبیات مالاکایی علاوه بر روایات و داستانهایی که در کتاب *بستان السلاطین فی ذکر الاولین و الآخرین*، نوشته نورالدین الرّانیری (سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷م) درباره ابراهیم ادهم از کتابهایی چون *روض‌الریاحین* یافعی و تذکره‌های فارسی و عربی نقل و ترجمه شده است (همو، 11-8)، کتاب افسانه‌آمیز مستقلی دربارهٔ او موجود است به نام *حکایة سلطان ابراهیم بن ادهم* که تألیف آن به شخصی به نام ابوبکر حضرموتی نسبت داده شده و معلوم نیست که این شخص مؤلف کتاب به زبان عربی بوده یا مترجم و یا مؤلف آن به زبان مالاکایی. این داستان سراسر ساختگی است، ولی در برخی موارد مشابهتهای دوری با روایات مشهور و قدیمی مربوط به ابراهیم ادهم دارد و نکات اخلاقی و عرفانی آن شایستهٔ توجه است (همو، 20-9). این داستانها هیچگونه ارزش تاریخی ندارند و تنها از دامنهٔ وسیع شهرت و میزان تأثیر شخصیت این زاهد مسلمان در اذهان و افکار عامهٔ مسلمانان در نقاط مختلف جهـان حکایت می‌کنند. شهرت ابـراهیم ادهم از حـدود سرزمینهای اسلامی فراتر رفته و در ادبیات اروپائی نیز آثاری بر جای نهاده است. نیکولانومانوچی[1] سیاح و مورخ ایتالیایی که در قرن ۱۱ق / ۱۷م در دربار شاهان مغولِ هند بوده، یکی از داستانهای مربوط به ابراهیم را در کتاب «تاریخ مغول»[2] خود درج کرده و شاعر معروف انگلیسی لی‌هانت[3] (۱۷۸۴ـ۱۸۵۹م) در قطعه‌ای بسیار شیوا به نام «ابو ابن ادهم» داستان خواب دیدن ابراهیم، جبرائیل را در حالی که نام دوستان حق را بر صحیفه‌ای می‌نوشت، به نوعی که در *تذکرةالاولیاءِ* عطار (ص ۱۲۳) دیده می‌شود، به زبان انگلیسی نظم کرده است.

اهمیت ابراهیم ادهم در تاریخ تصوف اسلامی بیش‌تر از جهت سهمی است که وی در تحول زهد و تقوی و عبادت اولیهٔ اسلامی به ریاضات و مجاهدات و افکار صوفیانه دوره‌های بعد داشته است. وی برجسته‌ترین نمایندهٔ این جریان بوده و پیش از او حسن بصری و سفیان ثوری، و بعد از او کسانی چون شاگردش شقیق بلخی و رابعهٔ عدویّه در ظهور و تکامل آن سهم اساسی داشته‌اند. مقدمات و مراحل اولیهٔ بسیاری از اصول نظری و قواعد اخلاقی و عملی عرفان اسلامی را که از سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰م به بعد به عنوان مبانی و شرایط سیر و سلوک و منازل و مراحل طریقت شناخته شد، در اعمال و اقوال منسوب به او می‌توان یافت. بسیاری از معانی و مفاهیم رایج در میان متصوفه، چون خوف و رجا، صبر و رضا، توبه و زهد، اخلاص و شکر و توکّل، عزلت و خلوت، فقر و غنا، قرب و محبت و آداب مربوط به صحبت و خدمت و معیشت، پیش از آنکه در کتب و رسالاتی که کسانی چون محاسبی، سرّاج، کلاباذی و قشیری نوشته‌اند، تعریف و تبیین شود و به عنوان معاملات و مکاسب و به صورت مقامات و احوال تنظیم و ترتیب یابد، در روایاتی که ابونعیم اصفهانی و مؤلفان و تذکره‌نویسان دیگر دربارهٔ او نقل کرده‌اند، به تعابیر مختلف و غالباً در ضمن بیان موارد و مواقع آنها، به روشنی دیده می‌شود.

مخالفت او با نفس (ابونعیم، ۷/۳۷۱؛ هجویری ۷۷ـ۷۹) و پرهیزش از شهرت و گریزان بودنش از اقبال مردم (ابونعیم، ۷/۳۶۹، ۳۷۲؛ عطار، ۱۰۵، ۱۰۶ـ۱۰۷) گاهی رفتار و اعمال ملامتیّه را به یاد می‌آورد و روش وی در ایثار و انفاق در حق اصحاب و همراهان خود به روش و سیرت جوانمردان بی‌شباهت نیست. برخلاف فقیران بودایی و راهبان مسیحی که از کار و کوشش برای امرار معاش پرهیز داشتند، وی خواستار رزق حلال از دسترنج خود بود و برای این

---

1. Niccolao Manucci 2. *Storia do Mogore*. 3. Leigh Hont

مقصود در کشتزارها کار می‌کرد، به باغبانی و نگهبانی مزارع می‌پرداخت و در جنگهای مسلمانان با امپراطوری بیزانس شرکت می‌کرد. گرچه خود در آغاز جوانی تأهل اختیار کرده و دارای فرزند شده بود، ولی تحمل بار تأهل را مانع سیر و سلوک می‌دانست و می‌گفت فقیری که زن بگیرد،چون کسی است که در کشتی نشیند و چون فرزند آورد چنان است که غرق شود (ابونصر سراج، ۱۹۹؛ عطار، ۱۱۰ـ۱۱۱).

وی در برابر صاحبان مقام و قدرت بی‌باک و گستاخ بود و با لحن تند و انتقادآمیز آنان را از دنیاپرستی و دین‌فروشی برحذر می‌داشت (ابونعیم، ۱۰/۸؛ مزّی، ۳۶/۲؛ ابن‌عساکر، ۱۹۰/۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۹۶/۲). در اقوال منسوب به او سخنان شطح‌آمیز، از آنگونه که به بایزید بسطامی و حلاج نسبت داده‌اند، دیده نمی‌شود و از فنا و بقا، توحید شهودی و وجودی، محو و اثبات، صَحو و سُکر، غیبت و حضور و موضوعات دیگری که در آثار عرفای بعد از او آمده و مبانی نظری عرفان اسلامی را تشکیل داده است، نشان روشنی نیست. راه و روش او در تصوف، زهد و عبادت، ریاضت و مجاهدت، ذم دنیا و گریز از خواسته‌های دنیوی است، و پرهیز از هر چیز که انسان را از یاد خدا و عبادت او دور کند، محور و مرکز اقوال و افکار اوست. از همین جهت شخصیت او در تکامل اصول اخلاقی و تحکیم آداب و ضوابط سلوک صوفیانه بسیار مؤثر بوده است.

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ابن ابی حاتم رازی، محمدبن ادریس، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبةالله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹م؛ ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *صفة الصفوة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۲م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق /۱۹۱۲م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱م؛ ابن‌فهد حلی، احمدبن محمد، *عدة الداعی*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ابن‌قدامة، عبداللهبن احمد، *کتاب التوّابین*، به کوشش جورج مقدسی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن‌ملقّن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن حسین، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۲۳ ـ ۱۹۷۴م؛ ابونصر سراج، عبداللهبن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ـ ۱۳۶۴ ق؛ بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ التصوف الاسلامی*، کویت، ۱۹۷۸م؛ بستی، محمدبن حبّان، *مشاهیر علماء الامصار*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *کتاب المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاءالعمری، بغداد، ۱۹۷۵م؛ *پند پیران*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ثقفی، ابراهیم‌بن محمد، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد السعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۰۴۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب‌الارنووط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیه*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن‌بن یحیی‌المعلمی، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ شوشتری، قاضی‌نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ الشیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ العش، یوسف، *فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة*، دمشق، ۱۳۶۶ ق /۱۹۴۷م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ فرشته، محمد قاسم هندوشاه، *تاریخ فرشته*، کانپور، ۱۲۹۰ ق / ۱۸۷۴م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴م؛ کلاباذی، ابوبکربن محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ م.م.، «ابراهیم ادهم»، سخن، س ۱۵، شم ۱، ۱۳۴۳ ش؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ مولوی، جلال‌الدین، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هجویری، علی‌بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ا. ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م؛ هروی، علی‌بن ابی‌بکر، *کتاب الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش جانین سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یافعی، عبداللهبن اسعد، *روض الریاحین فی حکایات الصّالحین*، قبرس، مؤسسة عماد الدین؛ یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، ۱۳۷۶ ق، / ۱۹۵۷م؛ نیز:

Ahlwardt; Blumenhardt, J. F., *Catalogue of Hindustani Printed Books in the British Museum*, London, 1889; GAL; GAS; Jones, Russell, "Ibrahim ibn Adham", *Studies in Islam*, New Delhi, Vol. V, No. 1, 1968; Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968; Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Frankfurt, 1987.

فتح‌الله مجتبائی

اِبْراهیمْ اَدْهَمْ پاشا (۱۲۳۳ـ ۱۳۱۰ ق/ ۱۸۱۸ ـ ۱۸۹۳م)، رجل سیاسی و صدراعظم عثمانی در روزگار سلطان عبدالحمید دوم (حک ۱۸۷۲ ـ ۱۹۰۹م) در جزیرهٔ ساقز (یونانی: خیوس، کیوس[1]) از جزایر دریای اژه، در خانواده‌ای روستایی دیده به جهان گشود. در جریان قیام مردم جزیره بر ضدّ سلطهٔ عثمانی، پدر و مادر خویش را از دست داد و خود در حالی که کودکی بیش نبود، به اسارت درآمد. ابتدا به ازمیر و آنگاه به استانبول آورده شد. حاج احمد افندی یکی از افراد خسروپاشا قپودان دریا (دریادار) او را به عنوان غلام برای پاشا خرید (کوتای، X/6217؛ کارال، VIII/278). خسروپاشا که فرزندی نداشت، چند کودک بی‌سرپرست را به فرزندی پذیرفته بود که غیر از ادهم پاشا، کسانی چون اسماعیل پاشا حکیم‌باشی و جاوید پاشا از آن جمله‌اند (کوتای، همانجا). ابراهیم تحصیلات مقدّماتی را نزد معلّمان و استادانی که به خانهٔ خسروپاشا رفت و آمد داشتند، فرا گرفت. پس از آن برای ادامهٔ تحصیل به کشور فرانسه اعزام شد (کارال، همانجا) و در انستیتوی باربه[2] که لویی پاستور نیز یکی از دانش‌آموزان آنجا بود به تحصیل پرداخت (TA؛ کوتای، همانجا). سپس وارد مدرسهٔ مهندسی معدن شد و در ۱۸۳۹م فارغ‌التحصیل گردید و پس از مدتی کارآموزی در معادن بلژیک و سویس، در همان سال به استانبول بازگشت و با درجهٔ سرهنگی (میرآلای) به عضویت دارالشّورای عسکری منصوب و به این ترتیب وارد خدمات دولتی شد. تا ۱۸۴۹م که

1. Kios, xios
2. Barbet

با درجهٔ سرتیپی (میرلوا) وارد خدمت دربار عثمانی گردید، سر مهندسی معادن مس آناتولی را برعهده داشت و چندی نیز در ستاد لشکر خدمت کرد و به سلطان عبدالمجید و عبدالحمید زبان فرانسه آموخت (TA؛ کارال، همانجا؛ عثمانلی پادشاهلاری آنسیکلوپدیسی[2]، III/2104). آنگاه به عضویت «مجلس تنظیمات» برگزیده شد. در میان سالهای ۱۸۵۶ ـ ۱۸۷۶م در مقامهای وزارت خارجه، وزارت تجارت، وزارت معارف، فواید عامه، وزارت دیوان احکام عدلیه (دادگستری) (کارال، همانجا؛ اوزتونا، X/381-382)، استانداری ایالات ترحاله و یانیا (TA) و همچنین عضویت در شورای دولتی خدمت کرد. پس از آن به سفارت عثمانی در برلین تعیین شد. در ۱۸۷۷م، نمایندگی دولت عثمانی در کنفرانس استانبول را که برای حلّ مسألهٔ بالکان و با فشار دولت روسیّه برگزار شده بود، به‌عهده گرفت و مقاومت سرسختانهٔ او در برابر درخواستهای نمایندگان دولتهای روسیه، انگلیس، اتریش، آلمان، فرانسه و ایتالیا (کارال، VIII/28) موجب جلب اعتماد سلطان عبدالحمید گردید و به ریاست شورای دولتی منصوب شد (EI[2]). ابراهیم ادهم به دنبال عزل و تبعید مدحت پاشا، در ۲۱ محرم ۱۲۹۴ ق /۵ فوریهٔ ۱۸۷۷م به فرمان سلطان عبدالحمید و با ۵۰۰ سکهٔ طلا حقوق ماهانه به صدارت برگزیده شد و تا ۷ محرم ۱۲۹۵ ق /۱۱ ژانویه ۱۸۷۸م که از سمت خود معزول گردید، این مقام را برعهده داشت (کارال، VIII/302؛ کوتای، X/6220؛ اوزتونا، VIII/423؛ کاینار، 351). مجلس شورای عمومی عثمانی در زمان صدارت او در ۵ ربیع‌الاول ۱۲۹۴ ق /۲۰ مارس ۱۸۷۷م گشایش یافت (کارال، VIII/232). به دنبال ردّ مقاوله‌نامهٔ لندن از جانب دولت عثمانی، دولت روسیه در ۵ ربیع‌الآخر ۱۲۹۴ ق /۱۹ آوریل ۱۸۷۷م طیّ اعلامیّه‌ای آغاز جنگ با عثمانی را به آگاهی دولتهای اروپایی رساند (همو، 40). دولت روس در مدتی کوتاه بخش وسیعی از اراضی شمال شرقی آناتولی و اطراف دانوب را اشغال و موجبات شکست دولت عثمانی را فراهم کرد. با تشدید بحران، مجلس عثمانی که ادهم پاشا را مسبّب این شکست می‌دانست، عزل او را از پادشاه خواستار شد و عبدالحمید نیز به منظور جلوگیری از پیشروی روسیه و فراهم کردن شرایط صلح، او را معزول، و حمدی پاشا را به جای وی منصوب کرد (کوتای، XIII/7759). پس از مدتی کناره‌گیری از سیاست، در ۹ ربیع‌الاول ۱۲۹۶ ق / ۳ مارس ۱۸۷۹م به سفارت عثمانی در اتریش تعیین شد (TA) و مدتی نیز وزارت داخله (کشور) کابینهٔ سعید پاشا را برعهده گرفت (اوزتونا، XIII/386). سرانجام در ۲ رمضان ۱۳۱۰ ق /۲۰ مارس ۱۸۹۳م در استانبول درگذشت و در جوار مسجد مهرماه سلطان واقع در اسکدار[1] به خاک سپرده شد (EI[2]). گرچه در مقایسه با سایر صدراعظمهای عثمانی، ادهم پاشا از نظر سیاسی موفقیت چندانی نداشت و دوران صدارت کوتاه مدت او یکی از پرآشوب‌ترین ادوار تاریخ عثمانی بود، اما وی را فردی ترقی‌خواه، وطن‌پرست و آشنا به اصول دیپلماسی توصیف کرده‌اند. او در زمینهٔ علمی نیز فعالیت داشت که تدریس علوم طبیعی در دارالفنون، عضویّت در انجمن دانش، نشر مقالات متعدد در زمینهٔ علوم طبیعی در مجلهٔ فنون[3]، از آن جمله‌اند تأسیس «مطبعهٔ عامره» در نزدیکی توپ قاپی نیز ازوست (TA).

ماخذ

Cevdet Paṣa, *Tezakir*, ed., Cavid Baysun, Ankara, 1986; EI[2]; Karal, Enver Ziya, *Osmanli Tarihi*, Ankara, 1983; Kaynar, Reṣat, *Mustafa Resid Paṣa ve Tenzimat*, Ankara, 1985; Kutay, Cemal, *Türkiye Istiklal ve Hürriyet Mücadeleleri Tarihi*, Istanbul, 1981; *Osmanli Padişahlari Ansiklopedisi*; Oztuna, yilmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Istanbul, 1983; TA.

علی‌اکبر دیانت

اِبراهیمِ اُردوبادی، شاعر ایرانی قرن ۱۱ ق/ ۱۷م. وی از سادات آذربایجان و دامادِ ریاضی‌دان این قرن، محمد باقر یزدی (د پیش از ۱۰۵۶ ق /۱۶۴۶م) بود (نصرآبادی، ۱۹۷؛ تربیت، ۱۴). در میانهٔ عمر در حدود ۱۰۴۰ ق /۱۶۳۰م، راهی هندوستان شد (آقابزرگ، ۱۴/۹) وباراه‌یافتن‌به‌دربارشاهجهان(۱۰۳۷ـ۱۰۶۸ق/۱۶۲۸ـ۱۶۵۸م)، عهده‌دار تربیت و تدریس فرزندان جعفرخان وزیر اعظم او گردید. وی در این سفر ثروت و مکنت فراوانی به دست آورد، اما پس از چندی از تعلقات دنیوی برید و به تصوف گرایش یافت و به ایران بازگشت (هدایت، ۵۳؛ صدیق، ۸) و در اصفهان مسکن گزید و در همین شهر نیز درگذشت. دیوانی از وی در دست نیست، اما در تذکره‌ها چند رباعی به نام او موجود است که دارای مضامین عرفانی است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ صدیق حسن‌خان، محمد، *صبح گلشن*، بهوپال، ۱۲۹۵ ق؛ نصرآبادی، محمد طاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *ریاض العارفین*، به کوشش محمدعلی گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ ش.

علی بنه‌کن

اِبراهیمِ اِسْتِرابادی (د ۹۶۵ ق / ۱۵۵۸ م)، از خوشنویسان تعلیق و نستعلیق ایران. ابراهیم نستعلیق را خوب (سام میرزا، ۱۳۶) و تعلیق را استادانه می‌نوشت. قمی‌گوید: وی تعلیق را «به غایت نازک و صاف ساخت» تا جایی که او را سومِ خواجه عبدالحیّ و درویش عبدالله به شمار آورده‌اند که هر دو از استادان قلم تعلیق بوده‌اند (ص ۴۷). او مدتی منشی آستانهٔ رضوی (سام میرزا، ۱۳۶) بوده و زمانی نیز در قم به کتابت پرداخته است، امّا کتیبهٔ سر درِ شمالی ایوان جنوبی آستانهٔ حضرت معصومه (ع) که قُمی کتابت آن را به وی نسبت داده، خط اسماعیل فرزند اوست (مدرّسی، ۷۶/۱). او شعر نیز می‌سروده و از دانشوران روزگار خود بوده است.

ابراهیم را در شمار ۴۰ خوشنویس کتابخانهٔ بایسنقر میرزای تیموری نام برده‌اند و این اشتباه از مصطفی عالی (صص ۲۷ ـ ۲۸) سرزده که نام و زمان زندگانی هنرمندان روزگار تیموریان و صفویان را درهم آمیخته است. نام ابراهیم را نخستین بار در تذکرهٔ تحفهٔ سامی

---

2. *Osmanli*...   2. Üsküdār   3. Fünun.

می‌یابیم که در ۹۵۷ ق / ۱۵۵۰ م در دست تألیف بوده و مؤلف آن می‌نویسد که در این کتاب شرح احوال هنرمندانی را آورده که «از طلوع آفتاب عالمتاب این دولت عظمیٰ (صفویان) الی یومنا هذا لوای فصاحت افراشته‌اند» (سام میرزا، ۴، ۲۷). بنابراین او به هنگام تألیف *تحفهٔ سامی* زنده بوده، زیرا سام میرزا هر جا از هنرمندِ در گذشته‌ای نام برده از سال و جای در گذشت او نیز یاد کرده است، در حالی که بیان وی در مورد ابراهیم استرابادی زنده بودن وی را در هنگام تألیف این کتاب نشان می‌دهد (ص ۷۶). سال در گذشت او را نویسندهٔ ریحان نستعلیق ۹۶۵ ق (بیانی، ۱۴) و اصفهانی ۹۹۰ ق (ص ۲۵۰) آورده‌اند که قول صاحب ریحان نستعلیق به سبب نزدیکی با روزگار ابراهیم در خور پذیرش است. احوال و آثار ابراهیم را تذکره‌نویسان متأخر گویا به سبب آنکه نسبت استرابادی را در آثار خود به کار نمی‌برده، با احوال و آثار بعضی از خوشنویسان همنام او درآمیخته‌اند (بیانی، ۸، ۲۱)، مثلاً آنچه میرزا حبیب اصفهانی در زیر نام ابراهیم منشی آورده (ص ۲۵۱) برگردان نارسایی است از شرح حال ابراهیم استرابادی در *گلستان هنر* که بعداً به همان گونه در *احوال و آثار* خوشنویسان آمده است. پس به احتمال می‌توان گفت که نسخهٔ *اسکندرنامهٔ* ترکی موجود در کتابخانهٔ سلطنتی (سابق) ایران با رقم «الفقیر ابراهیم المنشی الحضرة الرّضوی به تاریخ شهر رمضان المبارک ۹۳۷» که در آن به منشیگری او در آستانهٔ رضوی اشارهٔ آشکار دارد (بیانی، ۲۱) به قلم اوست. دو قطعه خط موجود در مرقّع بهرام میرزا مورّخ ۹۳۲ ق و مرقّع امیر غیب بیک را که هر دو در کتابخانهٔ اوقاف استانبول نگاهداری می‌شود، نیز به سبب همسانیِ شیوهٔ رقم و نزدیکی زمان (در مورد قطعهٔ نخست) با *اسکندرنامهٔ* یاد شده (بیانی، ۸)، می‌توان منسوب به او پنداشت. دور نیست که دو قطعهٔ دیگر که در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی و کتابخانهٔ سلطنتی (سابق) موجود است و به خواجه ابراهیم نسبت داده شده نیز از آنِ وی باشد.

مآخذ: اصفهانی، میرزا حبیب، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۶ ق؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ سام میرزا، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶ م؛ قمی، قاضی احمد، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ مدرّسی طباطبائی، حسین، *تربت پاکان*، قم، ۱۳۳۵ ش.

محمد حسن سمسار

اِبْراهیمِ اِصْفَهانی، میرزا ظهیر الّدین (د ۹۸۹ ق / ۱۵۸۱ م) فرزند میرزاشاه حسین (مق ۹۲۹ ق / ۱۵۲۳ م)، شاعر، فرهنگ‌نویس، ادیب و خوشنویس دورهٔ صفوی. پدرش وزیر شاه اسماعیل اول صفوی (۸۹۲ ـ ۹۳۰ ق / ۱۴۸۷ ـ ۱۵۲۴ م) بود. وی و برادرش میرزا اسماعیل پس از کشته شدن پدرشان مدتی در اصفهان به سختی روزگارمی گذرانیدند،چنانکه درزمان شاه‌طهماسب (حک ۹۳۰ـ۹۸۴ق / ۱۵۲۳ ـ ۱۵۷۶ م)، جز نذورات و استفاده از موقوفات مزار هارون ولایت که از بناهای پدرشان بود، آنان عایدی دیگری نداشتند. میرزا اسماعیل به همان مختصر قناعت کرد و در آن بقعه ساکن شد، ولی میرزا ابراهیم اصفهان را ترک کرد و رهسپار قزوین شد (کاشانی ۴۱۷ ـ ۴۱۸). رفتن او به قزوین باید در حدود ۹۴۹ ق / ۱۵۴۲ م بوده باشد، زیرا تقی الدین کاشانی که وفات او را در ۹۸۹ ق / ۱۵۸۱ م دانسته، گوید که وی قریب به ۴۰ سال در دارالسلطنهٔ قزوین ساکن بود. ابراهیم در ابتدای ورود به قزوین ظاهراً با پریشانی و تنگدستی روزگار می‌گذراند، اما طبع ظریف، شعر دوستی و شعر شناسیش سبب شد که در اندک زمانی مورد عنایت و توجه اکابر و امرا قرار گیرد و مجلس او محل آمد و شد فضلا، شعرا و بزرگان شود (کاشانی، همانجا؛ نیز نک: اسکندر بیگ، ۱۷۲/۱). ابراهیم در زمان سلطنت ابوالمؤیّد سلطان محمدخدابنده(حک ۹۸۵-۹۹۶ق/ ۱۵۷۷ـ۱۵۸۸م) درقزوین درگذشت (کاشانی، ۴۱۸)، ولی اوحدی وفات او را در اصفهان و در عهد سلطنت شاه طهماسب می‌داند (ص ۱۴۶).

ابراهیم مردی وارسته و بلند طبع بوده و به مال و مقام اعتنایی نداشته است. مؤلفان نزدیک به زمان او به اینگونه صفات او اشاره کرده‌اند و از احاطهٔ او بر علوم رسمی و فنون ادبی و نیز از خوشنویسی، شعرشناسی و تتبع او در لغات سخن گفته‌اند (اسکندر بیگ، اوحدی، کاشانی، رازی، همانجاها؛ صادقی کتابدار، ۷۰). وی در خوشنویسی با گرایش به روش میر در نستعلیق، شهرت تمام داشته (اسکندر بیگ، همانجا؛ نیز نک: اوحدی، ۵۴۹؛ رازی، ۴۰۱/۲) و مؤلف فرهنگ مشهوری است در لغات فارسی و عربی و ترکی که اکنون به نامهای *فرهنگ میرزا ابراهیم*، *نسخهٔ میرزا* و *فرهنگ جهانگشای* شناخته می‌شود. این فرهنگ در مدّتی کوتاه پس از تألیف در میان اهل ادب معروف شد، چنانکه اوحدی (ص ۱۴۶) و اسکندر بیک (۱۷۲/۱) از شهرت آن در عراق، و کاشانی از اعتماد ادیبان به آن و دست به دست گشتنش در مجالس ایشان سخن گفته‌اند (ص، ۴۱۸).

انجو شیرازی در تألیف *فرهنگ جهانگیری* و سروری در تألیف *مجمع الفرس* از این فرهنگ بهره جسته‌اند. اوحدی بر برخی از مطالب این فرهنگ ایراد گرفته و برای رفع خطاها و اشتباهات مؤلف آن، خوانندگان را به فرهنگ *سرمهٔ سلیمانی* (از تألیفات خود او) رجوع داده است (ص ۱۴۶). ابن‌یوسف شیرازی پس از بررسی و مقابله‌ای که میان دو فرهنگ *شرفنامه منیری* و *فرهنگ میرزا ابراهیم* کرده است با ذکر شواهد ثابت می‌کند که *فرهنگ میرزا ابراهیم* در واقع رونوشتی است (با تغییراتی) از *شرفنامهٔ منیری* (سپهسالار، ۲۲۹/۲ ـ ۲۳۱). از ابراهیم اصفهانی تا کنون نمونهٔ خط و یا دیوانی به دست نیامده است، اما ابیاتی پراکنده در برخی از تذکره‌ها به نام وی ثبت است و نیز چند نسخه از فرهنگ او در کتابخانه‌های دهخدا، عارف، حکمت (نشریه، ۲۵/۳ ـ ۲۷، ۵۷/۵)، شورای ملی (سابق)، (شورا، ۹۹/۳ ـ ۱۰۰، ۵۳/۱۳ ـ ۵۴)، دانشکدهٔ ادبیات تهران(ادبیات،۳۶۷) و سپهسالار (سابق) (سپهسالار، ۲۳۱/۲ ـ ۲۳۲)،موجود است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*، ۹ (۱)/۱۵، ۲۱۱/۱۶؛ ادبیات تهران، خطی: اسکندر بیگ

ترکمان، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ انجو شیرازی، حسین بن فخرالدین، *فرهنگ جهانگیری*، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ ش، ۱/۱ ـ ۵؛ اوحدی بلیانی، تقی الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۵۳۲۴؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سپهسالار، خطی؛ سروری، محمد قاسم، *مجمع‌الفرس*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۸ ـ ۱۳۴۱ ش؛ شورا، خطی؛ صادقی کتابدار، *مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ کاشانی، تقی‌الدین، *خلاصة الاشعاروزبدة الافکار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس، شم‍ ۳۳۴؛ *نشریهٔ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه وایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ ش.

علی بته‌کن

اِبْراهیمِ اِمام، ابواسحاق ابراهیم بن محمّد بن علیّ بن عبدالله بن عبّاس (۸۲ ـ ۱۳۲ ق/ ۷۰۱ ـ ۷۵۰م) سامان دهندهٔ دعوت عباسیان بر ضدّ امویان و برادر سفّاح و منصور نخستین و دومین خلیفهٔ عبّاسی. پدرش محمدبن علی به تحریک ابوهاشم عبداللهبن محمدبن حنفیّه، پس از مرگ ابوهاشم دست به کار دعوت سرّی بر ضدّ امویان شد و در حُمَیمه، از توابع عَمّان، جای گرفت و آنجا را مرکز فعّالیّت خویش قرار داد. ابراهیم در همانجا از یک کنیز بربری به نام سلمیٰ به دنیاآمد (ابن‌اثیر، ۴۲۳/۵) و پس از مرگ پدرش محمّد (۱۲۵ق / ۷۴۳م)، به وصیّت او رهبری دعوت عبّاسی را به دست گرفت و در مراکز نفوذ دعوت، خاصه در خراسان، نهضت را سازمان داد و آن را زیر نظارت دقیق خویش درآورد. برای پژوهش دربارهٔ فعّالیّتهای سیاسی ابراهیم و نقش وی در فرو افکندن حکومت اموی که اندکی پس از مرگ او تحقّق یافت، باید به نقش خراسانیان که بی‌تردید بیش از دیگران در قبول دعوت، رغبت نشان دادند، توجه کرد، زیرا هدف عباسیان دست کم تا آنجا که مربوط به نبرد با امویان بود، با خواسته‌های ایرانیانی که سخت زیر فشار فرمانروایان متمایل به اشرافیّت عرب بودند، هماهنگی داشت. وانگهی، چنانکه از محمدبن علی پدر ابراهیم نقل کرده‌اند، وی به دلایل سیاسی و دینی، عراق و شام و جزیره را برای نشر دعوت عباسی مناسب نمی‌دانست، بلکه فقط خراسان را برای این کار شایسته می‌دید و به پشتیبانی خراسانیان امیدوار بود. گذشته از آن، رقابت سیاسی میان گروههای عربِ ساکنِ خراسان و گرایش جمعی از آنها ــ یمانیان ــ به نهضت عباسی، عامل مهم توجه امام به خراسان بود (ابن‌طقطقی، ۱۹۲). این توجه از اینجا آشکار بود که ابراهیم پس از مرگ پدر، بکیربن ماهان داعی بزرگ عباسی را برای آگاه ساختن طرفداران و مبلّغان جنبش از مرگ پدر و جانشینی خود، به خراسان فرستاد (ابن‌خلدون، ۲۱۷/۳؛ *العیون*، ۱۸۳/۳؛ دینوری، ۳۳۹، می‌گوید: ابراهیم پس از مرگ پدر، ابومسلم را برای این مأموریّت به خراسان فرستاد) و آنان نیز نسبت به امام تازه اظهار وفاداری کردند و اموالی برای او فرستادند (ابن‌اثیر، ۳۰۸/۵). ابراهیم امام ظاهراً اندکی پس از مرگ پدر برای حج به مکه رفت و داعیان بزرگی چون سلیمان‌بن کثیر و لاهزِ بن قریظ تمیمی و مالک‌بن هیثم و قَحطبة‌بن شبیب را که به طور ناشناس برای گرفتن فرمان و دادن کمکهای مالی طرفداران عباسیان به نزد او آمده بودند، به حضور پذیرفت (دینوری، ۳۴۲ ـ ۳۴۳). ابراهیم خواستهٔ سران دعوت در عراق و خراسان را مبنی بر صدور فرمان قیام نپذیرفت، امّا برای پیشبرد هدف خویش، دو امر مهم را که نشان‌دهندهٔ هوشمندی و تسلّط او بر اوضاع سیاسی زمان بود، نصب‌العین خود ساخت: یکی آنکه فرمان داد داعیان، مردم را به اطاعت شخصی از خاندان پیامبر (الرّضا من اهل‌البیت) ــ بی‌ذکر نام خاصی ــ فرا خوانند. او نیک می‌دانست که اگر نام خویش را آشکار سازد، نه تنها در معرض خطر دستگیری از سوی حاکمان اموی خواهد بود، بلکه امکان دارد که همهٔ مخالفان دستگاه اموی و مهم‌تر از همه شیعیان، به اطاعت وی گردن ننهند. دوم آنکه دعوت عباسی را دعوتی برای خونخواهی اهل بیت پیامبر که به دست حاکمان اموی کشته شده بودند، نمایاند تا روح انتقام را در شیعیان بدمد و آنان را با خود یار سازد. این تدبیرها به افزایش طرفداران دعوت انجامید. گویا در ۱۲۸ق / ۷۴۶م هنگام آن رسیده بود که ابراهیم به توصیهٔ سلیمان‌بن کثیر و ابوسلمهٔ خلاّل که به پایمردی پدر زن خویش بکیربن ماهان، پس از درگذشت او (۱۲۷ق / ۷۴۵م) به ریاست داعیان کوفه دست یافته بود (ابن‌طقطقی، ۲۰۷، ۲۰۸)، کسی را به عنوان نمایندهٔ خویش برای فراهم ساختن زمینهٔ قیام به خراسان بفرستد. ابراهیم نخست از داعیانی چون سلیمان‌بن کثیر و ابراهیم‌بن سلمه خواست که این مأموریت را به عهده گیرند و چون آنان نپذیرفتند، ابومسلم را به عنوان نمایندهٔ خویش و رئیس داعیان به خراسان فرستاد (ابن‌اثیر، ۲۵۸/۵، ۳۴۸). این جوان دلیر و هوشمند خراسانی براساس روایتی سخت قابل تردید، سالیانی پیش، از سوی بکیربن ماهان (طبری، ۱۹۸/۷) یا گروهی از داعیان به عنوان غلام به ابراهیم امام (ابن‌خلکان، ۱۴۶/۳، ۱۴۷)، یا به پدرش محمد بخشیده شده بود (یعقوبی، ۳۳۲/۲)، یا خود به ابراهیم پیوسته بود (ابن‌اعثم، ۱۵۵/۸) و ابراهیم لیاقت و خردش را آزموده و نام عبدالرحمن و کنیهٔ ابومسلم بر او نهاده بود (ابن‌اثیر، ۲۵۴/۵).

گفته‌اند که ابراهیم پس از آنکه ابومسلم را مردی از خاندان خویش خواند، او را گفت تا در خراسان یک تن عرب، خاصه مُضَریان را زنده نگذارد، اما با یمانیان که طرفدار عباسیان هستند، به احترام رفتار کند و پند سلیمان‌بن کثیر را بپذیرد و به کار بندد (طبری، ۳۴۴/۷؛ *العیون*، ۱۸۴/۳؛ ابن‌اثیر، ۳۴۸/۵؛ ابن‌کثیر، ۲۸/۱۰). صدور چنین فرمانی از سوی ابراهیم امام که اکثر داعیانش عرب بودند (ولهاوزن، ۴۰۷) و او به ویژه در عراق و خراسان بر طرفداری اعراب مخالف امویان تکیه داشت، سخت با وضع سیاسی دعوت عباسی ناسازگار است و می‌توان در صحت انتساب آن به ابراهیم امام تردید کرد (فرای، 35). داعیان عباسی در خراسان، به ویژه سلیمان‌بن کثیر که می‌پنداشتند ابراهیم کسی از خاندان خویش را به این مأموریت خواهد فرستاد (طبری، ۳۵۳/۷)، از پذیرش ابومسلم جوان خودداری کردند و به مکه نزد ابراهیم شتافتند. وی مأموریت ابومسلم را تأیید کرد و از داعیان

خواست که از او فرمان برند. از این تاریخ دعوت عباسی شکل تازه‌ای یافت. ابومسلم که افرادی را در جامهٔ بازرگانان برای انگیختن مردم به قیام، به سراسر خراسان فرستاد (دینوری، ۳۴۳)، می‌بایست فرماندهی بخش نظامی دعوت را نیز اندک اندک به دست گیرد و آمادهٔ آشکار ساختن قیام شود. با اینهمه، مبالغه نیست اگر گفته شود که سرنوشت دعوت عباسی در این روزگار بیش‌تر به کشمکش سخت میان اعراب خراسان به ویژه مرو بستگی داشت، نه تبلیغات داعیان عبّاسی که در نهان داشتن آن سخت می‌کوشیدند. اعراب خراسان در این زمان به دو گروه تقسیم شده بودند: مضریان به حمایت از نصربن سیّار امیر اموی خراسان، با یمانیان طرفدار دعوت عباسی و نیز با اعراب ناراضی از سیاستهای مالی و نظامی امویان (شعبان، 156 ,152) به سرکردگی جُدَیع‌بن علی اَزْدی معروف به کرمانی در جدالی بودند که پا به پای تبلیغات عباسیان و گرایش ناراضیان به سوی اینان، آشکارا رنگ سیاسی گرفت و امویان از دو سوی زیر فشاری سخت واقع شدند. ابومسلم که همواره به نزد ابراهیم آمد و شد داشت، در ۱۲۹ق / ۷۴۷م برای آگاه ساختن او از احوال مردم، به فرمان وی در موسم حج از خراسان روانه شد (ابن‌اثیر، ۳۵۶/۵، ۳۶۲)، اما ابراهیم سپس دریافت که اینک بهترین فرصت برای آشکار ساختن دعوت فرا رسیده است. از این رو نامه‌هایی برای ابومسلم و سلیمان‌بن کثیر همراه با درفش پیروزی فرستاد و فرمان داد که ابومسلم به خراسان بازگردد و آشکارا به قیام دست یازد. این نامه‌ها در قومس به ابومسلم رسید (طبری، ۳۵۴/۷). وی بی‌درنگ قَحطبة‌بن شبیب را با اموالی که برای ابراهیم گرد آورده بود، به نزد وی فرستاد و خود به مرو رفت و پس از تسلیم نامهٔ سلیمان‌بن کثیر، در خانهٔ او در سفیدنج پرچم قیام برافراشت (۲۵ رمضان ۱۲۹ق / ۹ ژوئن ۷۴۷م).

در این میان جُدَیع‌بن علی به دست نصربن سیّار کشته شد و ابومسلم با استفاده از فرصت، حکومت پسر او علی را که بر دارالاماره چیره شده بود، به رسمیّت شناخت و او را به سوی خود خواند (ابن‌اثیر، ۳۶۳/۵ ـ ۳۶۵) و سرانجام توانست نصربن سیّار را از مرو بیرون راند و بر خراسان چیره شود (طبری، ۳۷۷/۷ ـ ۳۸۰). ابراهیم امام که اینک خراسان را در دست داشت، قحطبة‌بن شبیب را که پس از جدایی از ابومسلم به گرگان رفته و از خالدبن برمک داعی عباسی (مسعودی، ۲۳۹/۳) اموالی برای امام گرفته و به نزد او برده بود (ابن‌اثیر، ۳۶۳/۵)، به فرماندهی سپاه خراسان که به سوی عراق می‌رفت، برگماشت و بدین سان چیزی نمانده بود که عراق نیز به تسخیر عباسیان درآید که ابراهیم به فرمان مروان حمار خلیفهٔ اموی در حمیمه دستگیر شد و در حرّان به بند افتاد.

در این باره که مروان چگونه ابراهیم امام را بازشناخت و نیز دربارهٔ علل دستگیری او روایات مختلف است: گفته‌اند که ابراهیم نامه‌ای به ابومسلم نوشت و در آن فرمان داد که همهٔ عربهای خراسان را نابود کند. این نامه به دست مروان افتاد و او به عامل خود در دمشق فرمان داد که ابراهیم را دستگیر کند (طبری، ۴۲۲/۷؛ ابن‌اثیر، ۳۶۶/۵). مسعودی بر آن است که ابومسلم به ابراهیم نامه فرستاد و رسول او با گرفتن مالی هنگفت از مروان، ابراهیم را به خلیفه شناساند (۲۴۳/۳). به روایت دیگر، مردی از عربهای خراسان مأمور رساندن نامهٔ ابومسلم به ابراهیم شد. ابراهیم به سبب ناخرسندی از عربهای خراسان و عدم اعتماد به آنان در پاسخ نوشت که آن رسول را پس از بازگشت به قتل رساند. رسول در راه از مضمون نامه آگاه شد و خبر به مروان برد (ابن عساکر، ۲۸۹/۲). نیز گفته‌اند که ابراهیم امام در ۱۳۱ق / ۷۴۹م با شکوه فراوان به حج رفت و همین امر موجب شناسایی او از سوی امویان گشت و به دستگیری او انجامید (ذهبی، ۲۲۳/۵). با اینهمه، چنین می‌نماید که دستگیری ابراهیم امام در نتیجهٔ شکایتهای پی‌درپی نصربن سیّار از نیروی روزافزون ابومسلم و رابطهٔ او با ابراهیم ناشی شده باشد (دینوری، ۳۵۷).

ابراهیم پس از دستگیری، برادر خود عبدالله سفّاح را به جانشینی برگزید (*العیون*، ۱۲۰/۳) و خانوادهٔ خویش را به او سپرد و گفت آنان را به کوفه نزد ابوسلمهٔ خَلّال ببرد (طبری، ۴۲۳/۷). ابراهیم در حضور خلیفه همهٔ روابط خود با ابومسلم و جنبش عبّاسیان را انکار کرد و سخنان درشت گفت (مسعودی، ۲۴۴/۳). مروان او را در حَرّان به زندان افکند. ابراهیم در زندان بود تا در ۱۳۲ق / ۷۵۰م در ۵۱ سالگی (ابن‌خلکان، ۱۴۷/۳) به بیماری وبا درگذشت (طبری، ۴۳۶/۷؛ ابن‌اثیر، ۴۲۲/۵) و به قولی مسموم (ابن‌طقطقی، ۱۹۴؛ ابن‌کثیر، ۴۰/۱۰) یا مقتول شد (دینوری، ۳۵۸؛ ابن‌عماد، ۱۷۹/۱؛ اربلی، ۴۷). از این رو برخی از شاعران او را «قتیل حرّان» خوانده‌اند (فروخ، ۶۶/۲). شهرستانی او را مقتول در بصره به دست منصور [!] می‌داند (۱۱۷/۱). به روایتی، عباسیان پس از مرگ ابراهیم به نشانهٔ تعزیت او جامهٔ سیاه دربر کردند (قلقشندی، *صبح‌الاعشی*، ۴۲۸/۱؛ همو، *مآثرالانافة*، ۲۳۶/۲)، اما دینوری بر آن است که جامهٔ سیاه پس از مرگ محمدبن علی در میان عباسیان رواج یافت (ص ۳۳۹) و نیز قلقشندی از قول ماوردی آرد که عبّاسیان از آن رو شعار سیاه اختیار کردند که در جنگ حنین و فتح مکه پیامبر اکرم (ص) علم سیاه به دست عمویش عبّاس داد (*مآثرالانافة*، ۲۳۶/۲).

به روایتی دیگر عباسیان برای نشان دادن انتساب خود به خاندان پیامبر (همانجا) یا به نشانهٔ سوک شهدای خاندان پیامبر لباس سیاه دربرمی‌کردند (فلوتن، ۱۲۵ ـ ۱۲۶). نیز اینکه گفته‌اند نخستین بار ابراهیم بود که لقب «امام» یافت (قلقشندی، *صبح‌الاعشی*، ۴۴۰/۵، ۴۴۷)، ظاهراً درست نیست، زیرا پدر او محمد نیز به امام نامبردار بود (ذهبی، *العبر*، ۱۲۳/۱).

برخی از پژوهشگران دعوت عباسی را از همان آغاز تهی از روح اسلامی و طرفدار غلوّ دربارهٔ رهبران آن می‌دانند و آن را با پدیدار شدن عقاید بدعت‌آمیزی چون راوندی‌گری بی‌ارتباط نمی‌انگارند (فان فلوتن، ۹۷، ۹۸). به هر حال محمدبن علی پدر ابراهیم در دعوت

خویش از پشتیبانی گروهی که بعدها راوندیان خوانده شدند، برخوردار بود. طبری خاطرنشان ساخته که مردی از راوندیان به نام ابلق بر آن بود که روح عیسی‌بن مریم از طریق علی‌بن ابی‌طالب و فرزندانش در ابراهیم امام حلول کرده است (۸۳/۸). در دنبالهٔ همین جریان بود که در روزگار خلافت منصور، گروهی از هم اینان در بغداد، خلیفه را خدا دانستند.

ابراهیم از جملهٔ محدّثان بود و از برخی از تابعین حدیث روایت می‌کرد (ابن‌عساکر، ۲۸۷/۲).

مآخذ: ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق، ۵/ فهرست؛ ابن‌اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ ابن‌خلدون، *العبر*، ۲۲۰/۳؛ ابن‌خلکان، *وفیات‌الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ ابن‌طقطقی، محمدبن علی، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ محمد وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ابن‌عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصرالدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالله افندی بدران، ۱۳۳۰ق؛ ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات‌الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن‌قتیبه، عبداللەبن مسلم، (منسوب) *الامامة والسیاسة*، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۹۳۲م؛ اربلی، عبدالرحمن‌بن ابراهیم، *خلاصة‌الذهب*، بغداد، ۱۹۶۴م؛ دینوری، احمدبن داوود، *اخبارالطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین الشیال، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ‌الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۷ق؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد، بیروت، ۱۹۸۵م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش ویلیام کیورتن، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۴؛ العیون والحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ فان فلوتن، خرلوف، *السیادة العربیة والشیعة والاسرائیلیات*، ترجمهٔ حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۵م، صص ۹۴، ۹۵؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح‌الاعشی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *مآثرالانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ نوبختی، حسن‌بن موسی، *فرق‌الشیعة*، به کوشش سید محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۵ق، ص ۳۳؛ ولهاوزن، یولیوس، *الدولة العربیة وسقوطها*، ترجمهٔ یوسف العش، دمشق، ۱۳۷۶ق، ص ۴۲۵؛ یاقوت، *معجم‌البلدان*، به کوشش فردیناند وستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰م، ۳۴۲/۲؛ یعقوبی، ابن‌واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ نیز:

Frye, R.N., "The role of Abū Muslim in the ʿAbbasid revolt", MW, No 37, 1947; Sha'ban, M.A. ,*The Abbasid Revolution*, London, Cambridge University, 1970.

صادق سجادی

اِبْراهیمِ اَوَّل، نکـ: ابراهیم بن اغلب.

اِبْراهیمِ اِینال (مق ۴۵۱ ق/ ۱۰۵۹م)، برادرِ مادریِ طغرل بیک، از سران مقتدر خاندان سلجوقی و فاتح بسیاری از متصرفات اولیهٔ آنان.

نام و نسب: گزارشهای تاریخی دربارهٔ نوعِ خویشاوندی ابراهیم با طغرل سلجوقی، تلفظ کلمهٔ اینال و مخصوصاً نسبت ابراهیم با اینال خالی از ابهام و تناقض نیست.

۱. کلمهٔ اینال در کتابهای تاریخ و تراجم به شکلهای مختلف ضبط شده است: یَنال (محمد بن منور، ۱۲۶؛ ابن فندق، ۷۲؛ حسینی، ۱۷؛ نیشابوری، ۱۸ ـ ۱۹؛ ابوالرجاء قمی، ۲۶۸؛ بُنداری، ۱۵، ۱۸؛ منهاج سراج، ۲۴۹؛ مستوفی، ۳۵۳)، اِینال (خطیب بغدادی، ۴۰۰/۹؛ یاقوت، ۴۱۲/۱)، نیال (ابن الوردی، ۵۲۷/۱؛ ابن خلدون، ۵۶۹/۴)، ینّال، با نون مشدد (ابن اثیر، ۵۲۹/۹ ـ ۶۴۶)، نَبال (باخرزی، ۲۸۸/۱؛ غفاری، ۱۶۸) و تبال (سیوطی، ۴۱۸). بعضی از مورخان مانند ابوالفداء (۱۶۸/۲، ۱۷۶) و راوندی (صص ۱۰۴، ۱۰۷) دو گونهٔ اینال و ینال، و ابن کثیر (۵۶/۱۲، ۵۹) دو شکل ینال و نیال را آورده‌اند. اقبال به نقل از هوتسما، مستشرق هلندی، می‌نویسد که از میان این وجوه مختلف، اینال صحیح و معنای آن به ترکی «سردار قبیله» است (ص ۱۰۴، حاشیهٔ ۳). به نظر می‌رسد که در تمام این شکلها بجز ینال و اینال، سهوهای کتابتی راه یافته است، اما اختلاف کتابت در ینال و اینال می‌تواند معلول یک عامل آوا شناختی باشد تا بی‌دقتی در کتابت. احتمالاً این کلمه در تلفظ دقیق ترکی آن، با صدایی آغاز می‌شده که یا ضبط صحیح آن در الفبای عربی ممکن نبوده یا برای عربی زبانان و پارسی‌گویان صدای مأنوس و آشنایی نبوده و لذا، به اقتضای یک اصل زبان‌شناختی، نزدیک‌ترین صدای موجود در عربی یا فارسی جایگزین آن گشته و با الفبای عربی نوشته شده است. این آوای آغازین احتمالاً چیزی شبیه نیمه مصوت /y/ بوده که ارزش صوتی آن برای غیر ترک زبانان به درستی معلوم نبوده است. درنتیجه به هنگام نقل آن صدا به خط عربی گروهی آن را با «ی» و گروه دیگر با «ای» نوشته‌اند. در *دیوان لغات الترک* واژهٔ مورد بحث به صورت اِنال نوشته شده است. (کاشغری، I/122). این نشان می‌دهد که یاء در اینال از مقولهٔ یاء اشباع شدهٔ عربی نیست. بنابر آنچه گفته شد، اینال و ینال تنها تلفظ تقریبی اصلِ ترکی این کلمه را نشان می‌دهد و هیچ یک مجسم کنندهٔ تلفظ واقعی آن نمی‌تواند باشد.

۲. گرچه اغلب مآخذ ینال یا اینال را به عنوان پدر ابراهیم معرفی کرده‌اند، ولی بعضی از گزارشهای دیگر سایهٔ تردید بر چنین رابطه‌ای می‌افکند. آنچه مسلم است این است که پس از درگذشت میکائیل بن سلجوق بن دُقاق، همسر او، یعنی مادر طغرل بیک، با مرد دیگری ازدواج کرده است، اما اینکه آیا اولاً نام این مرد به واقع اینال بوده و ثانیاً او پدر بلافصل ابراهیم بوده به تحقیق روشن نیست، چنانکه مثلاً از این عبارت ابوالفداء (۱۶۸/۲) «ابراهیم اینال بن میکائیل» معلوم نمی‌شود که آیا اینال نام پدر ابراهیم بوده است یا لقبی برای خود او. در این باب، ملاحظات زیر در خور تأمل است: در پاره‌ای از مآخذ ینال به صورت لقب و چیزی مانند صفت نسبی به کار رفته و بنابراین به نظر می‌رسد اضافهٔ ابراهیم به ینال از مقولهٔ اضافهٔ بنّوت نیست. ابوالرجاء آنجا که از اولاد سلجوق صحبت کرده، عبارت: «یوسف پدر ابراهیم ینال» را آورده است (ص ۲۶۸). ابن جوزی در ذکر احول سلجوقیان می‌نویسد: «طغرل برادر مادری خود ابراهیم ینال بن یوسف را بر قهستان و خراسان حاکم ساخت» (۲۳۳/۸). باسورث به نقل از کلود کاهن، مستشرق فرانسوی، می‌نویسد که ابراهیم ینال احتمالاً از پسران یوسف بن موسی بن سلجوق بوده که مدتی کوتاه ینغو (به معنای

امیر، شاه، فرمانده) بود(«غزنویان[1]»، 226). شواهد تاریخی یاد شده می‌تواند این فرض را که ینال لقب ابراهیم بوده، تأیید کند. ینال به عنوان لقب به یکی از دو شکل زیر قابل توجیه است: نخست اینکه انتساب ابراهیم به ینال به اعتبار تعلق او به شاخه یا گروهی از اُغزهاست که در تاریخ به ینالیان معروفند. آنان به هنگام مهاجرت به خراسان در عهد محمود و مسعود غزنوی و تعرض تدریجی آنان به شهرهای ایران، در کنار خاندان سلجوقی بودند. برخی ابراهیم را در شمار رهبران این گروه دانسته‌اند (همو، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران[2]»، 19). در تاریخ بیهقی معمولاً هر جا سخن از سلجوقیان به میان می‌آید نام ینالیان، ظاهراً به صورت گروهی کمابیش متمایز، در کنار نام سلجوقیان دیده می‌شود. عبارات: «سلجوقیان و ینالیان» (صص ۴۷۰، ۴۷۷)، «طغرل و داوود و بیغو و ینالیان» (ص ۵۲۸)، «... طغرل و ینالیان...» (ص ۵۷۰)، «طغرل به نشابور باز رفت و ... ینالیان به نسا و باورد رفتند» (ص ۵۸۹) و چند مورد دیگر (صص ۵۷۴، ۶۱۹، ۶۲۸، ۶۸۲) و نیز عبارت: «اما طوایف دیگر ینالیان و غیر آن بدیشان [سلجوقیان] پیوسته بودند» (منهاج، ۲۴۸/۱) همه می‌رساند که ینالیان ظاهراً شاخهٔ نیمه مستقلی از غُزها بودند که همه جا پا به پای سلجوقیان پیش می‌رفته‌اند. به علاوه، قرائن تاریخی نشان می‌دهد که ینالیان نه تنها تابع سلجوقیان نبوده‌اند بلکه دارای پایگاه و حقوق موروثی ویژه، خدم و حشم و اتباع جداگانه‌ای نیز بوده‌اند. بنابراین چندان شگفت نیست که ابراهیم، چنانکه به زودی خواهیم گفت، پس از چندین سال همراهی و همگامی با طغرل بیک و سرداری سپاهیان وی، سرانجام رایت شورش برافراشت و خواست تا قلمرو مستقلی برای خود دست و پا کند (باسورث، «غزنویان»، 226؛ مینورسکی، 7-6). با عنایت به توضیحات مذکور، نوع اضافه در «ابراهیم ینال» اضافهٔ نام شخص به نام قبیله است. این فرض را که در کنار اقوال ابن جوزی و ابوالرجاء قمی بگذاریم، فرض دیگرِ ما که نام پدر ابراهیم یوسف بوده و نه ینال، وجه بیش‌تری پیدا می‌کند، ولی مسأله در اینجا تعیین هویت «یوسف» است، مگر آنکه به نظر یاد شده از کاهن که ابراهیم را از پسران یوسف ابن موسی بن سلجوق می‌داند، اکتفا کنیم. ابن موسی یکی از ۴ پسر سلجوق، و عموی طغرل بیک بود. بنابراین مادر طغرل پس از مرگ همسرش میکائیل، باید با پسر برادر او یوسف بن موسی ازدواج کرده باشد و لذا ابراهیم در حالی که برادر مادری طغرل می‌شود، پسر پسر عموی او نیز بوده است. در نسب‌نامه‌ای که باسورث از نخستین سلاطین سلجوقی در کتاب خود («غزنویان»، جدول 2) آورده، حدسی ضعیف زده که احتمالاً نام یونس بن سلجوق در اصل یوسف بوده است. با توجه به شباهت ظاهری این دو نام، امکان اشتباه شدن آنها در کتابت چندان دور نمی‌نماید، لذا این شبهه پیش می‌آید که شاید مادر طغرل پس از مرگ شوهرش با یوسف (= یونس بن سلجوق) ازدواج کرده است. توجیه دوم آنکه یکی از معانی ینال در ترکی ولیعهدِ جبّویَه، پادشاه غزها، است. «هر رئیسی از رؤسای ترک یا پادشاهی یا دهقانی دارای ینال یعنی ولیعهد بوده است» (خوارزمی، ۱۲۰). گویا به اعتبار سن یا مقام و اهمیت، ینالها به کوچک و بزرگ تقسیم می‌شده‌اند، چنانکه ابن فضلان به ملاقات خود با یکی از رؤسای غز که به کوچک ینال، ینال الصغیر، معروف بوده اشاره می‌کند (صص ۷۳، ۱۳۰، حاشیه). وی هر جا از پادشاهان و سران غزها سخن به میان می‌آورد به ذکر القاب آنان مانند یبغو، طرخان و ینال اکتفا می‌کند (همو، ۷۷) و این می‌تواند دلیل دیگری باشد که ینال نه اسم کسی، بلکه یکی از القاب ترکهای اغز بوده است. این کلمه در ادب فارسی نیز در ردیف القابی چون سلطان، امیر، و تِگین که همه نمادی از مقامهای عالی است، به کار رفته است. چنانکه در این مثالها:

وآنکه قدَر در ادای خدمتش افکند   موی کشان گردن ینال و تگین را
(انوری، ۱۳/۱)

ای کت به تحفه تاج سپارد همی تگین   ای کت به هدیه باج فرستد همی ینال
(قاآنی، ۲۲۵)

واژهٔ جبّویه احتمالاً شکل معرب لقبی است که در تواریخ به صورت یَبغو (بَیغو، پَیغو) آمده است. می‌دانیم که از میان فرزندان سلجوق، موسی لقب یبغو داشته است (ابو الرجاء، ۲۶۸؛ راوندی، ۱۰۴؛ رشیدالدین، ۲۶۵/۲، ۲۶۶؛ منهاج سراج، ۲۴۸/۱، حاشیهٔ ۴). امکان دارد یوسف به اعتبار آنکه فرزند موسی یبغو بوده به ینال، یعنی ولیعهد موسی، شهرت یافته و تدریجاً این لقب جایگزین نام اصلی او شده است. بنابراین، ابراهیم (بن) ینال یعنی ابراهیم فرزند یوسفِ ینال. پس از چندی، ینال کم‌کم به عنوان نام اصلی پدر ابراهیم تصور و در تاریخ ثبت شده است. با اینهمه ۲ عامل بنیان این توجیه دوم را سست می‌کند: یکی اینکه اگر ابراهیم را نوادهٔ موسی بن سلجوق بدانیم دیگر نمی‌توان او را متعلق به شاخهٔ نیمه مستقلی از غزها و متمایز از خاندان سلجوقی به حساب آورد. دومین عامل، تعریفی است که کاشغری از اِنال (= اینال) به دست داده است. او می‌گوید: «اِنال نام جوانانی است که مادرشان خاتون و پدرشان از اشخاص عادی‌اند» (ص I/122).

مأموریتها و فتوحات: در تمام کتابهای تاریخی که ذکری از ابراهیم رفته همه جا وی در نقش سرداری لایق، جنگاور و مقتدر ظاهر می‌شود که پیوسته در حال تاخت و تاز و گشودن شهری یا محاصرهٔ قلعه‌ای است. در واقع تا پیش از آنکه بر برادرش بشورد، رهبری بسیاری از لشکرکشیهای او را به عهده داشت. بنابراین در توسعهٔ قلمرو سلجوقیان سهم نسبتاً مهمی را باید از آنِ ابراهیم دانست.

سلطه بر نیشابور: گویا نخستین مأموریت سیاسی ـ لشکری که ابراهیم پس از جلوس طغرل بیک بر اریکهٔ قدرت (۴۲۹ ق/۱۰۳۸م) برعهده گرفت، مسئولیت فتح نیشابور بود. این مأموریت در اولین سال

---

1. *The Ghaznavid.* 2. « The Political and Dynastic History of the Iranian World. »

سلطنت طغرل رخ داد. وقتی ابراهیم با ۲۰۰ مرد بر کران نیشابور رسید رسولی به شهر فرستاد و پیام داد که وی مقدمهٔ طغرل، چغری و عم این دو یعنی موسی بیغو است. از نیشابوریان می‌خواهد که بگذارند به شهر در آید و به نام طغرل خطبه کند وگرنه باز خواهد گشت و به طغرل خبر خواهد داد. در ضمن به آنان هشدار داد که به زودی لشکری بزرگ بر اثر او خواهد آمد. اهل نیشابور به توصیهٔ یکی از بزرگان شهر (قاضی صاعد) با ابراهیم از در صلح در آمدند و به استقبالش شتافتند (بیهقی، ۵۵۰ ـ ۵۵۲). ابراهیم با سواران خود به شهر در آمد و به مسجد جامع رفت و آنجا اسماعیل عبدالرحمن صابونی، خطیب مشهور شهر را، بر آن داشت تا به نام طغرل خطبه کند (همو، ۵۵۳؛ منهاج، ۲۴۹/۱) و بدین ترتیب نیشابور از قلمرو سلطان مسعود بیرون رفت و زیر نگین قدرت سلجوقیان در آمد.

فتح همدان: پس از آنکه سلجوقیان در دندانقان، بیابانی میان سرخس و مرو، بر نیرومندترین رقیب خود، مسعود غزنوی (حک ۴۲۱ ـ ۴۳۲ ق/۱۰۳۰ ـ ۱۰۴۱م)، چیره شدند (۸ رمضان ۴۳۱ ق/۲۴ مه ۱۰۴۰م)، بخشهایی از ایران را که به تصرف در آورده بودند،بین خود تقسیم کردند و به قصد تصرف دیگر شهرها در اطراف پراکنده شدند. چغری بیک که برادر مهتر طغرل بود مرو را مرکز حکومت ساخت و خراسان را به خود اختصاص داد. عموی او، موسی بیغو، به ولایت بُست و هرات و اسفزار و سیستان نامزد شد، قاورد پسر مهین چغری به ولایت طبس و نواحی کرمان و قهستان رفت (رشیدالدین، ۲۶۵/۲، ۲۶۶) و بالاخره طغرل روی به عراق عجم نهاد. در این لشکرکشی ابراهیم در رکاب او بود. چون طغرل بر ری سیطره یافت و آنجا را دارالملک ساخت، ابراهیم را به تسخیر همدان، ابهر، زنجان و نواحی آذربایجان گسیل داشت (راوندی، ۱۰۴؛ حسینی یزدی، ۳۷). ابراهیم پس از آنکه در ۴۳۴ق/۱۰۴۳م بر بعضی از بلاد مجاور ری استیلا یافت، به بروجرد حمله برد و موفق شد این شهر را تصرف کند (ابن اثیر، ۵۰۶/۹). آنگاه قصد همدان کرد. حاکم این شهر، ابوکالیجار گرشاسب بن علاءالدوله بن کاکویه به شاپورخواست، شهری بین خوزستان و اصفهان (یاقوت، ۱۶۶/۳)، ناحیه‌ای در لرستان امروزی، گریخت و ابراهیم به همدان وارد شد. پس از گرفتن غنائمی از همدانیان، ابوکالیجار را تعقیب و او را که در قلعه‌ای در شاپورخواست پناه جسته بود، محاصره کرد. اهالی شهر که برجان خود ترسیده بودند، با ابراهیم به جنگ برخاستند، لیکن قادر به دفع او نبودند. ابراهیم شهر را متصرف شد و لشکریانش به غارت و زشتکاریهای دیگر پرداختند. همینکه غزها همراه با غنائمی از همدان به ری آمدند (ابن اثیر، ۵۰۷/۹)، گرشاسب به این شهر بازگشت و آنجا ماند تا اینکه چند سال بعد طغرل، ابراهیم را باز به دفع او مأمور ساخت.

حملهٔ مجدد به همدان و استیلا بر جبل و دینور: در ۴۳۷ ق/ ۱۰۴۵م ابراهیم به فرمان طغرل به بلاد جبل، در غرب ایران، حمله برد. فرمانروای این ناحیه، گرشاسب بن علاء الدوله، از پیش ابراهیم گریخت و به کردهای جوزقان پیوست. ابراهیم همدان را به تصرف درآورد و آنگاه به دینور، نزدیک کرمانشاه رفت. امیر این شهر، ابوالشوک فارِس بن محمد بن عَنّاز، از ترس ابراهیم به قرمیسین (کرمانشاه)، بخشی دیگر از قلمرو خود، گریخت و ابراهیم که طمعش در کشورستانی افزونی گرفته بود، پس از دستیابی به دینور و سامان دادن به امور آنجا، به قرمیسین روی آورد. ابوالشّوک با شنیدن این خبر، گروهی از لشکریانش را که دیلمی و کرد شاذنجانی بودند، به حراست شهر گماشت و خود به حُلوان رفت. ابراهیم پس از تحمل شکستی موقت از قرمیسیان و بیرون شدن از شهر، بار دوم موفق شد در رجب ۴۳۷ ق/ژانویهٔ ۱۰۴۶م اهالی را مقهور خود سازد و بسیاری از لشکریان آنان را بکشد. کسانی که از کشته شدن نجات یافتند،ناگزیر اموال و سلاح خود را به ابراهیم تسلیم داشتند و به ابوالشوک ملحق شدند (همو، ۵۲۸/۹). ابوالشوک که خبر این قتل و غارت را شنید، خانواده، اموال و اسلحهٔ خود را از حُلوان، در شمال شرقی بغداد، به قلعهٔ سیروان (شیروان)، در ولایت جَبل (یاقوت، ۲۹۶/۳) منتقل کرد و به تنهایی در میان لشکریانش باقی ماند. ابراهیم در شعبان ۴۳۷ق/فوریهٔ ۱۰۴۶م بر صَیمره، شهری بر کرانهٔ رودی به همین نام در ناحیهٔ پشتکوه در غرب ایران، استیلا یافت و آن را تاراج کرد و بر کردهای جوزقان که مجاور صیمره بودند،شبیخون زد و آنان را منهزم کرد. آنگاه در تعقیب ابوالشوک به حُلوان رفت. ابوالشوک به قلعهٔ سیروان گریخت و ابراهیم، پس از غارت و انهدام قلعه و سوزاندن خانهٔ ابوالشوک (ابن اثیر، ۵۲۹/۹) و گماردن بدربن طاهربن هلال بر قرمیسین و دینور، آنجا را ترک کرد (غفاری، ۱۶۸، او تاریخ واقعه را شعبان ۴۳۸ق/فوریهٔ ۱۰۴۷م ذکر کرده است). گروهی از غزها جماعتی از حلوانیان را تا خانقین دنبال کردند (ابن اثیر، همانجا).

نزاع با مُهَلْهِل بن محمد: در ۴۳۸ق/۱۰۴۶م مهلهل بن محمد بن عنّاز که پس از مرگ برادرش ابوالشوک (رمضان ۴۳۷ق/مارس ۱۰۴۶ م: بنداری، ۱۰)، به سلطنت رسیده بود، بر قرمیسین و دینور دست یافت و بدربن طاهر را که از طرف ابراهیم در آنجا حکومت می‌کرد، وادار به ترک قرمیسین ساخت. مهلهل فرزندش محمد را به دینور فرستاد. لشکریان ابراهیم اینال که این زمان در دینور بودند با سپاه محمد به مقاتله پرداختند و پس از آنکه جماعتی از طرفین به هلاکت رسیدند، یاران ابراهیم راه گریز پیش گرفتند و محمد بر شهر دست یافت (ابن اثیر، ۵۳۲/۹). در ربیع الاول ۴۳۸ ق/سپتامبر ۱۰۴۶م سَعدی بن ابی الشوک عم خود مهلهل را رها کرد و به ابراهیم پیوست ، زیرا مهلهل کــه با مادر او ازدواج کرده بود، جانب او را فروگذاشته و در رعایت حال کردهای شاذنجان قصور کرده بود. سعدی که از این بابت خود را تحقیرشده می‌دید، برآن شد که به جرگهٔ ابراهیم بپیوندد. لذا دراین باب با ابراهیم مکاتبه کرد. ابراهیم به او وعده داد که آنچه قبلاً به پدرش تعلق داشته است، به وی واگذار خواهد شد. وقتی سعدی با گروهی از کردهای شاذنجان نزد ابراهیم رفتند،

ابراهیم آنان را اکرام کرد و جماعتی از غزها را همراه سعدی به حُلوان فرستاد و حکومت این شهر را به وی تفویض کرد. سعدی در حلوان به نام ابراهیم خطبه کرد، چند روزی را در این شهر ماند و آنگاه به ناحیهٔ ماهیدشت یا ماهدشت، قلعه و شهری از نواحی خانقین عراق (یاقوت، ۵۰/۵)، بازگشت. آنگاه مهلهل به حلوان غلبه یافت و به قطع خطبهٔ ابراهیم فرمان داد (ابن اثیر، ۵۳۳/۹). سعدی که از این واقعه آگاه شد، به حلوان تاخت. مهلهل آنجا را به قصد بَلّوط ترک کرد و سعدی باز بر حُلوان دست یافت. یک بار دیگر حلوان به تصرف مهلهل درآمد، ولی سعدی توانست به یاری غزهایی که ابراهیم به خدمت اوگمارده بود، بر این شهر دست یابد (همانجا).

تصرف قلعهٔ کنگاور: در ۴۳۹ق ملک ابوکالیجار با اعزام رسولی پیش طغرل بیک کوشید تا باب مصالحه را با او بگشاید. در نتیجه طغرل به ابراهیم نوشت که به آنچه در حیطهٔ اختیار او نیست، تجاوز نکند (همو، ۵۳۶/۹) و بدین ترتیب از فزون طلبیهای ابراهیم در غرب ایران تا حدی جلوگیری کرد. در همین سال کردهای لرستان و دسته‌ای از لشکریان سُرخاب بن محمد بن عنّاز به علت سوء رفتاری که با آنان شده بود، سرخاب را دستگیر کردند و پیش ابراهیم بردند. ابراهیم یکی از چشمان او را درآورد (ابن کثیر، ۵۶/۱۲) و از وی خواست که سعدی بن ابوالشوک را که مقید ساخته بود، آزاد سازد، ولی او از این کار تن زد؛ با اینهمه ابوالعسکربن سرخاب به رغم پدر، به قلعه‌ای که پسرعمش سعدی در آن گرفتار بود، رفت و او را از بند رهایی داد. سعدی با انبوهی از کردها که بر او گرد آمده بودند، بازبه ابراهیم پیوست، لیکن چون بدانچه از وی انتظار داشت، دست نیافت، او را رها کرده به دَسکره (دستگرد)، قریه‌ای در شمال شرقی بغداد، بازگشت (ابن اثیر، ۵۳۷/۹). در ۴۳۹ق ابراهیم عازم قلعهٔ کنگاور شد. مأمور محافظت قلعه، عُکبربن فارِس، تا آنجا که ذخیرهٔ غذایی در اختیار داشت، از ورود ابراهیم پیشگیری کرد. زمانی که از این ذخایر بیش از اندکی باقی نمانده بود، حیله‌ای اندیشید. مخازن غذای موجود در قلعه را از سنگ و خاک پرکرد و روی آنها را با مختصری خوراکی فروپوشید و درهای مخازن را بست. آنگاه رسولی پیش ابراهیم فرستاد تا با او در باب صلح گفت و گو کند، به شرط آنکه ساکنان قلعه را امان دهد و چشم طمع از اموال آنان ببندد. ابراهیم رسولی پیش عکبر فرستاد و پیغام داد که نمی‌تواند از اموال قلعه چشم بپوشد. عکبر رسول را به جایی برد که مخازن غذای قلعه بود. او که همهٔ آن مخزنها را بُریافت، پنداشت که تمام آنها غذاست. آنگاه عکبر به رسول ابراهیم یادآور شد که با این همه ذخیرهٔ غذایی و علوفه از به درازاکشیدن جنگ‌پروایی ندارد، اما خود راغب است که به‌حلقهٔ اطاعت ابراهیم درآید. سپس افزود که اگر ابراهیم در مورد جان او و ملک گرشاسب و دیگر افراد قلعه و اموالشان امان دهد، حاضر است قلعه را تسلیم وی کند و هزینهٔ اقامت او را در آنجا تأمین سازد. چون رسول پیام را به گوش ابراهیم رساند، او درخواست عکبر را پذیرفت. چون عکبر اوضاع را مطمئن دید از قلعه به زیر آمد و آن را به ابراهیم تسلیم کرد و خود با آنچه داشت به قلعهٔ سَرماج، میان همدان و خوزستان رفت. وقتی ابراهیم به قلعهٔ کنگاور وارد شد، به حیلهٔ عکبر پی برد و پس از تصرف قلعه به همدان بازگشت. آنگاه سپاهی را به گرفتن قلاع سرخاب بن عنّاز، که ذکر او در بالا رفت، گسیل داشت و یکی از خویشان خود به نام احمد را برایشان گمارد. سپس خود به سوی قلعه کَلکان، در نزدیکی سنندج امروزی، رفت. چون اهل قلعه در برابر او ایستادگی کردند، لشکر خود را به دَزدیلویه برد و آنجا را به محاصره درآورد. گروهی از سپاه او به سوی بَنْدَنیجَین، ناحیه‌ای در جبل از اعمال بغداد، به راه خود ادامه دادند و در جمادی الآخر ۴۳۹ق/ نوامبر ۱۰۴۷ م بر آنجا دست انداختند و به قتل و غارت و هتک ناموس زنان و شکنجهٔ مردان دست زدند (ابن اثیر، ۵۳۷/۹ ـ ۵۳۸). در همین اوان به بغداد خبر رسید که ابراهیم قصد آن شهر را کرده است. مردم بر جان خود ترسیدند و امرا و بزرگانشان پیش امیر منصوربن الملک ابی کالیجار گرد آمدند و همداستان شدند که از ورود ابراهیم جلوگیری کنند، لیکن جز خاندان ابی منصور و وزیر او و گروه معدودی از آنان کسی پای در میان نگذارد. لذا پس از غارت شدن نواحی مختلف بغداد عدهٔ زیادی از مردم کشته، گروهی غرقه و دسته‌ای از سرما هلاک شدند (همو، ۵۳۸/۹، ۵۳۹). از کارهای دیگر ابراهیم دراین سال محاصره و فتح قلعهٔ سیروان بود که یکی از یاران خود به نام سخت کمان را بر آن گماشت و نیز وزیر خود احمدبن طاهر را به شهرزور، ناحیه‌ای میان اِربل و همدان (یاقوت، ۳۷۵/۳)، اعزام کردو پس از منهزم ساختن مهلهل آن شهر را به تصرف درآورد (ابن اثیر، ۵۳۹/۹). پس از آنکه احمد بر شهرزور مسلط شد و قلعهٔ تیرانشاه را در آنجا محاصره کرد، در ۴۴۰ ق بیماری وبا در لشکر او شایع شد و گروه زیادی را هلاک کرد. احمد به اشارهٔ ابراهیم ناچار از شهر بیرون رفت و به مایَدَشت (ماهیدشت) روی نهاد. مهلهل که از این رویداد آگاه شد، یکی از پسران خود را به شهرزور فرستاد. او موفق شد به شهر دست یابد و غزان را دچار وحشت کند (همو، ۵۴۵/۹).

هجوم به روم: پس از آنکه ابراهیم کارش بالا گرفت و در نقاط مختلف به تصرفاتی دست یافت، به تدریج گروه کثیری از غزهای ماوراءالنهر براو گرد آمدند. ابراهیم از آنان خواست تا برای دست یافتن به امکانات و غنایم به روم رفته، در راه خدا جهاد کنند. بر اساس این توصیه، در ۴۴۰ق غزان به سرداری ابراهیم به ملازگرد، ارزروم و سرانجام به طرابوزان حمله بردند. سپاه عظیمی از روم و ابخاز، در شمال غربی گرجستان، با غزان روبه‌رو شدند و جنگهای شدیدی میان آنان درگرفت. در پایان پیروزی نصیب غزها بود و جماعت زیادی از سپاه مقابل به اسارت درآمدند. در میان اسیرشدگان پادشاه ابخاز به نام قاریط (ابن اثیر، ۵۴۶/۹) یا لیپاریت، لیفاریط (باسورث، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران»، 34) بود که برای نجات خود حاضر شد ۳۰۰٬۰۰۰ دینار بپردازد و نیز هدایائی به بهای ۱۰۰٬۰۰۰ دینار تقدیم

نماید، ولی ابراهیم نپذیرفت (ابن اثیر، همانجا). در این حمله که ابراهیم به قصد جهاد انجام داد، تا فاصله‌ای پیش رفت که میان او و قسطنطنیه بیش از ۱۵ روز راه نبود و غنایمی به دست آورد که برای حمل آن ۱۰٬۰۰۰ گردونه را به کار گرفتند (ابن کثیر ۵۸/۱۲؛ ذهبی، ۲۷۶/۲).

بروز بدگمانی و دشمنی میان ابراهیم و طغرل: در ۴۴۱ ق / ۱۰۴۹ م طغرل از ابراهیم خواست تا همدان و قلعه‌هایی را که در ناحیهٔ جبل در تصرف داشت به وی تسلیم کند. ابراهیم از این کار تن زد و وزیر خود ابوعلی را به سعایت در این میان متهم کرد و دستور داد تا او را گرفته، یکی از چشمانش را میل بکشند و لبانش را ببرند. ابراهیم که از برادر رنجیده بود، روی از وی بگردانید و سپاهی گرد آورد و با طغرل مصاف داد. در نبرد شدیدی که میان این دو برادر درگرفت ابراهیم شکست خورد و متواری شد و در قلعهٔ سرماج پناه جست. طغرل پس از استیلا بر متصرفات ابراهیم قلعهٔ سرماج را که از رفیع‌ترین و استوارترین قلاع بود، محاصره کرد. ابراهیم پس از چند روز ایستادگی سرانجام تن به شکست داد و از قلعه به زیر آمد و به حضور برادر رسید. طغرل به وی اکرام کرد و بیش‌تر آنچه را که از او گرفته بود، به وی بازگرداند (ابن اثیر، ۵۵۶/۹-۵۵۷) و آنگاه او را مخیر کرد یا به بلادی که به عنوان اقطاع به وی می‌دهد، برود یا پیش خود او بماند. ابراهیم ترجیح داد پیش برادر بماند (همانجا؛ ابن الوردی، ۵۳۰/۱). می‌توان گفت که ابراز لیاقت و پیشرفتهای درخشان ابراهیم در لشکرکشی به روم و توفیق او در ورود به ارمنستان، و بالاخره حملات سریع و چشمگیر او در این جنگها شاید موجب شعله‌ور شدن آتش رشک و حسد در طغرل و ظنین شدن او نسبت به برادرش شده (رایس، 31) و احتمالاً همین حسادت و بددلی در تشدید برخوردهای بعدی این دو برادر و به هلاکت رسیدن ابراهیم اثر داشته است.

حکومت سنجار و موصل: در اواخر ۴۴۸ ق / ۱۰۵۶ م، رکن‌الدین طغرل، به دنبال شکایت قُتُلمِش از فجایع ابوالحارث ارسلان بَساسیری و قریش بن بدران عُقیلی و نورالدین دُبَیس بن علی مزید (بنداری، ۱۴، ۱۵) و شرارتهای اهالی سنجار در حق او و لشکریانش، این شهر را گشود و خون حاکم آن و خلق کثیری را ریخت و ویرانیهایی به بار آورد. ابراهیم به شفاعت برخاست و خواهش کرد که از جان باقی ماندهٔ مردم درگذرد. طغرل از قتل و تخریب دست بداشت و سنجار و موصل و بلاد اطراف آن را به برادرش واگذارد و خود به بغداد روی نهاد (ابن خلدون، ۵۶۹/۴؛ ابن اثیر، ۶۳۰/۹، ۶۳۱). دیری نپایید که در اوایل ۴۵۰ ق ابراهیم از موصل به جبل رفت و طغرل که به دعوت خلیفه القائم بامرالله (خلافت: ۴۲۲-۴۶۷ ق / ۱۰۳۱-۱۰۷۵ م) به تازگی از ری به بغداد رفته بود، این حرکت را حمل بر عصیان کرد و رسولی پیش او فرستاد و وی را به بازگشت دعوت کرد. خلیفه نیز نامه‌ای در این معنا به ابراهیم نوشت. بنابراین ابراهیم به بغداد رفت و عمیدالملک کُندری وزیر طغرل از وی استقبال و خلعتهایی به وی پیشکش کرد (همو، ۶۳۹/۹).

شورش ابراهیم و پایان کار او: در هنگامی که طغرل سرگرم فرونشاندن آتش فتنهٔ ابوالحارث (بن) ارسلان بساسیری سپهسالار بغداد (حسینی، ۱۸؛ راوندی، ۱۰۷)، علیه خلیفه القائم بامرالله بود، ابراهیم به هوای قدرت و ثروت بیش‌تر به مخالفت با برادر برخاست و از نصیبین «به قصد خزانهٔ او به همدان گریخت» (نیشابوری، ۱۹؛ رشیدالدین، ۲۶۸/۲). افزون برانگیزهٔ بلندپروازی و زیاده خواهی خود ابراهیم، گویا ابوالحارث بساسیری یا هواخواهان او در تحریک وی برضد طغرل بی‌تأثیر نبوده‌اند (ابن کثیر، ۷۶/۱۲؛ حمیری، ۴۰۶). خطیب بغدادی (۴۰۰/۹) و سیوطی (ص ۴۱۸) به صراحت می‌نویسند که بساسیری به ابراهیم نامه نوشت و او را به کسب استقلال و سلطنت فردی تحریض کرد و به وی وعدهٔ مساعدت داد. حمدالله مستوفی گزارش می‌دهد که در گیرودار منازعه میان طغرل و بساسیری، «شامیان در خفیه ابراهیم ینال را بفریفتند و پنجاه هزار دینار طلا فرستادند و به امارت شام نوید دادند» (ص ۳۵۳). طغرل که این بدید ناگزیر کار بساسیری را فیصله نداده، از پی ابراهیم تاخت. غیبت موقت طغرل به بساسیری و قریش بن بدران عُقیلی که از برابر طغرل به رَحبه درشام گریخته بودند (همو، ۳۵۲-۳۵۳) مجال داد تا به بغداد بازگردند. آنان بردارالخلافه و ذخایر بغداد مستولی شده، در آنجا به مدت یک سال کامل (یاقوت، ۴۱۲/۱) به نام المستنصربن ظاهر، خلیفهٔ اسماعیلی مذهب مصر، خطبه کردند. درحقیقت شورش ابراهیم موجب به طول انجامیدن فتنهٔ بساسیری در بغداد و قتل وغارتهای او به مدت یک سال و چهارماه گردید (مستوفی، ۳۵۴). باری، طغرل ۷ روزه خود را به همدان رسانید و با ابراهیم وارد جنگ شد. چون از طرفی سپاه طغرل در این جنگ اندک بود و از طرف دیگر، ابراهیم جمع کثیری از ترکها را تطمیع کرده و گرد خود فراهم آورده بود و محمد و احمد، برادرزادگان او نیز با خلقی عظیم به یاریش شتافته بودند (ابن اثیر، ۶۴۵/۹) نخست پیروزی نصیب ابراهیم بود. ظاهراً به دنبال همین پیروزی اولیه بود که در بغداد شایع شد که ابراهیم بر برادرش طغرل غلبه یافته و او را در همدان به محاصره کشیده است (خطیب بغدادی، ۴۰۰/۹-۴۰۱). طغرل که سپاه خویش را درهم شکسته و خود را بخت برگشته دید از برادر زادگانش، قاورد، آلب ارسلان و یاقوتی فرزندان چغری بیک، یاری طلبید. آنان با لشکری آراسته از خراسان به سوی عراق عجم آمده در حوالی ری به طغرل پیوستند. از آنجا به همدان روی آوردند و با ابراهیم به محاربه پرداختند. ابراهیم در ناحیه‌ای به نام هَفتان بولان (بنداری، ۱۹)، یا هفتاد بولان (یاقوت، ۴۰۸/۵) شکست خورد و منهزم گشت. لشکریان طغرل ابراهیم را تعقیب کردند و او را در حالی که اسبش از رفتار بازمانده بود، همراه با محمد و احمد اسیر کردند و در ۹ جمادی الآخر ۴۵۱ ق / ۲۳ ژوئیهٔ ۱۰۵۹ م، او را به فرمان طغرل با زه کمانش خفه کردند و پسران برادرش را کشتند (بنداری، ۱۹؛ ابن اثیر، ۶۴۵/۹؛ میرخواند، ۲۶۲/۴). ابن جوزی معتقد است که

طغرل با هلاک کردن ابراهیم وفاداری ترکمانان را از دست داد (۲۰۲/۸).

سیرت ابراهیم: گرچه تصویر روشنی از شخصیت و صفات اخلاقی و شیوه‌های حکومت ابراهیم دردست نیست، اما از معدود اشارات تاریخی و تراجم موجود چنین برمی‌آید که این «برنای سخت نیکوروی» (بیهقی، ۵۵۲) سرداری لایق، جنگاور، زیاده‌خواه، قدرت طلب و همچون دیگر امیران و سلاطین غزنژاد، سختگیر و ستمگر بوده است. داستان درآوردن چشم سرخاب بن محمد عنّاز و میل کشیدن برچشم وزیرش ابوعلی را پیش از این دیدیم. دولتشاه سمرقندی از رفتار مشابهی سخن می‌گوید که ابراهیم درحق سلطان طغانشاه روا داشت (ص ۷۳). اگر این روایت واقعیت تاریخی می‌داشت، دلیل دیگری می‌بود از بی‌رحمی و قساوت ابراهیم، ولی گویا دولتشاه در گزارش خود دچار خطاهایی فاحش شده است. او می‌نویسد طغانشاه خواهر زادهٔ طغرل و حاکم نشابور، که پادشاهی نیکوصورت و پاکیزه سیرت بود، در مصاف با ابراهیم اینال اسیر شد و «به فرمان آن روسیاه کور باطن» از نعمت بینایی محروم شد. از آنجا که اولاً طغرل عموی پدر طغانشاه بن آلب ارسلان بوده نه خال خود او و ثانیاً او هیچ گاه حاکم نشابور نبوده (قزوینی، ۱۷۲، ۱۷۳) و ثالثاً طغانشاه در ۵۶۹ ق / ۱۱۷۴ م یعنی ۱۱۸ سال بعد از قتل ابراهیم جلوس کرده است، پیداست که یا کل روایت دولتشاه اشتباه است یا کسی که به دست ابراهیم از نعمت بینایی محروم شده، طغانشاه نبوده است. در *اسرار التوحید* دو داستان مربوط به ابراهیم آمده که در یکی وی با عبارت: «عظیم ظالم و شحنهٔ نشابور» توصیف شده است (محمدبن منور، ۱۲۶). ظلم او بدان حد رسیده بود که نیشابوریان از شیخ ابوسعید ابی الخیر بارها خواستند که در حق او دعایی بکند، ولی شیخ از این کار امتناع می‌کرد تا اینکه ظاهراً ابراهیم به علتی متنبه می‌شود و روز آدینه‌ای پیش از آنکه به جنگ با برادرش برخیزد به خدمت شیخ می‌رسد و از او استدعا می‌کند که وی را در زمرهٔ مقبولان حضرت خود محسوب دارد. سرانجام پس از پذیرفتن بعضی شرایط از جانب ابراهیم، شیخ عبارت «ابراهیم منّاکتبه فضل الله» را بر پاره کاغذی می‌نویسد و به دست او می‌دهد. داستان دیگر هم حکایت از مراتب ارادت ابراهیم نسبت به شیخ ابوسعید ابی الخیر دارد (همو، ۲۴۷).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*،حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن فضلان، احمد، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ ابن فندق، علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۹۳۲ م؛ ابن الوَردی، زین الدین عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت البداوی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ ابوالرجاء قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ اقبال، محمد، حاشیه‌بر *راحة الصدور و آیة السرور* راوندی؛ انوری، اوحدالدین، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۹۷۱ م؛ بنداری، فتح بن علی، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ حسینی، ناصربن علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳ م؛ حسینی یزدی، محمدبن محمد، *عراضة الحکایات السلجوقیة*، به کوشش فارس زوسهایم، لیدن، ۱۹۰۹ م؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربی؛ خوارزمی، محمدبن احمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱ م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سیوطی، جلال‌الدین، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، ۱۹۵۲ م؛ غفاری، احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قاآنی، میرزا حبیب، *دیوان*، شیراز، ۱۳۲۸ ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *چهارمقالهٔ* نظامی عروضی، لیدن، ۱۹۰۹ م؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ منهاج سراج، عثمان بن محمد، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نیشابوری، ظهیرالدین، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، ۱۳۷۴ ق؛ نیز:

Bosworth, C. Edmond, *The Ghaznavid*, Edinburgh, 1963; id, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", (A. D. 1000-1217), *The Cambridge History of Iran*, ed. J. A. Boyle, 1968; Kaşgarli, Mahmud, *Divanü Lügat-it-türk Tercemesi*, Besim Atalay, Ankara, 1985; Minorsky, V., "Ainallu/Inallu", RO, Krakow, 1951-1953; Rice, Tamara Talbot, *The Seljuks*, London, 1966.

مجدالدین کیوانی

اِبْراهیمِ بْنِ ابی بَکْرِ بْنِ اَبی سَمّال، نک: ابن ابی سمال.

اِبْراهیمِ بْنِ اَحْمَدِ اَغْلَبی، ابـواسحاق ابراهیم بن احمد بن محمد ابن‌اغلب (حک ۲۶۱ - ۲۸۹ ق/ ۸۷۵ - ۹۰۲ م) معروف به ابراهیم اصغر، یکی از معروف‌ترین امیران اغلبی و نهمین فرمانروا از این خاندان. از دوران کودکی و نوجوانی او آگاهیی در دست نیست. در روزگار فرمانروایی برادرش ابوعبدالله، معروف به ابوالغرانیق، والی قیروان بود (ابن عذاری، ۱۱۰/۱) و چون ابوالغرانیق پسر خردسال خود ابوعقال را به ولایتعهدی برگزید، درحضور بزرگان بنی اغلب و قاضیان قیروان، ابراهیم را به نیابت از پسرش منصوب کرد (ابن خلدون، ۲۰۳/۴) و او را سوگندها داد که به مخالفت با ابوعقال برنخیزد (ابن ابار، ۱۷۱/۱). چون ابوالغرانیق درگذشت (۲۶۱ ق)، قیروانیان حکومت ابوعقال را نپذیرفتند و به ابراهیم پیشنهاد کردند که رشتهٔ کارها را خود به استقلال دردست گیرد. ابراهیم در آغاز نپذیرفت و یادآور شد که نسبت به برادرزاده‌اش سوگند وفاداری یاد کرده است، ولی سرانجام در اثر اصرار مردم که ظاهراً شیفتهٔ رفتار و دادگستری او بودند (ابن خلدون، ۲۰۳/۴)، پیشنهاد حکومت را پذیرفت و امیران و بزرگان افریقیه با او بیعت کردند (ابن عذاری، ۱۱۰/۱؛ *العیون*، ۴ (۱)/ ۸۰).

در نخستین سالهای حکومت او از وقایع مهمی یاد نشده و به نظر می‌رسد که امیر اغلبی با آرامش به ادارهٔ امور کشور مشغول بوده است، اما کوششهای اغلبیان برای تسخیر سراسر سیسیل که بخشی از آن راقبلاً به

تصرف درآورده بودند، ادامه یافت. در پی این کوششها، در ۲۶۴ ق/۸۷۸ م محاصرهٔ سیراکوز[1] (سرقوسه)، یکی از بزرگ‌ترین شهرهای سیسیل که از سالیان پیش توسط اغلبیان آغاز شده بود، به وسیلهٔ جعفر بن محمد، امیر منصوب از سوی ابراهیم بر سیسیل، تشدید شد و در ۱۴ رمضان (۲۰ مه) همان سال شهر سقوط کرد (ابن اثیر، ۳۲۰/۷) و ابوعیسی بن محمد بن قُرهُب سردار مسلمانان پس از غارت و قتل عام، دژهای شهر را ویران ساخت (عزیز احمد، ۲۴)، اما جعفر بن محمد امیر سیسیل در همان‌سال با توطئهٔ دو تن از امیرزادگان اغلبی و غلامان خود کشته شد و جانشین او حسین (حسن؟) بن رباح کوشید تا تائورمینا[2] (طبرمین) را تسخیر کند (۲۶۵ ق)،ولی توفیق نیافت (ابن‌عذاری، ۱۱۰/۱، ۱۱۱). در ۲۶۶ ق (قس: ابن اثیر، ۳۲۴/۷)، حکومت ابراهیم برای نخستین بار، آن هم از سوی قدرتی خارجی مورد تهدید واقع شد: عباس بن احمد بن طولون در پی گریز از مقابل پدرش امیر مصر، به بَرْقه رفت و از آنجا به ابراهیم بن احمد خبر داد که خلیفه المعتمد او را به حکومت افریقیه گمارده است. وی سپس بدان سوی عزیمت کرد و در لَبْدة فرود آمد و با وجود مهمان‌نوازی مردم، دست به قتل و غارت گشود. ابراهیم بن اغلب نیز غلام خود بلاغ را با سپاه نزد محمد بن قُرهُب عامل طرابلس فرستاد تا به یاری او بر ابن طولون بتازد. از سوی دیگر مردم لبدة به الیاس بن منصور نفوسی اباضی مذهب پناه بردند. الیاس نیزبه جبههٔ متحد بلاغ و ابن قرهب پیوست (ابن اثیر، ۳۲۴/۷) در جنگی که درگرفت، عباس طولونی شکست خورد و به برقه گریخت (کندی، ۲۲۲، ۲۲۳). به گفتهٔ ابن ابی الضیاف (۱۴۲/۱)، ابن طولون نخست (احمد؟) بن قرهب را شکست داد و اور اتا طرابلس تعقیب کرد و شهر را به محاصره گرفت، اما ابن منصور (ابو منصور؟) امیر نفوسه به آن سوی تاخت و مهاجمان را در هم شکست. ابراهیم بن اغلب هنگامی به صحنهٔ پیکار رسید که ابن طولون گریخته بود.

ظاهراً پس از این واقعه و شاید پس از قحطی بزرگ ۲۶۶ ق در افریقیه (ابن عذاری، ۱۱۱/۱)، خلق و خوی ابراهیم رو به دگرگونی نهاد و اندک اندک به یکی از مال دوست‌ترین و ستمکارترین امیران روزگار بدل گشت. چنانکه در ۲۶۸ ق/ ۸۸۱ م به قتل عام مردم زاب که احتمالاً از سیاست ستمگرانهٔ او اظهار ناخشنودی کرده بودند، دست زد و کشتگان را در گورهای دسته جمعی مدفون ساخت (ابن اثیر، ۳۷۰/۷؛ ابن عذاری، ۱۱۳/۱). در سیسیل، امیر حسن بن عباس در ۲۶۷ ق به سوی کاتانیا[3] (قطانیه) و تائورمینا پیشروی کرد،ولی در کالتاوتورو[4] (قلعهٔ ابوثور) شکست خورد و سال بعد از امارت عزل شد (ابن اثیر، ۳۶۱/۷، ۳۷۰). جانشین او محمد بن فضل، در سالهای ۲۶۹ - ۲۷۰ ق حملات مجددی بر کاتانیا و تائورمینا و رامتا[5] (رمطه) تدارک دید،ولی به رغم کشتن بسیاری از رومیان توفیق چندانی نیافت (همو، ۳۹۸/۷). حکمران بعدی سوادة‌بن محمد بن خفاجه در ۲۷۳ ق/ ۸۸۶ م درگیر نزاع میان اعراب و بربرهای سیسیل شد و اگر چه با فشار شورشیان به افریقا بازگشت،ولی دوباره با لشکری که ابراهیم به او داده بود، به سرکوب شورشیان پرداخت. با این همه نتوانست آتش نزاع و شورش را به کلی خاموش سازد (عزیز احمد، ۲۴، ۲۵).

یکی از مهم‌ترین رویدادهای روزگار ابراهیم، شورش معروف به «الدَّراهِم» بود که امیر اغلبی را در معرض خطر جدی قرار داد. وی در ۲۷۵ ق مسکوکات کم‌عیار (قِطَع) را از جریان انداخت و به جای آن درهم و دینارهای جدید ضرب کرد. عامهٔ مردم سر به شورش برداشتند و دکانها را بستند و گروهی به رَقّاده محل اقامت امیر رفتند. ابراهیم نیز آنها را در جامع رقاده حبس کرد و وزیر خود ابوعبدالله بن ابی اسحاق را برای آرام ساختن قیروانیان گسیل داشت. چون وزیر کاری از پیش نبرد، ابراهیم خودبه قیروان رفت و با اعتماد به نفس و خونسردی شگفتی، آرامش پدید آورد و زندانیان جامع را نیز آزاد ساخت (ابن عذاری، ۱۱۴/۱).

گفته‌اند که در همین سال، قاضی عبدالله بن طالب که امیر را به سبب ستمگریهایش تکفیر کرده بود، معزول شد و ابن اغلب پس از آنکه او را به کمک قاضیان دیگر بی‌اعتبار ساخت، به زندان افکند تا همانجا درگذشت (قاضی عیاض، ۲۰۷/۳ ـ ۲۱۱) و به قولی گفت تا او را کشتند (ابن عذاری، ۱۱۵/۱). همچنین در ۲۷۶ ق/۸۸۹م کاتب خود محمدبن حیون، معروف به ابن البریدی (ابن ابی‌الضیاف، ۱۴۴/۱-۱۴۵: القدیدی) را به زندان افکند و در برابر شکایت کاتب، دستور داد او را در تابوت نهادند تا از گرسنگی و تشنگی هلاک شود (ابن عذاری، ۱۱۵/۱؛ قس: فروخ، ۱۳۹/۴). سال بعد نیز حاجب خود نصربن صمصامه را گردن زد (ابن عذاری، ۱۱۵/۱؛ قس: *العیون*، ۴(۱)/۱۴۷). در ۲۷۸ ق پس از آنکه دست به کشتار بزرگی از مردم زد (ابن ابی الضیاف، ۱۴۳/۱)، سوادهٔ نصرانی را به پذیرش اسلام و در دست گرفتن دیوان خراج فراخواند و چون او نپذیرفت، گفت تا به قتلش رساندند و به دارش آویختند (ابن عذاری، ۱۱۶/۱). همچنین در ۲۷۹ ق که براساس پیشگویی منجمان خود را در معرض سوءقصد غلامان خاصه «صقالبه» می‌پنداشت، بسیاری از آنان را به قتل آورد و سودانیان را به جایشان برگماشت، ولی مدتی بعد آنان را نیز از دم تیغ گذراند (*العیون*، ۴(۱)/۱۳۲، ۱۳۳؛ ابن عذاری، ۱۱۶/۱). سال بعد دستور قتل عام «نکری»ها ـــ فرقه‌ای از خوارج ـــ را در رقاده صادر کرد (*العیون*، ۴(۱)/۱۴۶،۱۴۷). همچنین ۷۰۰ تن از جنگاوران دژ بلزمه (غرب قیروان) را به سبب بازپس ندادن شخصی به نام کریم بن دمرزور که از زندان ابراهیم گریخته بود، به قتل آورد (ابن عذاری، همانجا؛ اقبال، ۲۲۵). این کار به گفتهٔ ابن عذاری (۱۱۷/۱) یکی از بزرگ‌ترین خطاهای سیاسی ابراهیم بودکه زمینه را برای تضعیف سلطهٔ او آماده ساخت. زیرا اهالی بلزمه ازاعـــراب قیس،

1. Sirracusa 2. Taormina 3. Catania 4. Caltavuturo 5. Rametta

خویشاوندان بنی اغلب، بودند و بنی کتامه را که با اغلبیان مخالفت می‌ورزیدند، دشمن می‌داشتند و درواقع سدی بودند در برابر آنان. در ۲۸۰ ق شهرهایی چون تونس و الجزیره و اربس و باجه و قموده در برابر ستمگریهای ابراهیم سر به شورش برداشتند و افریقیه به آتشی سوزان بر ضد امیر تبدیل شد و همه جا را شورش فرا گرفت. چنین می‌نماید که نخستین بار تونسیان قیام کردند (ابن عذاری، همانجا) و ابراهیم کسانی را به سرکوب مردم فرستاد تا شورش خاموش شد (۲۸۱ ق/ ۸۹۴ م). گویا قاضی ابوشجرةعمروبن‌شجرة در همین واقعه کشته شد. به قولی او را به رقاده بردند و در زندان به قتل رسانیدند (*العیون*، ۴(۱)/۱۴۸). گفته‌اند که ابراهیم پس از آن به تونس رفت و مدتی در آنجا اقامت گزید (ابن عذاری، ۱۲۳/۱)، اما مردم قموده و سپس الجزایر دست به قیام زدند و آمادهٔ جنگ با ابراهیم شدند. او نیز سردار خود میمون الحبشی یا الحشمی را به سرکوب آنان گسیل داشت و میمون توانست آتش قیام را خاموش سازد (همو، ۱۱۷/۱).

این چنین بود که وقتی ابوعبدالله حسین بن احمد، داعی فاطمی معروف به الشیعی در ۲۸۰ ق وارد مغرب شد و دست به فعالیت زد، بسیاری از مردم افریقیه خاصه بنی کتامه به او پیوستند و ابوعبدالله به تاهرت رفت و آشکارا دست به دعوت زد (اندلسی، ۱(۴)/۸۹۳، ۸۹۴). موسی بن عیاش امیر میله که نتوانسته بود او را به جنگ آورد، از بیم ابراهیم، فعالیتها و گرایشهای مردم را به او بسیار کمتر از آنچه بود گزارش داد، ولی ابراهیم به فراست دریافت و ابن المعتصم منجم را نزد ابوعبدالله شیعی فرستاد. فرستادهٔ امیر نیز چون از تطمیع داعی نتیجه‌ای نگرفت، دست به تهدید زد، ولی این نیز در او کارگر نیفتاد و داعی از مواضع خود مبنی بر فراخواندن مردم به اطاعت از کتاب خدا و ذریهٔ پیامبر اسلام (ص) و مهدی فاطمی پای پس نکشید. این واکنش ابراهیم را چنان هراسناک ساخت که به یارانش گفت اگر داعی وارد شهر شود، او از دروازهٔ دیگر بیرون خواهد رفت، خاصه که احتمالاً می‌دانست که بسیاری از افراد خاندانش دل به تشیع نهاده‌اند (قاضی نعمان، ۷۷-۸۱). شاید عکس‌العمل همین وقایع بود که ابراهیم روش خشن‌تری در پیش گرفت. چنانکه گفته‌اند در ۲۸۳ ق/ ۸۹۶ م و به قولی ۲۸۴ ق شمشیر در میان مردم نفوسه نهاد و حتی عده‌ای را با دست خود کشت و دلهایشان را از سینه بیرون افکند (*العیون*، ۴ (۱)/۱۴۹، ۱۵۰؛ قس: ابن عذاری، ۱۲۴/۱). این سفاکیها که البته احتمال مبالغه در آن را نمی‌توان نفی کرد، سبب شد که خلیفه المعتضد عباسی او را تهدید کند که اگر نرمخویی در پیش نگیرد، حکومت افریقیه را به پسرعموی او محمدبن زیادة الله امیر طرابلس خواهد داد (ابن ابار، ۱۸۰/۱). از این‌رو ابراهیم، بیمناک از اجرای این تهدید، ظاهراً به قصد هجوم به مصر به راه افتاد، ولی به طرابلس رفت و امیر محمدبن زیادة الله را که مردی ادیب و فاضل و صاحب تصنیفات بود، کشت (*العیون*، همانجا). ابن ابار (۱۸۰/۱) بر آن است که ابراهیم می‌دانست که مردم نزد خلیفه از او بدگویی می‌کنند و ابن زیادة الله را می‌ستایند. از این‌رو او را به قتل آورد. سوادة بن محمدبن خفاجه که در آرام ساختن آشوبهای داخلی سیسیل و پیشروی در خاک مسیحیان توفیق چندانی نیافته بود، در ۲۷۸ ق عزل شد و محمدبن فضل دوباره امارت یافت، اما او نیز به پیشرفت مهمی نایل نشد (عزیز احمد، ۲۵). در ۲۸۴ ق ابراهیم پسر خود ابوالعباس عبدالله را ظاهراً به سرکوب نزاعی که از مدتها پیش میان اعراب و بربرها برخاسته بود، مأمور کرد و او شمشیر در میان مردم نهاد (*المکتبة العربیة الصقلیة*، ۴۵۰). با اینهمه به نظر می‌رسد که ابوالعباس فقط در ۲۸۷ ق/ ۹۰۰ م رسماً به حکومت سیسیل منصوب شد و مخالفت سران مسلمان در پالرمو (بَلَرْم) را سرکوب کرد (ابن اثیر، ۵۰۵/۷، ۵۰۶). اما مسیحیان از اختلاف مسلمانان استفاده کردند و خود را مستقل خواندند. بیزانسیها نیز نیروهایی به تائورمینا و ریو[1] (رجو) فرستادند. عبدالله در امتداد تنگهٔ مسینا به ریو حمله برد (رجب ۲۸۸ ق/ ژوئن ۹۰۱ م) و جنگ را به خاک ایتالیا کشانید (عزیز احمد، ۲۵). در این میان ابراهیم که می‌دید کار دعوت ابوعبدالله شیعی بالا گرفته و بسیاری به او گرویده‌اند (*العیون*، ۴(۱)/۱۶۵؛ ابن عذاری، ۱۱۷/۱ - ۱۲۳)، برای به دست آوردن رضایت عامه و دور ساختن خطری که سلطهٔ خاندان او را تهدید می‌کرد، از حکومت کناره گرفت (قاضی نعمان، ۹۱)، و به روایتی دیگر، به دستور خلیفه که او را به دربار خوانده بود، به آن کار اقدام کرد (صفدی، ۳۰۴/۵). وی سپس با اظهار زهد و توبه دست به انفاق مال زد و قباله‌های املاکی را که مصادره کرده بود، باطل ساخت (ابن عذاری، ۱۲۵/۱). سپس پسر خود ابوالعباس عبدالله را از سیسیل فراخواند (۲۸۹ ق/ ۹۰۲ م) و حکومت را به او تفویض کرد (ابن اثیر، ۵۰۷/۷) و او را گفت که از جنگ با ابوعبدالله بپرهیزد و اگر داعی قصد او کرد در سیسیل به وی بپیوندد (قاضی نعمان، ۱۲۱). آنگاه سپاهی گرد آورد و برای جهاد به سیسیل رفت.

ابراهیم که با ورود بدان جا هراس شدیدی در میان مسیحیان افکنده بود، بلافاصله حملات خود را آغاز کرد و پس از محاصره‌ای سخت تائورمینا را در ۲۸۹ ق تصرف کرد و این پیروزی مهمی بود زیرا که امیران سیسیل از سالیان پیش همواره در پی تسخیر آن بودند (*العیون*، ۴(۱)/۱۶۶). گفته‌اند که وی سپس دستور داد مردم را قتل عام کردند و شهر را به آتش کشیدند (عزیز احمد، ۲۶). این فتح باعث شد که امپراتور بیزانس لشکر عظیمی به سیسیل گسیل دارد (ابن اثیر، ۲۸۵/۷)، اما ابراهیم از پیشروی دست برنداشت و از آنجا به کوزنتسا[2] (کسنته، کسنه) حمله برد و پس از عبور از تنگهٔ مسینا (عزیز احمد، ۲۶) شهر را به محاصره گرفت، ولی دیری نپایید که در پای حصار شهر بیمار شد و همانجا درگذشت. برخی برآنند که پیکر ابراهیم را در سیسیل (*العیون*، ۴(۱)/۱۶۷؛ قاضی نعمان، ۹۳) در پالرمو به خاک سپردند (ابن خلدون، ۲۰۴/۴) و بعضی گفته‌اند که وی را به قیروان

1. Reggio 2. Cosenza

بردند (ابن اثیر، ۲۸۶/۷؛ اندلسی، ۱(۴)/۸۸۲).

روایات مورخان دربارهٔ خلق وخوی ابراهیم بن احمد خالی از تناقض نیست. ابن ابار (۱۶۴/۱-۱۷۲) او را مردی سفاک دانسته و به جنایاتی چون قتل پسر و دخترانش اشاره کرده است، و ابوالاحوص احمد بن عبدالله، از زاهدان و عالمان معروف روزگار ابراهیم، وی را آشکارا فاسق و جانی و خائن خوانده است (ابن عذاری، ۱۲۴/۱)، برخی دیگر، مانند ابن اثیر (۲۸۴/۷)، او را مردی دوراندیش و دادگر دانسته‌اند که هر هفته روزهایی را به رسیدگی به تظلم مردم اختصاص می‌داده و دست ستمگران و فاسدان را کوتاه کرده بوده است؛ و نیز یاقوت از خوش خلقی او یاد کرده است (۳۲۸/۱). اگرچه برخی از مورخان تصریح کرده‌اند که ابراهیم در نخستین سالهای حکومتش دادگری و خوشرفتاری پیشه کرد (ابن ابار، ۱۷۲/۱؛ ابن عذاری، ۱۲۶/۱؛ مقریزی، ۱۸۶/۳؛ ابن خلدون، ۲۰۳/۴) و سپس چنان دگرگون شد که حتی ۱۶ تن از دختران خود را گردن زد (ابن عذاری، ۱۲۷/۱) و پسر خود ابوعقال را کشت (ابن ابار، ۱۷۲/۱)، ولی احتمال مبالغه در خونریزیها و ستمگریهای ابراهیم به ویژه از سوی داعیان فاطمی را نمی‌توان نادیده انگاشت. چه، شواهدی در دست است حاکی از آنکه گاه ابراهیم تسامحات و نرمخوییهای شگفتی از خود نشان داده است (قاضی عیاض، ۲۱۴/۳، ۲۱۵، ۲۶۵؛ نباهی مالقی، ۳۱؛ ابن عذاری، ۱۱۴/۱، ۱۲۴).

ابراهیم علاوه بر بنیاد نهادن شهر رقّاده و ساختن قصر معروف الفتح در آنجا در ۲۶۴ ق / ۸۷۸ م (ابن اثیر، ۳۲۱/۷؛ ابن عذاری، ۱۱۰/۱) که از آن پس دارالملک امیران اغلبی شد (یاقوت، ۷۹۷/۲)، «بیت‌الحکمه» ای هم دراین شهر بناکرد و دانشمندان را از مصر و عراق فراخواند و زمینهٔ مساعدی برای نشر دانش و فرهنگ در افریقیه فراهم آورد (حسنی عبدالوهاب، ۷۱). ابوالیسر ابراهیم بن احمد شیبانی از ادیبان و دانشمندان افریقیه که یک چند کاتب ابراهیم بود (تلمسانی، ۱۳۴/۳)، به عنوان نخستین رئیس بیت‌الحکمهٔ ابراهیم به کار گماشته شد (ابن عامر، ۱۲۸). ابراهیم در نخستین سالهای حکومت خود دانشمندان و فقیهان را بسیار ارج می‌نهاد، چنانکه دستور داد گنبدی برگور محمدبن سحنون فقیه بزرگ افریقیه (د ۲۶۵ق /۸۷۹م) ساختند و آن مقبره در اندک زمانی شهرت تمام یافت (قاضی عیاض، ۱۱۶/۳ ـ ۱۱۷)، ولی چون خوی او دگرگون شد بسیاری از قاضیان مناصب قضای شهرهای افریقیه را از بیم او نمی‌پذیرفتند و کسانی چون عیسی بن مسکین فقیه (د ۲۹۵ق/۹۰۸م) در برابر اصرار امیر برای پذیرش منصب قضا و رعایت عدل، شرایط سختی می‌نهادند (قاضی عیاض، ۲۱۴/۳، ۲۱۵، ۲۷۱). آبادانی شهر سوسه منسوب به ابراهیم است و دربارهٔ امنیت راههای تجاری قلمرو او گفته‌اند که بر ساحل دریا چندان برج و بارو افکند که شبانگاه آتشی که در سبته می‌افروختند، در اسکندریه دیده می‌شد (صفدی، ۳۰۵/۵) و از همین طریق می‌توانستند ورود دشمن را خبر دهند.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن ابی الضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان*، تونس، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶م؛ ابن اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*، بیروت، دارالعلم للجمیع؛ ابن عامر، احمد، *تونس عبر تاریخ*، تونس، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب فی اخبار المغرب*، به کوشش راینهارت دُزی، لیدن، ۱۸۴۸م؛ اقبال، موسی، *دورکتامة فی تاریخ الخلافة الفاطمیة...*، الجزایر، ۱۹۷۹م؛ اندلسی، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمدحبیب الهیلة، تونس، ۱۹۷۰م؛ حسنی عبدالوهاب، حسن، *خلاصة تاریخ تونس*، ۱۳۷۳ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، ویسبادن، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۷۰م؛ عزیزاحمد، *تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ *العیون والحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک و تقریب المسالک*، به کوشش احمدبکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قاضی نعمان‌بن محمد، *رسالة افتتاح الدعوة*، به کوشش وَداد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ کندی، محمدبن یوسف، *کتاب‌الولاة و کتاب القضاة*، به کوشش روون گِست، بیروت، ۱۹۰۸ ـ ۱۹۱۲م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۷م؛ مقریزی، احمدبن علی، *خطط*، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۲۲م؛ *المکتبة العربیة الصقلیة*، به کوشش میکله آماری، لایپزیک، ۱۸۵۷م؛ نباهی مالقی، علی بن عبدالله، *المرقبة العلیا فیمن یستحق القضاء و الفتیا*، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۴۸م؛ یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰م.

صادق سجادی

اِبراهیمِ بنِ اَحْمَدِ عُثْمانی، (۱۰۲۴ـ۱۰۵۸ق/ ۱۶۱۵ـ۱۶۴۸م)، هجدهمین سلطان عثمانی، کوچک‌ترین پسر سلطان احمد اول. ابراهیم پس از مرگ برادرش مراد چهارم، در اول ذیقعدهٔ ۱۰۴۹ ق/ ۱۳ فوریهٔ ۱۶۴۰م در ۲۵ سالگی به سلطنت رسید. وی جوانی خود را در عهد سلطنت برادرانش عثمان و مراد، در حبس و انزوا و پیوسته با ترس و اضطراب گذرانید. سلطان مراد که دیگر برادران جوانش را خفه کرده بود، دستور خفه کردن آخرین برادرش را نیز صادر کرد، اما چون اندیشید که امپراتوری عثمانی وارثی جز ابراهیم ندارد و از سویی به سبب بلاهت ابراهیم چندان هراسی از وی نداشت، از کشتن او چشم پوشید (شاردن، ۱۰۴/۱). پس از مرگ مراد چون اعیان دربار برای بیعت نزد ابراهیم آمدند، وی ترسید و پنداشت که به قصد آسیب رساندن به او آمده‌اند، اما چون جنازهٔ مراد را پیش چشم او آوردند، وحشتش برطرف شد (رضانور، ۲۵۲، ۲۵۳).

دولت عثمانی در نخستین سالهای سلطنت ابراهیم با صدارت کمانکش قره مصطفی پاشا که از ۱۰۴۸ ق/ ۱۶۳۸م بر مسند صدارت تکیه داشت، به پیروزیهایی رسید. از جمله پیوندهای آن دولت با ایران استحکام یافت. سفیرانی میان دربارهای عثمانی و صفوی با هدایا و تحفه‌ها مبادله شدند و طرفین در تحکیم معاهدهٔ زهاب که بین شاه صفی و سلطان مراد چهارم منعقد گردیده بود، کوشیدند (هدایت، ۴۶۵/۸؛ *اسناد و مکاتبات*، ۹) و ابراهیم خان سفیر ایران اجازه یافت که اسیران زندان «یدی قوله» (هفت برج) را با خود به ایران برگرداند. همچنین با انعقاد پیمان ژیتْواتُرُک معاهدهٔ صلح با اتریش تجدید شد (İA,880).

ریو در «فهرست...»[1] خود سند تجدید عهدنامهٔ ابراهیم با دولت انگلیس در ۱۰۵۱ ق/ ۱۶۴۱م را آورده است (78). در همین دوره سپاهی برای سرکوب قزاقها که به کمک روسها در زمان مراد چهارم قلعهٔ «آزوف» را گرفته بودند، اعزام گردید. قلعهٔ آزوف پس از دوبار لشکرکشی سرانجام در ۱۰۵۲ ق/ ۱۶۴۲م مجدداً به تصرف عثمانیها در آمد (صولاق زاده، ۷۶۸؛ محبی، ۱۴/۱). شورشهای داخلی از جمله طغیان نصوح پاشازاده که در ۱۰۵۳ ق/ ۱۶۴۳م از ارزروم با سپاهی به سوی استانبول در حرکت بود، سرکوب گردید. قره مصطفی به یک سلسله اصلاحات اداری و اقتصادی نیز دست زد که صرفه‌جویی در مصارف دولت، دقت در وصول مالیات و ضرب سکهٔ جدید از آن جمله بود، اما عده‌ای از درباریان که از اقدامات اصلاحی صدراعظم متضرر می‌شدند، دست به توطئه بر ضد وی زدند. حسین افندی مشهور به جِن چی یکی از کسانی بود که منافع خویش را در خطر دید. او که با طلسمات و ادعیه به درمان ابراهیم می‌پرداخت، با ماه پیکر کوسم، مادر سلطان همدست بود و جزء ارکان دربار محسوب می‌شد. وی و اشخاصی مانند او چنان در امور دولت دست یافتند که عزل و نصبها را در اختیار داشتند و مناصب را به خرید و فروش می‌گذاشتند. سرانجام با توطئهٔ این عناصر سلطان ابراهیم در ۲۱ ذیقعدهٔ ۱۰۵۳ ق/ ۲۱ ژانویه ۱۶۴۴م دستور قتل قره مصطفی را صادر کرد و سلطان زاده محمدپاشا را به صدارت برگزید و پایهٔ حسین جن چی را بالا برد و لقب معلم پادشاه داد و قصری برای اقامت وی اختصاص یافت (İA,V(2)/881-882). سلطان ابراهیم از آن پس کاملاً زیر نفوذ درباریان، خاصه مادر خود که قدرت زیادی به دست آورده بود، قرار گرفت و کارهای ناشایستی از او سر زد، (*قاموس الاعلام*؛ رضا نور، ۲۵۲). از وقایع مهمی که در دوران سلطان ابراهیم رخ داد جنگ با ونیز در جزیرهٔ کرت بود. این جنگ در پی حملهٔ شوالیه‌ها به‌یک کشتی عثمانی اتفاق افتاد. در آن کشتی قیزلر آغاسی و کنیزش که مورد محبت سلطان بود، عازم حج بودند. شوالیه‌ها کنیز را با فرزندش ربودند و کودک را پادری اُتمانو (پدر عثمان) نام نهادند و بر آن شدند تا او را به آیین مسیحی بپرورند و از وی برضد عثمانیها سود جویند. مردم جزیرهٔ کرت که از این اقدام شوالیه‌ها استقبال کرده بودند، مورد خشم سلطان ابراهیم واقع شدند (فریدبک، ۲۸۶، ۲۸۷؛ *اسناد و مکاتبات*، ۴۳). پادشاه دستور حبس قونسولهای ونیز، هلند و انگلیس را داد، اما سلطان‌زاده محمدپاشا وزیر اعظم با قانع ساختن سلطان به نادرستی این کار، آنان را نجات داد. با اینهمه سلطان دستور تجهیز کشتیهای بزرگ و فتح کرت را صادر کرد (فریدبک، ۲۸۷). سپاه عثمانی با ۸۰ فروند کشتی جنگی و ۸۰ کشتی عادی به فرماندهی دریادار یوسف پاشا در ربیع‌الاول ۱۰۵۵ ق/ آوریل ۱۶۴۵م از آبهای قسطنطنیه (استانبول) حرکت کرد (شاردن، ۱۰۳/۱) و در ۲۹ ربیع‌الثانی ۱۰۵۵ ق/ ۱۴ ژوئن ۱۶۴۵م بدون روبه‌رو شدن با مقاومت جدی در برابر شهر خانیه[2] مهم‌ترین مرز جزیره لنگر انداخت و در جمادی‌الثانی ۱۰۵۵ ق/ ژوئیهٔ ۱۶۴۵م قلعه خانیه فتح شد (محبی، ۱۴/۱). ونیزیان که برای مقابله با عثمانیها دیر رسیده بودند، به عنوان انتقام شهرهای پتراس، کورون و مودون را آتش زدند و سلطان ابراهیم در قبال آن فرمان قتل عام مسیحیان را داد، اما مفتی اسعد افندی از اجرای این دستور وحشت‌آور جلوگیری کرد (فریدبک، ۲۸۷؛ *اسناد و مکاتبات*، ۴۴). یوسف پاشا به دستور سلطان کشته شد و به جای او حسین پاشا معروف به دلی حسین با عده‌ای از امرا و وزرا برای فتح تمامی کرت اعزام شدند (محبی، ۱۴/۱، ۱۵). در ۱۰۵۶ ق بخش عمدهٔ جزیره فتح شد، اما به علّت شورش سپاه در استانبول فتح ناتمام ماند. جنگ کرت ۲۵ سال به درازا کشید و ۱۲۰٬۰۰۰ تن در آن کشته شدند (بیهم، ۱۴۳/۲ـ۱۴۴). علت شورش سپاه نابسامانی اوضاع مالی، تهی شدن خزانه بر اثر ولخرجیهای درباریان، بدی اوضاع اداری و ضعف دولت بود. سلطان ابراهیم که غرق در فساد و تحت نفوذ زنان حرم و درباریان سودجو بود، برای تأمین مخارج، دستور تاراج مغازه‌های مردم را داد، حتی اموال و مال التجارهٔ تاجری انگلیسی را به غارت بردند که با پهلو گرفتن ناوگان انگلیس مجبور به اعادهٔ کالای وی شدند (رضانور، ۲۵۵). دورهٔ ابراهیم را دورهٔ فرمانروایی زنان خوانده‌اند (بروکلمان، ۵۱۴). ابراهیم می‌خواست سران ینی‌چریها را در مجلس عروسی دخترش که به عقد پسر صدراعظم در آورده بود، از میان بردارد، اما آنان از قصد سلطان آگاه شدند و در اورطه مسجد (مسجد میانه) گرد آمدند و به کمک مفتی عبدالرحیم افندی و بعضی دیگر از علما سلطان ابراهیم را در ۱۸ رجب ۱۰۵۸ ق/ ۲۹ ژوئیهٔ ۱۶۴۸م، خلع کرده (زامباور، ۲۳۹)، فرزندش محمد را که هنوز ۷ سالش تمام نشده بود، به جای وی نشاندند (فریدبک، ۲۸۸). درین حادثه صدراعظم احمدپاشا را شورشیان قطعه قطعه کردند، چنانکه به هزارپاره ملقب شد (نعیما، ۳۳۵/۴). ینی چریان بعداً پشیمان شده خواستند دوباره ابراهیم را بر تخت سلطنت بنشانند، اما سران شورشیان که قره علی جلاد نیز در میان آنان بود برجان خویش ترسیدند و سلطان مخلوع را در ۲۷ رجب همان سال خفه کردند. ابراهیم ۳۴ سال زیست و ۸ سال و ۹ ماه حکومت کرد. ایوانسرایی ماده تاریخ ولادت او را «آرایش اتقیا = ۱۰۲۴» و جلوسش را «خلدالله ملک ابراهیم = ۱۰۴۹» آورده است. همو ماده تاریخ قتل او را «دولت خیر» نوشته (ص 5) که نادرست است و ظاهراً اگر «دولت خیز» باشد، برابر با ۱۰۵۷ می‌شود که با یک سال اختلاف تاریخ قتل ابراهیم است. جن چی را نیز که در فساد و آشفتگی اوضاع دخالت داشت، اعدام کردند (احمد رفعت، ۱۹/۱). سلطان ابراهیم پس از مرگ برادر تنها بازماندهٔ سلسلهٔ عثمانی بود، اما هنگام مرگ از خود فرزندانی گذاشت و این موضوع در تاریخ این خاندان به

1. Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum

2. Canea

عنوان تنها نکتهٔ مثبت در زندگی او شمرده شده است. با اینهمه برخی از مورخان از جوانمردی وی یادکرده‌اند (İA, V(2)/885). ابراهیم در دورهٔ حیاتش سلطنت عم، دو برادر و فرزندش را دیده است که این حادثه از نظر بعضی مورخان جالب و نادر به شمار آمده است (محبی، ۱۵/۱).

مآخذ: احمد رفعت افندی، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۴۸ م؛ بیهم، محمد جمیل، *فلسفة التاریخ العثمانی*، بیروت، ۱۳۷۳ ق؛ رضانور، تورک تاریخی رسملی و خریطه‌لی، استانبول، ۱۳۴۲ ق؛ زامباور، ادوارد ریتر، نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شاردن، ژان، سیاحت‌نامه، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ صولاق زاده، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۸ ق؛ *قاموس الاعلام*؛ فریدبک، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ محبی، محمدامین بن فضل‌الله، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ نعیما، مصطفی افندی، *روضة الحسین فی خلاصة اخبار الخافقین (تاریخ نعیما)*، چاپ سنگی؛ هدایت، رضاقلیخان، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Ayvansarâyî, Hafiz Hüseyn, *Vefeyât-i Selatin ve Meşâhîr-i Ricâl*, Fahri Ç. Derin, Istanbul, 1978, P. 148; İA; Nadir Ayşegül, *Osmanli Padişah Farmanlari*, London, 1986-7; Rieu Charles, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1888.

محمد آصف فکرت

اِبْراهیمِ بْنِ اِسماعیلِ دیباج، نک: آل طباطبا.

اِبْراهیمِ بْنِ اَغْلَب، ابواسحاق ابراهیم بن اغلب بن سالم بن عِقال تمیمی (د ۱۹۶ ق/ ۸۱۲ م)، بنیان‌گذار سلسلهٔ اغلبیان، نخستین خاندانی که در شمال افریقا دولتی تأسیس کردند.

ابراهیم ظاهراً تا ۱۰ سالگی که پدرش اغلب بن سالم امیر افریقیه در جنگ با یکی از شورشیان به قتل رسید (۱۵۰ق/۷۶۷م) در افریقیه می‌زیست (ابن عذاری، ۶۴/۱؛ دربارهٔ سن ابراهیم در این هنگام، نک: ابن اثیر ۱۵۷/۶). پس از آن به مصر رفت، در این زمان برخی از افراد آل مهلب (هم) که از روزگار ابومسلم در خراسان، رقیب عمدهٔ اغلب به شمار می‌رفتند، امارت آن ناحیه را در دست گرفته بودند. ابراهیم در مصر پیش از آنکه در صدد به دست آوردن میراث سیاسی و نظامی پدر برآید، به تحصیل دانش و به ویژه فقه پرداخت و در شمار شاگردان ممتاز لیث بن سعد الفقیه (د ۱۷۹ق/۷۹۵م) در آمد، تا آنجا که وی کنیزی جَلاجِل نام را که سپس زیادة الله بن ابراهیم از او متولد شد به ابراهیم بخشید (ابن ابار، *الحلة*، ۹۳/۱؛ قس: ابن عذاری، ۸۳/۱، که به طور شگفتی روایت را قلب کرده است). دانسته نیست که ابراهیم در چه تاریخی به «جُند» مصر پیوست، اما بلاذری به نقل از احمدبن ناقد مولای بنی اغلب، از ابراهیم به عنوان یکی از بزرگان سپاه مصر یاد کرده که در یکی از آشوبهای آن روزگار دست داشت. وی با چند تن از یارانش به بیت المال هجوم برد و پس از آنکه فقط به اندازهٔ مقرری (احتمالاً عقب افتادهٔ) خویش از آن برداشت، به زاب قیروان گریخت (به روایت یعقوبی، ۴۱۴/۲: از مصر اخراج شد؛ قس: EI², III/981: حاکم مهلبی مصر او را به زاب تبعید کرد) و گفته‌اند که برسپاه این ناحیه سروری یافت (فتوح، ۲۳۳). تناقضاتی که دربارهٔ تاریخ این واقعه در منابع هست، تعیین تاریخ قطعی آن را دشوار ساخته است. بلاذری در یکجا ورود ابراهیم به زاب را مقارن حکومت هرثمة بن اعین بر مغرب (۱۷۹ ق) دانسته است (همانجا)، اما این معنی بعید به نظر می‌رسد، چه اولاً گفته‌اند که وقتی هرثمه از سوی هارون الرشید برای سرکوب امیران گردنکش وارد مغرب شد، ابراهیم در زاب بود و برای جلب خشنودی نمایندهٔ خلیفه هدایای بسیار به نزد او فرستاد تا حکومتش رسمیت یافت (ابن اثیر، ۱۳۹/۶؛ ابن تغری بردی، ۸۹/۲، ۹۰). از آن گذشته بلاذری در جای دیگر (*انساب*، ۱۳۷/۳) و به تبع او طبری (۱۹۹/۸) از دخالت فعالانهٔ امیر ابراهیم در قتل ادریس ابن‌عبدالله (مق ۱۷۵ق/۷۹۱م) سخن گفته‌اند. از سوی دیگر ابن ابار بر آن است که ابراهیم در روزگار حکومت فضل بن روح بن حاتم مهلبی بر افریقیه، به زاب رفت (*الحلة*، ۹۳/۱). ممکن است مراد ابن ابار، حکومت فضل بن روح بر زاب باشد که از سوی پدرش در آنجا امارت داشت. با توجه به این نکته که ابراهیم در قتل‌ادریس در ۱۷۵ق دست داشت، احتمال قوی هست که مقارن خروج فضل از زاب، ابراهیم به قصد بغداد (۱۷۴ ق) به زاب رسیده و قدرتی یافته باشد که به طور ضمنی از سوی دستگاه خلافت مورد تأیید واقع گشته، زیرا در واقعهٔ قتل ادریس از او به عنوان عامل هارون بر منطقه یاد کرده‌اند که به دستور خلیفه مقدمات قتل ادریس را فراهم آورد. اگر چه گفته‌اند که ظهور ابن اغلب در حوادث افریقیه با خدمت او در سپاه بنی مهلب آغاز شد و به رغم بدسگالی فضل با ابراهیم (همانجا) در حملهٔ علاء‌بن سعید برای سرکوب ابن‌جارود که برفضل مهلبی شوریده بود شرکت جست (عبدالرزاق، ۲۱)، ولی به نظر می‌رسد که او پس از ورود هرثمه به افریقیه به طور جدی و رسمی در صحنهٔ سیاسی و نظامی ظاهر شده باشد. در آن روزگار به سبب آشوبهای مستمر در مغرب که به مرکزی برای فعالیتهای ضد عباسی خوارج بدل گشته بود، نیز کوششهای اعرابی چون فرزندان عبیدة بن عقبة بن نافع، و تمّام بن تمیم و سلیمان ابن‌حمید الغافقی و بسیاری دیگر که نیاکانشان در آغازِ فتح مغرب توسط مسلمانان به آن سامان پای گذارده بودند و طبعاً خود را برای حکومت سزاوارتر از والیانی که از سوی خلیفهٔ بغداد منصوب می‌شدند،می‌دانستند، و همچنین به سبب گسترش نفوذ ادریسیان در مغرب که خواستار تشکیل دولت علویان بودند، نزدیک بود که این منطقهٔ مهم از زیر نفوذ سیاسی بغداد خارج گردد. و والیانی که پی درپی از سوی خلفای عباسی مأمور استقرار نفوذ خلافت در آن سرزمین می‌شدند، نه تنها توفیق چندانی نمی‌یافتند، بلکه با شورشهای بزرگی که گاه موجب قتل خود آنان می‌شد، روبه رو می‌گشتند. چنانکه فضل ابن‌روح بن حاتم امیر مهلبی افریقیه جان بر سر حکومت خویش باخت و هارون‌الرشید بلافاصله هرثمة بن اعین را برای فرو نشاندن آتش شورش به مغرب گسیل داشت (۱۷۹ق/۷۹۵م). هر ثمه دو سال ونیم در

آن دیار ماند و در ۱۸۱ ق از هارون برای ادامهٔ کار پوزش خواست. هارون نیز برادر رضاعی خود محمدبن مقاتل العَکّی را به حکومت افریقیه گمارد (ابن اثیر، ۱۵۴/۶، ابن عذاری، ۸۰/۱). ابن مقاتل در قلمرو خویش دست به ستمگری گشود و این امر باعث پدیدار شدن نارضایتی عمومی و شورش در افریقیه شد. ظاهراً در همین روزگار بود که راشد مولای ادریس و سرپرست ادریس بن ادریس که کارش بالا گرفته بود، خواست افریقیه را تصرف کند. ابراهیم بن اغلب که پیش از این نیز دشمنی خویش را با ادریسیان نمایانده بود، این بار دست به حیله گشود و با فریفتن یاران راشد آنان را به قتل وی واداشت. اگر چه ابن مقاتل در نزد خلیفه آن کار را به خود نسبت داد، ولی رئیس دیوان برید مغرب خلیفه را از حقیقت امر آگاهانید (ابن ابار، *الحلة*، ۱۰۰/۱؛ قس: ابن اثیر، ۱۷۴/۶؛ ناصری، ۱۶۱/۱، دربارهٔ تاریخ مرگ یا قتل راشد). در ۱۸۳ق/۷۹۹م نیز تمّام بن تمیم، حکمران تونس، از خاندان ملک بن زید منات که پسر عموهای اغلبیان به شمار می‌رفتند (ابن ابار، *الحلة*، ۹۱/۱؛ EI², III/982) بر ابن مقاتل شورید و پس از درهم شکستن او قیروان را تصرف کرد (ابن اثیر، ۱۵۴/۶، ۱۵۵). ابراهیم در این میان به مثابهٔ یکی از رهبران با نفوذ منطقه، خاصه با تکیه بر نام پدر خویش که یک چند در افریقیه حکومت داشت، می‌توانست از این نابسامانی بهره برگیرد، اما چون به پایداری توفیق احتمالی خویش یقین نداشت، به پشتیبانی از ابن مقاتل برخاست تا هم نیروی خود را به شورشیان بنمایاند و از وقایعی که ممکن بود حکومت او را مورد تهدید قرار دهد، جلوگیری کند، و هم نظر خلیفه را که هنوز طرفدار ابن مقاتل بود، به خود جلب کند تا مقدمه‌ای باشد برای کسب مشروعیتی از جانب خلافت برای حکومتی که اندیشه‌اش را در سر می‌پرورانید. البته دور نیست که وی با این پشتیبانی در صدد تشدید نارضایتی مردم از ابن مقاتل و متوجه ساختن افکار عمومی به خود بوده باشد. از این رو ابراهیم بلافاصله به قیروان تاخت. تمّام که یارای مقاومت نمی‌دید، عقب نشست و ابراهیم وارد شهر شد (همو، ۱۵۵/۶؛ صفدی، ۳۲۸/۵). وی در خطبه‌ای که در جامع شهر خواند، خواستار بازگشت ابن مقاتل و ادامهٔ حکومت او شد (ابن عذاری، ۸۱/۱)، اما مردم ناخشنودی خود را ظاهر ساختند و بسیاری به نزد تمّام گریختند (همو، ۸۲/۱). تمّام بار دیگر قصد تصرف قیروان کرد و برای ایجاد اختلاف میان ابن مقاتل و ابراهیم، طی نامه‌ای که به ابن مقاتل نوشت، ابراهیم را متهم ساخت که در پی به دست آوردن حکومت افریقیه است و ابن مقاتل را وسیلهٔ این کار قرار داده است، ولی ابن مقاتل توجهی نکرد و ابراهیم را به پیکار او گسیل داشت (ابن ابار، *الحلة*، ۸۹/۱، ۹۰). ابراهیم نیز تمّام را شکست داد و سپس به تونس حمله کرد (۱۸۴ق/۸۰۰م)، ولی سرانجام تمّام را امان داد و به قیروان برد (ابن عذاری، ۸۳/۱).

شکست تمّام و چیرگی ابن مقاتل، مردم را بیش از پیش ناخشنود ساخت، تا آنجا که ابراهیم را که اینک نفوذ و نیرویی بزرگ یافته بود واداشتند تا خلیفه را از این معنی آگاه کند و خود را نامزد حکومت افریقیه سازد (ابن اثیر، ۱۵۵/۶؛ ابن خلدون، ۴۱۹/۴). ابراهیم علاوه بر این کار، به خلیفه پیشنهاد کرد که به جای ۱۰۰٬۰۰۰ دیناری که هرساله از مصر برای حکومت افریقیه می‌رسید ۴۰٬۰۰۰ دینار بیش نفرستند (ابن اثیر، ۱۵۵/۶؛ قس: یعقوبی، ۴۱۲/۲). هارون الرشید نیز پس از مشورت با هرثمة بن اعین که ابراهیم را مردی باکفایت و خردمند و دیندار معرفی کرد، و شاید به عقیدهٔ اصطخری برای مقابله با نفوذ روزافزون ادریسیان (ص ۴۷)، به این پیشنهاد روی خوش نشان داد و ابراهیم را در محرم ۱۸۴ ق/ فوریهٔ ۸۰۰ م به حکومت افریقیه منصوب کرد (بلاذری، *فتوح*، ۲۳۴؛ طبری، ۲۷۲/۸؛ ابن اثیر، ۱۵۵/۶) و به قولی حکومت را در خانوادهٔ او موروثی ساخت (عبدالوهاب، ۶۴). خلیفه سپس به ابن مقاتل نوشت که رشتهٔ کارها را به دست ابراهیم سپارد (*العیون*، ۳۰۲/۳؛ ابن تغری بردی، ۱۱۰/۲). براساس روایتی دیگر مردم افریقیه ابن مقاتل را بیرون راندند و ابراهیم را به حکومت برداشتند (خلیفة بن خیاط، ۷۴۸/۲). به این ترتیب ابراهیم حکومت افریقیه را در دست گرفت و ابن مقاتل به طرابلس رفت. وی در آنجا توسط داوود قیروانی کاتب خود، نامه‌ای از قول هارون الرشید جعل کرد (ابن ابار، *الحلة*، ۹۴/۱) مبنی بر آنکه خلیفه مجدداً او را به حکومت افریقیه گمارده است، و خود به ابراهیم فرمان داد که به زاب بازگردد و طی نامه‌ای از سهل بن حاجب تمیمی خواست که به نیابت از او رشتهٔ کارها را دردست گیرد. ابراهیم نیز در اواسط ربیع‌الاول ۱۸۴ ق/ آوریل ۸۰۰ م شهر را به قصد زاب ترک گفت، اما این خبر هارون را خشمناک ساخت و رسول فرستاد و حکومت ابراهیم را بر افریقیه تأیید کرد (*العیون*، ۳۰۲/۳، ۳۰۳). ابراهیم در مقام حکومت افریقیه با دستگیری بسیاری از مخالفان و فرستادن آنان به نزد خلیفه (ابن اثیر، ۱۵۶/۶) کوشید تا آتش شورشهای داخلی را فرو نشاند و سلطه و نفوذ خلافت را در قلمرو خویش گسترش دهد. وی در اوایل حکومت خویش، در بیرون قیروان شهرکی ساخت و قصر خویش را در آنجا برپای داشت و آنجا را عباسیه نام نهاد و بسیاری از بردگان سودانی را در آنجا به عنوان سپاه خصوصی خود به کار گمارد (بلاذری، همانجا؛ عبدالرزاق، ۳۲). با اینهمه دولت او نیز از شورشهای مخالفان درامان نماند. در ۱۸۶ ق/ ۸۰۲ م حمدیس (یا خریش: ابن ابار، *الحلة*، ۱۰۴/۱) بن عبدالرحمن کندی در تونس بر ابراهیم شورید. ابراهیم نیز سردار خود عمران بن مخلد یا مجالد (ابن اثیر، ۱۵۶/۶، ۲۳۵؛ بلاذری، همانجا؛ ابن خلدون، ۴۱۹/۴) را به سرکوب او فرستاد. ابن مخلد نیز حمدیس را درهم شکست و وارد تونس شد. در همین اوقات ابراهیم که از نیروی روزافزون ادریس بن ادریس بیمناک شده بود، قصد او کرد، ولی به صلاحدید یارانش از آن عزم برگشت. شاید هواداری قبایل بزرگ بربر چون اوربة، زناتة، زراعه و مکناسه از ادریس موجب شد که ابراهیم از رویارویی مستقیم با او خودداری ورزد (همو، ۲۶/۴، ۲۷). از این رو دست به حیله گشود و بهلول بن عبدالواحد المَدْغَری از نزدیکان و کارگزاران ادریس را با

مال فریفت تا از ادریس جدا شد و به ابراهیم پیوست. این معنی باعث شد تا یاران ادریس از گرد او پراکنده شوند (ابن اثیر، ۱۵۶/۶). ادریس که خود را سخت در معرض تهدید می‌دید،نامه به ابراهیم نوشت و پس از یادآوری قرابتش با پیامبر اکرم (ص) از او خواست تا به اطاعتش گردن نهد یا دست از او بردارد (همانجا؛ ابن ابار، *الحلة*، ۵۵/۱). به این ترتیب میان ابراهیم و ادریس صلح شد و از آن پس اغلبیان با وجود اصرار خلفا از مقابلهٔ مستقیم با ادریسیان خودداری می‌ورزیدند و به دفع الوقت می‌گذراندند (ابن خلدون، ۲۷/۴). در آن روزگار طرابلس یکی از پرآشوب‌ترین مناطق قلمرو ابراهیم به شمار می‌رفت و والیان متعددی که پی‌درپی مأمور حکومت آن دیار می‌شدند در خاموش ساختن آتش این آشوبها که به نظر می‌رسد بیش‌تر ناشی از اختلافات دیرینهٔ میان قیسیان و یمنیان و دوری از مرکز حکومت بود، توفیق چندانی به دست نمی‌آوردند. در ۱۸۸ یا ۱۸۹ ق/ ۸۰۴ یا ۸۰۵ م مردم طرابلس سفیان بن المضاء (قس: ابن خلدون، ۴۲۰/۴) را که برای چهارمین بار به حکومت آنجا منصوب شده بود، بیرون راندند و ابراهیم بن سفیان تمیمی را به امارت برداشتند. با اینهمه میان اعراب منطقه نیز اختلاف افتاد و کار به جدال انجامید. ابراهیم بن اغلب با استفاده از موقعیت، از احمد بن اسماعیل امیر مصر مدد خواست و با سپاهی که او فرستاد سرانجام شورش را سرکوب کرد، ولی سران آن را مورد عفو قرار داد (همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۲۵/۲).

بزرگ‌ترین شورشی که بر ضدّ ابراهیم پدید آمد، از سوی عمران ابن مخلد سردار ابراهیم بود. وی در ۱۹۴ یا ۱۹۵ ق/ ۸۱۰ یا ۸۱۱ م به سبب افزایش نیرو و نفوذش، و براثر بی‌توجهی ابراهیم به او بهانه به دست آورد و دست به شورش زد و همراه با قریش بن تونسی، میان قیروان و عباسیه اردو زد. ابراهیم در عباسیه موضع گرفت و در چند جنگ کاری ازپیش نبرد. خاصه که گفته‌اند گروهی از سپاهیان که مقرری خود را طلب می‌کردند نیز به عمران پیوستند (بلاذری، همانجا). این جنگ و گریز حدود یک سال دوام یافت تا خلیفه مال به نزد ابراهیم فرستاد و او با پراکندن آن در میان سپاهِ دشمن آنان را از گرد عمران پراکند و باز بر قیروان چیره شد (ابن اثیر، ۱۵۶/۶، ۱۵۷، ۲۳۵، ۲۳۶؛ ابن خلدون، ۴۲۰/۴؛ قس: ابن ابار، *الحلة*، ۱۰۵/۱). ابراهیم هنوز گرفتار پی‌آمدهای این شورش بود که طرابلس را مجدداً آشوب فراگرفت. وی پسر خود عبدالله را به امارت آنجا منصوب کرد (۱۹۶ ق)، ولی سپاه طرابلس او را در خانه‌اش به محاصره گرفت و وادار به خروج از شهر کرد. عبدالله از طرابلس خارج شد و با بذل مال مردم را به گرد خویش فراهم آورد و با درهم شکستن شورشیان بر شهر مستولی شد، ولی چندان بر جای نماند، زیرا پدرش او را عزل کرد و سفیان بن المضاء را باز به حکومت آنجا گماشت. این بار بربرها سر به شورش برداشتند و سپاه دولتی را درهم شکستند و دیوارهای شهر را ویران ساختند. ابراهیم بن اغلب نیز مجدداً پسر خود عبدالله را ظاهراً به صلاحدید و تشویق ابوسلیمان داوود کاتب که پس از ابن مقاتل به نزد ابراهیم آمده بود، با سپاه به طرابلس فرستاد (همو، *اعتاب*، ۱۰۷). عبدالله نیز بربرها را درهم شکست و وارد شهر شد. از آن سوی عبدالوهاب بن عبدالرحمن بن رستم برای مبارزه با اغلبیان، بربرها را گرد آورد و طرابلس را به محاصره گرفت. عبدالله بن ابراهیم به مقابله برخاست، ولی چیزی نگذشت که ابراهیم بن اغلب درگذشت و عبدالله به صلح گردن نهاد (ابن اثیر، ۲۷۰/۶؛ ابن خلدون، ۴۲۱/۴).

ابراهیم بن اغلب را پاره‌ای از مورخان به دانش و شعر و خوش سیرتی و شجاعت ستوده‌اند (ابن عذاری، ۸۳/۱؛ ابن ابار، *الحلة*، ۹۳/۱) و گفته‌اند افریقیه تا آن هنگام امیری عادل‌تر و سیاستمدارتر و مهربان‌تر از ابراهیم نداشت (صفدی، ۳۲۷/۵) و مغربیان او را دوست می‌داشتند (ذهبی، ۱۲۹/۹). با اینهمه شگفت است که گفته‌اند در شورش ابن مخلد، اهالی قیروان و بسیاری از شهرهای افریقیه به مخالفت با ابراهیم پرداختند (ابن اثیر، ۱۵۶/۶). این معنی شاید با نشانه‌هایی از خشونت که در وقایع زندگی او دیده می‌شود، بی‌ارتباط نباشد، چنانکه وقتی تونسیان بر او شوریدند، ابن مخلد را گفت تا هیچکس را زنده نگذارد، و گفته‌اند که وی نیز ۱۰٬۰۰۰ تن از شورشیان را از دم تیغ گذراند (همانجا). این خشونتها می‌بایست بیش‌تر ناشی از بی‌اعتمادی او نسبت به وفاداری مغربیان خاصه لشکریان محلّی باشد که گاه و بیگاه با والیانی که از سوی بغداد تعیین می‌شدند، به مخالفت برمی‌خاستند. این بی‌اعتمادی که بعدها شدیدتر شد، باعث گشت که ابراهیم ۴٬۰۰۰ تن از زنگیان سودانی را به سپاهیگری بخواند و نگهبانی خاص خویش را بدانان بسپارد و آنان را در عباسیه جای دهد (عبدالوهاب، ۲۹۱/۳). گذشته از این، ابراهیم در روزگار حکومت خویش به اعراب افریقیه بیش از بربرها که رفته رفته به خطری دائمی و جدی برای سلطهٔ والیان عباسی بدل گشته بودند، توجه داشت و امتیازات متعددی چون اقطاع و بخششهای مالی را به اعراب اختصاص داده بود (عبدالوهاب، ۲۵۲/۳، به نقل از ابن ناجی). ابراهیم در حکومت خویش با آنکه به گونه‌ای نیمه مستقل فرمان می‌راند، خطبه به نام خلیفه بغداد کرده بود و در سکه‌ها علاوه بر نام خلیفه، نام خود و رئیس ضرابخانه را نیز ضرب می‌کرد و هرساله مال به بغداد می‌فرستاد. حتی قاضی قیروان، ابوعبدالرحمن عبدالله بن عمر ابن‌غانم بن شرحبیل (د ۱۹۰ ق/ ۸۰۶ م) از یاران و شاگردان مالک بن انس را به فرمان هارون‌الرشید منصوب کرده بود (ابن عیاض، ۱۰/۱؛ ابن دوا داری، ۲۴/۶). ابراهیم در روزگار زمامداری خویش مساجد و مدارس و دواوین بسیار تأسیس کرد و تمدن افریقیه در عصر او شکوفا شد و علوم و ادبیات رونق گرفت (مدنی، ۵۱). ظاهراً پس از بنای عباسیه بود که به گونهٔ امیری مستقل، نمایندهٔ شارلمانی پادشاه فرانسه را باشکوه بسیار به حضور پذیرفت و درخواست او را برای بازپس گرفتن بقایای پیکر یکی از قدیسان مسیحی به نام سن سیپ رین را که در افریقیه بود،اجابت کرد (ابن عامر، ۱۱۹؛ مدنی، ۵۱؛ بروکلمان، ۱۶۰). از ابراهیم بن اغلب اشعاری نیز نقل شده است (ابن ابار،

الحلة، ۹۴/۱، ۹۶، ۹۷).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دواداری، عبدالله‌بن ایبک، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۶۱ م؛ ابن عامر، احمد، *تونس عبر التاریخ*، تونس، ۱۳۷۳ ق؛ ابن عذاری مراکشی، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸ ـ ۱۸۵۱ م؛ ابن عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک و تقریب المسالک*، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ دول و ملل اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر بهبودی، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۳ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنووط، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، ویسبادن، ۱۹۷۰ م؛ طبری، محمد بن جریر، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ عبدالرزاق، محمود اسماعیل، *الاغالبة*، مصر، ۱۹۷۲ م؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *ورقات عن الحضارة العربیة بافریقیة*، تونس، ۱۹۷۲ م؛ *العیون والحدائق*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ مالکی، عبدالله بن محمد، *ریاض النفوس*، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ مدنی، احمد توفیق، *المسلمون فی جزیرة صقلیة و جنوب ایطالیا*، الجزائر، ۱۳۶۵ ق؛ ناصری، احمد بن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر الناصری و محمد الناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴ م؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز: EI².

صادق سجادی

اِبراهیمِ بْنِ تاشفین، نک: مرابطون.

اِبْراهیمِ بْنِ جَریر،

مورخ دورهٔ تیموری در هند (د بعد از ۹۵۷ ق/ ۱۵۵۰م). از زندگی او آگاهیهای اندکی وجود دارد که آن هم از بررسی اثر تاریخی خود وی به دست می‌آید. ابراهیم ظاهراً از مهاجران ایرانی بوده که گویا در دستگاه همایون شاه (حک ۹۳۷ ـ ۹۶۲ ق/ ۱۵۳۱ ـ ۱۵۵۵م) ارج و منزلتی داشته است. تاریخ مرگ وی معلوم نیست، اما به یقین می‌توان گفت که تا ۹۵۷ ق زنده بوده است، زیرا از حوادث همین سال در اثر خویش یادی به میان آورده است (صص ۴۱۲، ۴۵۹). در مورد نام او اختلاف است، تنها جایی که ذکری از آن آمده در برگ ۱ الف نسخه‌ای خطی از اثر وی (شم ۴۲۸، دیوان هند شرقی) است (اته، شم 105). این نسخه قبل از اته توسط مورلی[1] توصیف شده است. او در یادداشتهای خود، خاطرنشان کرده که در پشت اولین صفحهٔ نسخه عبارت «تصنیف ابراهیم بن حریر» توسط صاحبان قبلی نسخه نوشته شده است و همچنین می‌افزاید که وی در هیچ جای اصل نسخه نامی از مؤلف آن ندیده است (الیوت، IV/214). پیش از مورلی، استوارت[2] در فهرست خود، نام او را ابراهیم بن حریری آورده است (همو، IV/213)، اما اته (شم 104) احتمال داده که حریر در اصل جریر بوده است. فهرست‌نویسان بعدی نیز بیش‌تر «جریر» ذکر کرده‌اند (نک: پاکستان، ۷۱۸؛ عباسی، ۳۹۹؛ آفتاب اصغر، ۹۰).

شهرت ابراهیم بن جریر به سبب تنها اثر تاریخی اوست که با نامهای *تاریخ ابراهیمی* یا *تاریخ همایونی* یا *تحفة التواریخ* خوانده شده است (اته، همانجا؛ ریو، شم 2049؛ بلوشه، شم 336؛ پاکستان، عباسی، همانجاها). همچنین از آن با عنوان *تواریخ همایونی* نیز یاد شده است (اشرف، شم 577؛ الیوت، همانجا). ظاهراً این اثر به اعتبار مؤلف آن *تاریخ ابراهیمی* و از آنجا که در دوران فرمانروایی همایون نوشته شده، *تاریخ همایونی* نامگذاری شده است. اوحدی بلیانی از این کتاب همه‌جا با عنوان *تاریخ همایونی* یاد کرده است (صص ۸۷، ۱۱۰، ۲۷۵، ۳۸۵، ۴۴۶، ۸۰۲؛ قس: گلچین معانی، ۴۹۶/۲، ۴۹۷). این کتاب تاریخ عمومی مختصر عالم است که از روزگار آدم (ع) آغاز می‌شود و تا زمان بازگشت همایون شاه از ایران برای بازپس گرفتن قلمرو پیشین خویش، ادامه می‌یابد و در ۱۱ رمضان ۹۵۲ ق/ ۱۶ نوامبر ۱۵۴۵م، سال ورود همایون به کابل، به پایان می‌رسد (ص ۴۷۵). این اثر همچون دیگر تاریخهای عمومی، مجموعه‌ای از شرح احوال پیامبران، پادشاهان و اولیا و مردان مقدس است که به شیوه‌ای ساده یعنی برحسب تقدم و تأخر زمانی زندگی آنان تنظیم شده است. *تاریخ همایونی* بدون مقدمه آغاز می‌شود و فاقد هر گونه تقسیم‌بندی از نوع باب یا فصل است. میکروفیلم نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (مرکزی، ۴۲، ۴۳). این نسخه در ۴ صفر ۱۰۹۶ ق/ ۲ ژانویهٔ ۱۶۸۵م نوشته شده و به شمارهٔ ۱۸۷۴ در دیوان هند شرقی موجود است (اته، 104).

از مقایسهٔ *تاریخ ابراهیمی* با *حبیب‌السیر* خواندمیر و *روضة الصفای* میرخواند، برمی‌آید که اثر ابراهیم بن جریر تا حدی گزیده یا مختصری از آن دو کتاب است (قس: الیوت، IV/214؛ زاخائو، 43) که گاهی بدون تغییر عبارات و احیاناً بدون تصرف نقل شده است (برای مثال نک: ص ۱۶۹). با این حال این اثر دو ویژگی دارد: اول اینکه تقریباً بعد از ذکر خلفای بنی‌عباس مؤلف به‌طور عمده، توجه خود را به تاریخ ایران در پیوند با تاریخ هند معطوف کرده است، و بدین لحاظ در آن از آل‌بویه، زیاریان، اخشیدیان و فاطمیان مصر و بنی‌مروان در اندلس، که در *حبیب‌السیر* مفصل ذکر شده است، سخنی گفته نشده است؛ دومین ویژگی آن، این است که به شرح احوال مردان نامی از عالم و عارف بیش از حاکمان و قدرتمندان توجه شده است، به طور نمونه سرگذشت مأمون در ۷ سطر (ص ۲۴۴) و شرح حال معروف کرخی، عارف معاصر او، در ۲۷ سطر بیان شده است. در این مورد *تاریخ همایونی* در مقایسه با *حبیب‌السیر*، هم در انتخاب افراد و هم در شرح و بسط سرگذشت آنان بسیار متفاوت است. و هرچه به عصر مؤلف نزدیک‌تر می‌شویم این زندگی‌نامه‌ها ارزش بیش‌تری می‌یابد. جدا از ارزش کرنولوژیک کل اثر که بسیار دقیق و ارزنده است (زاخائو، 44)، گزارشهای تقریباً دست اول، هر چند مختصر، از سلسله‌های مسلمان محلی هند همراه با ذکر نام و زمان حکومت حاکمان

1. Morley 2. Stewart

هر سلسله، از مهم‌ترین اطلاعات تاریخی این کتاب است. مؤلف دربارهٔ سلاطین مسلمان دهلی، نخست از قطب‌الدین ایبک و جانشینان او (۶۰۲ ـ ۶۸۹ ق /۱۲۰۶ ـ ۱۲۹۰م) سخن می‌گوید، پس از آن به ترتیب دربارهٔ خلجیان تا ۷۲۰ ق /۱۳۲۰م و بنی‌تغلق تا دولت خان لودی (۸۱۵ ق /۱۴۱۲م) و بنی‌خضر و بنی لودی تا ۹۳۱ ق /۱۵۲۵م (پیروزی ظهیرالدین بابر بر آخرین فرد خاندان بنی‌لودی) گزارش می‌دهد و سپس به ملوک گجرات (۷۹۳ ـ ۹۴۳ ق /۱۳۹۱ ـ ۱۵۳۶م) می‌پردازد. در این بخش در مورد افغانیان و حکام بنگاله و بهمنیان توضیح چندانی نداده است، و این شاید به سبب دشمنی برخی از حاکمان این سلسله‌ها با بابر و همایون، مخدومان مؤلف، بوده باشد، اما بیش‌ترین اهمیت این تاریخ در شرح وقایع دوران بابر و همایون است. در این مورد، ظاهراً اثر ابراهیم بن جریر بر دو کتاب تالی خود، *طبقات اکبری* نوشتهٔ نظام‌الدین احمد (که جلد دوم آن راجع به دوران بابر و همایون است) و *اکبرنامهٔ* شیخ ابوالفضل علامی (که جلد اول آن به حکومت بابر و همایون پرداخته است) هم به لحاظ دقت کرنولوژیک و هم از لحاظ روانی و شیوایی زبان برتری دارد. جدا از ارزشهای تاریخ‌نگاری، این کتاب از نظر ترویج تاریخ‌نویسی به زبان فارسی در هند دارای اهمیت است. از لحاظ زبان، مختصات نثر متوسط دورهٔ تیموری در این اثر کاملاً پیداست. استعمال فعل به صیغهٔ وصفی جدید، ایجاز و اختصار، سادگی و روانی، همراه با کاربرد نثر فنی (سجع و موازنه و دیگر صنایع لفظی) در جاهایی که سخن از پادشاه یا بزرگان است .از ویژگیهای نثر تاریخ همایونی است (برای نمونه نک: صص ۴۶۹ ـ ۴۷۲). به هر صورت نثر کتاب خوب و روان و موجز است.

تاریخ همایونی ظاهراً تاکنون به طبع نرسیده است. برای آگاهی از نسخه‌های خطی این کتاب (نک: زاخائو، 43؛ اته، 104,105؛ بلوشه، شم 336؛ اشرف، شم 577) و دو گزیده در موزهٔ بریتانیا (ریو، III/1013 ,1046، نک: استوری، 113,1239؛ منزوی، ۴۱۲۱، ۴۱۲۲)، و نیز دو نسخهٔ دیگر آن در موزهٔ ملی پاکستان کراچی (پاکستان، ۷۱۸) و کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور، گنجینهٔ آذر (عباسی، ۳۹۹) وجود دارد.

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ ش؛ ابراهیم ابن جریر، *تاریخ همایونی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اوحدی بلیانی، محمدبن معین‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴، موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ پاکستان، خطی فارسی؛عباسی، خطی فارسی؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛منزوی، خطی؛ نیز:

Ashraf, M., *The Persian Manuscripts*, Hyderabad, 1966; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1912; Elliot, H.M. and John Dowson, *The History of India*, Allahabad, Kitab Mahal; Ethé, Hermann, *Catalogue of Persian Manuscripts*, Oxford, 1903; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, London, 1966; Sachau, E., *Catalogue of the Bodleian Library*, Oxford, 1889; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927.

محمّد عبدعلی

اِبْراهیم بْنِ حَبیب، ابواسحاق ابراهیم بن حبیب [بن سلیمان، نک: صفدی، ۳۳۶/۱] بن سَمُرة بن جُنْدُب فزاری (سدهٔ ۲ ق/۸ م)، از نخستین منجمان مسلمان، و نخستین کسی که در عصر اسلامی اسطرلاب ساخت (ابن ندیم، ۳۳۲). در برخی منابع نام او محمد بن ابراهیم ذکر شده (ابوریحان بیرونی، *استخراج الاوتار*، ۱۲۰؛ قاضی صاعد، ۱۳، ۴۹، ۶۰؛ قفطی، ۱۷۷)، اما شاید وجود یک محدّث مشهور در همان دوران به نام محمد بن ابراهیم فزاری (د ۱۸۸ ق/ ۸۰۴ م) موجب این خلط شده باشد (قس: یعقوبی، ۱۰، که نام او را ابراهیم بن محمد ذکر کرده است). قفطی از دو منجم معاصر یکدیگر، به همین نامها، یاد می‌کند. این‌گونه خطاها، یعنی تبدیل یک شخص به دو شخصیت نزد قفطی نظایر دیگری نیز دارد (قس: صص ۵۶ با ۱۸۸، ۱۶۸ و ۱۶۹ با ۲۱۱، ۲۱۲). از آغاز زندگی و چگونگی آموزش ابراهیم آگاهی نداریم و نیز دانسته نیست در چه تاریخی به دربار منصور، دومین خلیفهٔ عباسی راه یافته است. همین قدر می‌دانیم که در ۱۴۵ ق / ۷۶۲ م به هنگام آغاز بنای شهر بغداد، همراه نوبخت و طبری، منجمان دربار منصور، حضور داشته (یعقوبی، همانجا) و وظیفهٔ آنان به استنباط نلینو (ص ۱۶۱) از عبارت یعقوبی (همانجا)، گزینش ساعت «سعد» برای آن کار بوده است. اگر چه از سخن یعقوبی به روشنی نمی‌توان چنان معنایی استنباط کرد، ولی با توجه به اشتغال فزاری به نجوم برداشت نلینو معقول به نظر می‌رسد. همچنین در ۱۵۴ یا ۱۵۶ ق، پس از ورود یک هیأت هندی به دربار بغداد، چون خلیفه از کتاب معروف سِد هانتا[1] به زبان سنسکریت (این کلمه به معنی سخن آخر است و اصطلاحاً بر کتب هیأت و نجوم اطلاق می‌شده است، ابوریحان بیرونی آن را به معنی راست و مصون از کژی آورده است) و جدولهای موجود در آن دربارهٔ حرکات سیارات خبر یافت، به ترجمهٔ آن فرمان داد و مقرر داشت به همان شیوه کتابی به زبان عربی تدوین شود و این کار را به عهدهٔ فزاری گذارد (ابوریحان بیرونی، *تحقیق ماللهند*، ۱۰۷، ۳۲۰؛ قاضی صاعد، ۴۹، ۵۰). زیجی که فزاری بدین ترتیب فراهم آورد به سند هند کبیر شهرت یافت و تا دوران مأمون مورد استفادهٔ منجمان اسلامی بود. بدین ترتیب پیش از ترجمهٔ *المجسطی* به عربی، مسلمانان با مبادی ستاره‌شناسی یونانی از طریق ستاره‌شناسی هندی آشنایی یافتند (GAS, VI/123). در عصر مأمون، خوارزمی همین کتاب را تلخیص کرد و این یک، سند هند نامیده شد. استفاده از کتاب سِد هانتا مستلزم داشتن معلومات گسترده‌ای در ریاضیات بوده است و برخی دیگر از آثار باقی‌ماندهٔ فزاری که د. پینگری[2] در مقاله‌ای زیر عنوان «قطعات باقی‌مانده از آثار فزاری»[3] آنها را مورد بررسی قرار داده، نیز نشان می‌دهد که وی با معادلات جبری به خوبی آشنایی داشته است (GAS, V/216). پینگری تأکید می‌کند که زیج فزاری حاوی مطالبی دربارهٔ پدیده‌های مورد بررسی دانشمندان یونانی بوده و

1. *Sidd hanta* 2. D. Pingree 3. The Fragments of the Works of al-Fazari.

می‌افزاید که رقمی را که وی برای محیط زمین به دست داده (۹۰۰ فرسنگ) از هِرمِس گرفته و در این زمینه از منابع ایرانی (به احتمال قوی به پهلوی) استفاده کرده است (همانجا). علی بن سلیمان هاشمی، ستاره‌شناس اسلامی سدهٔ ۳ ق / ۹ م در اثر خود زیر عنوان *علل الزیجات* (نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ بادلیان آکسفورد) تصریح می‌کند که فزاری تعدادی از زیجهای خود را به «فارسی» (احتمالاً پهلوی) تألیف کرده است (همان، VI/123). معروف‌ترین اثر فزاری، سند هند کبیر از میان رفته است. آثار دیگری که از او بر شمرده‌اند از این قرار است: ۱. *القصیدة فی علم النجوم*، مثلثی دربارهٔ روش محاسبهٔ ساعات طی شدهٔ روز. این قصیده در *افراد المقال* ابوریحان بیرونی نقل گردیده (صص ۱۴۳ ـ ۱۴۴) و به انگلیسی نیز ترجمه شده است (GAS, VI/123)؛ ۲. *ارجوزة فی الحدود*، منظومهٔ مثلثی در ۸۴ مصراع دربارهٔ حدود ۵ سیاره (عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل). ابوالصَّقْر عبدالعزیز بن عثمان القَبیصی (د ۳۸۰ ق / ۹۹۰ م) آن را در کتاب خود زیر عنوان *المدخل الی علم النجوم* (نسخهٔ خطی، در کتابخانهٔ بادلیان) آورده است (همانجا)؛ ۳. *قصیدة فی حرکات النجوم*، منظومهٔ مفصلی در قالب مثلث که در حقیقت زیجی را تشکیل می‌داده و به گفتهٔ مرزبانی، همراه با شرح بر ۱۰ مجلد بالغ می‌شده است. صفدی اندکی از اوایل این منظومه را نقل کرده است (۳۳۶/۱ ـ ۳۳۷)؛ ۴. کتاب *الزیج علی سنی العرب*، احتمالاً همان زیجی است که علی بن سلیمان هاشمی در *علل الزیجات* به عنوان اثر عظیم فزاری نام برده و توضیحاتی دربارهٔ آن آورده است (GAS،همانجا). این اثر همچنین در مجموعه‌ای زیر عنوان *الزیج القویم فی فنون التعدیل والتقویم* که چند سده دیرتر فراهم گردیده،گنجانیده شده است. نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانهٔ اوقاف رباط به شمارهٔ I/260 موجود است (همانجا). زیج فزاری بخشهایی از ۶۰ صفحهٔ نخست این مجموعه را تشکیل می‌دهد که تعیین دقیق آنها ممکن نشده است. از صفحهٔ ۶۰ تا ۱۸۷، زیج دیگری آمده است که جداول موجود در آن تا دوران المستنصر بالله (۶۲۳ ـ ۶۴۰ ق / ۱۲۲۶ ـ ۱۲۴۲ م) را در بر می‌گیرد؛ ۵. کتاب *المقیاس للزوال*؛ ۶. *کتاب العمل بالاسطرلاب المسطح*؛ ۷. کتاب *العمل بالاسطرلاب وهو ذات الحلق*. از سه کتاب اخیر چیزی باقی نمانده است. قطعاتی از آثار گوناگون باقی مانده از فزاری، گردآوری و توسط د. پینگری به انگلیسی ترجمه و شرح شده است.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، *استخراج الاوتار*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ همو، *افراد المقال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ / ۱۹۴۸ م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، بیروت، ۱۴۰۳ / ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ قاضی صاعد، صاعد بن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، قاهره، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م؛ نلینو، کارلو، *علم الفلک، تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی*، رم، ۱۹۱۱ م؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *البلدان*، نجف، ۱۹۵۷ م؛ نیز:
GAS, Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

محمّد علی مولوی

اِبْراهیم بْنِ حَبیب، ابواسحاق سَقَطی بصری طبری، مورخ و فقیه سدهٔ ۴ ق / ۱۱ م. از زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست و حتی تاریخ تولد و مرگ او نیز مبهم است. همین اندازه گفته شده است که او از مردم بصره بوده و از یاران و پیروان محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ ق / ۹۲۲ م) مورخ و مفسر مشهور به شمار می‌رفته (ابن ندیم، ۳۲۸) و از مذهب فقهی وی پیروی می‌کرده است (تونکی، ۹۸/۳). با اینکه وی بصری بوده، اشتهار او به طبری احتمالاً به سبب دوستی و نزدیکی وی با محمدبن جریر بوده است. آثار او عبارتند از: *لوامع الامور* (حاجی خلیفه، ۱۵۶۸/۲)، *کتاب الرسالة*، *جامع الفقه* و ذیلی بر تاریخ طبری(ابن ندیم، همانجا).ازاین‌کتابها اطلاعی‌در دست نیست.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفة؛ تونکی، محمود حسن، *معجم المصنفین*، ۱۳۴۴ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیم بْنِ ذَکْوانِ حَرّانی، کاتب، دیوان سالار و وزیر موسی ابن محمد معروف به هادی، خلیفهٔ عباسی (۱۶۹ ـ ۱۷۰ ق / ۷۸۵ ـ ۷۸۶م).از آغاز کار او اطلاعی در دست نیست. گفته‌اند که همراه معلم هادی به نزد وی می‌رفت تا آنکه به تدریج با خلیفه‌زاده دوستی یافت (ابن طقطقی، ۲۶۳) و از جملهٔ نزدیکان و ندیمان وی شد (طبری، ۵۸۳/۳). به روایت دیگر ابراهیم بن ذکوان از خاصان مهدی خلیفه بود و چون خلیفه، هادی را به حکومت جرجان فرستاد، ابراهیم را همراه وی کرد (جهشیاری، ۲۱۷). اگرچه گفته‌اند که مهدی خلیفه چندی بعد به سبب سعایت دشمنان ابراهیم، از فرزندش خواست که وی را باز گرداند (ابن طقطقی، ۲۶۳؛ جهشیاری، ۲۱۷)، ولی چنین می‌نماید که بدخویی‌ابراهیم، خلیفه را به چنین کاری واداشته باشد. خاصه که یک‌بار نیز عبدالله بن مالک رئیس شرطه را گفت تا او را تازیانه زند (طبری، ۵۸۳/۳). هادی نخست از بازگرداندن ابراهیم خودداری کرد، اما چون با تهدید خلیفه مبنی بر عزل خود از ولایتعهدی رو به رو شد، به ناچار ابراهیم را با احترام روانه کرد. مهدی که در شکارگاه بود، سوگند خورد که پس از خاتمهٔ شکار او را به قتل آورد، اما در همان روز مسموم شد و درگذشت. چون هادی به خلافت نشست، ربیع را وزارت داد، ولی چندی بعد او را برکنار کرد و ابراهیم بن ذکوان را به وزارت برگماشت (مسعودی، ۲۹۸) و ربیع را به ریاست دیوان «زمام» گماشت. هنگامی‌که ربیع درگذشت، ریاست این دیوان را نیز به ابراهیم واگذاشت (جهشیاری، ۲۱۷). با اینهمه، از خلال پاره‌ای روایتها می‌توان دریافت که وی ریاست خزانه را نیز در دست داشته است (بیهقی، ۱۹۲؛ طبری، ۵۹۶/۳). شاید همین مشاغل موجب شد که برخی به او عنوان وزیر نداده تنها رئیس دیوان زمامش دانسته‌اند (قس: *دانشنامه*، معلوم نیست که چرا ریاست دیوان زمام را رئیس دیوان مالیات دانسته است). البته آشکار است که مراد ابن عبدربه از «کاتب» که ابراهیم بن ذکوان را به آن موصوف ساخته (۱۶۵/۴)، همان

«وزیر» است، زیرا همو، یحیی‌بن خالد برمکی را نیز کاتب هارون دانسته است. ابراهیم در مقام ریاست دیوان زمام و احتمالاً خزانه‌داری، مال‌دوستی بی‌اندازهٔ خویش را نشان داد، چنانکه ۴۰٬۰۰۰ درهم عطای خلیفه به عیسی‌بن دأب را به ۱۰٬۰۰۰ دینار با وی صلح کرد (طبری، ۵۹۳/۳) و از صله‌ای که خلیفه به ابراهیم موصلی داد، ۳۰ کیسهٔ آن را برای خود برگرفت (جاحظ، ۳۷). با آنکه گفته‌اند ابراهیم بن ذکوان از یحیی برمکی که طرفدار ولیعهدی هارون بود، در نزد هادی شفاعت کرد تا از قتلش درگذشت (جهشیاری، ۲۲۵) و با آنکه ظاهراً پس از مرگ خلیفه، همراه یحیی برای بشارت خلافت هارون در نزد او حاضر شد (طبری، ۶۰۱/۳)، ولی هارون به زودی بر او خشم گرفت و اموالش را مصادره کرد. سپس یحیی برمکی ــ و به روایتی محمدبن سلیمان، والی بصره ــ از او شفاعت کرد (همو، ۶۰۳/۳) و هارون نیز اجازه داد که ابراهیم به بصره رود و منشی‌گری والی آنجا را برعهده گیرد (جهشیاری، ۲۲۹). از آن پس خبری از او در دست نیست. اگرچه در روایتی از شخصی به نام ابراهیم حرانی یاد شده که با هارون‌الرشید به حج رفته (جادالمولی،۹۲/۴)، ولی دانسته نیست که وی همان ابراهیم ابن‌ذکوان است یا کسی دیگر.

مآخذ: ابن طقطقی، محمدبن علی، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره ۱۳۶۷ ق؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن والمساوی*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *التاج*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۹۱۴م؛ جادالمولی، محمد احمد و دیگران، *قصص‌العرب*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ جهشیاری، محمّدبن عبدوس، *کتاب الوزراء والکتاب*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارصعب.

صادق سجادی

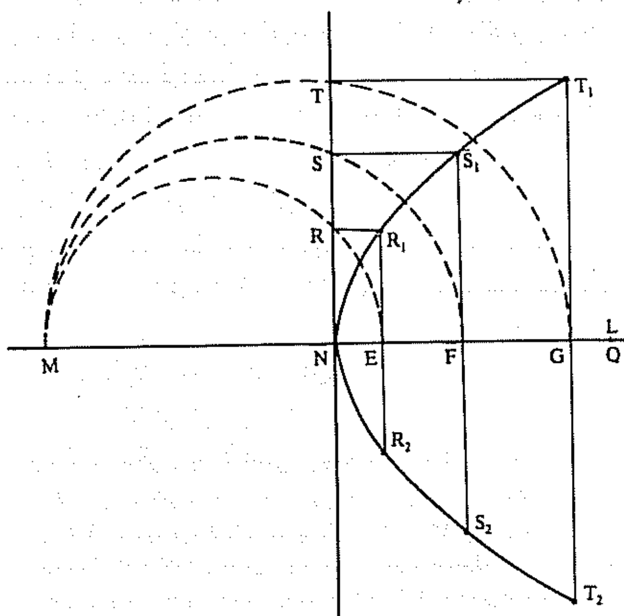
اِبْراهیم‌بْن‌ِسِنان، ابن‌ثابت بن‌قُرّهٔ‌حرّانی ابواسحاق (۲۹۶ـ۳۳۵ ق/ ۹۰۹ـ۹۴۶م)، پزشک، ریاضیدان و منجم مشهور صابئی مذهب. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست جز آنکه گفته‌اند در بغداد زاده شد و همانجا رشد یافت (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۶/۱). پدرش سنان ابن‌ثابت (هم) و نیایش ثابت بن قرّه (ه م) هر دو از ریاضیدانان و پزشکان نامور عصر بودند. ابراهیم نزد پدر و ظاهراً استادان دیگر دانش آموخت و به رغم آنکه در ۳۹ سالگی به بیماری کبدی درگذشت، آثار متعدّدی از خود بر جای نهاد و این آثار سبب شد که از زمرهٔ بزرگ‌ترین دانشمندان به ویژه در ریاضیات و نجوم به شمار آید، چنانکه نورشناس و فیزیکدان برجسته، حسن بن هیثم نیز از آثار او استفاده‌ها کرد (همو، ۹۴/۲). از این آثار پیداست که ابراهیم دارای دیدگاه انتقادی نسبت به تحقیقات گذشتگان، و نیز دارای استقلال فکری بوده است. این معنی از روش جدیدی که در تربیع سهمی ابداع کرد، همچنین کار او در مورد ساعتهای آفتابی، و برخورد انتقادی با نظریّات بطلمیوس و ارسطو به خوبی آشکار است.

آثار: برخی از مقالات علمی و آثار ابن سنان بدین قرار است:

الف ـ چاپ شده و خطی:

۱. *المقالة فی رسم القطوع الثلاثة*، دربارهٔ ترسیم مقاطع مخروطی از طریق نقطه‌یابی توسط خط‌کش و پرگار. این اثر که دارای نسخ خطی متعددی است (GAS, V/294)، در زمرهٔ رسایل ابن سنان در حیدرآباد دکن (۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸م) به چاپ رسید. این مقاله توسط ج. الدّباغ و اس. آ. کراسنوا[1] به زبان روسی ترجمه شد و در نشریهٔ «تاریخ ریاضی، ایسلدوانیا»[2] (شم 16 ، مسکو، ۱۹۶۵ م، صص 447 - 446) انتشار یافت.

در مقالهٔ مذکور دربارهٔ ترسیم سهمی، بیضی و سه روش ترسیم هُذلولی بحث دقیقی انجام گرفته است. دربارهٔ ترسیم سهمی وی می‌توان گفت: خطی مانند L و دو نقطهٔ ثابت و متمایز N و M را روی آن در نظر می‌گیریم (نک: شکل ۱). خارج قطعه خط MN، روی L، نقاط دیگری چون E، F، G،... انتخاب می‌کنیم (شکل ۱). نیم دایره‌هایی به اقطار ME، MF، MG،... رسم کرده، از نقاط N، E، F، G عمودهایی بر L اخراج می‌کنیم. عمودی که از N اخراج شده، نیم دایره‌های مزبور را به ترتیب در نقاط R، S، T،... قطع می‌کند. از R، S، T،... خطوطی به موازات L رسم می‌کنیم تا عمودهای اخراج شده بر L در E، F، G،... را به ترتیب در R_1، S_1، T_1،... قطع کند. حال با توجه به: $MN.NE = ER_1^2$ و $MN.NF = FS_1^2$ و $MN.NG = GT_1^2$ و ... ابراهیم بن سنان با برهان خُلف ثابت می‌کند که R_1، S_1، T_1،... همگی به رأس N، محور NQ و پارامتر MN روی یک سهمی هستند. زیرا اگر مثلاً R_1 روی این سهمی



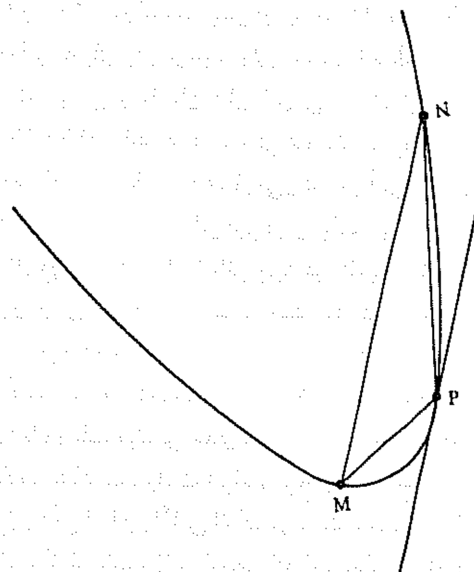
شکل ۱

1. S.A.Krasnova 2. *Istoriko matem, Isledowaniya.*

نباشد، فرض کنیم این سهمی، خط ER_1 را در نقطهٔ R_3 مخالف R_1 مانند شکل قطع کند. پس داریم $MN.NE = ER^2_3$ در نتیجه $ER^2_1 = ER^2_3$ پس $R_1 = R_3$ و این تناقض است. حال اگر G_1T، E_1R،... را هر کدام به اندازهٔ خودش امتداد دهیم تا نقاط T_2، S_2، R_2،... در طرف دیگر خط L به دست آیند، در این صورت نقاط مزبور نیز روی همان سهمی قرار دارند.

باید یادآور شد که مقاطع مخروطی کاربردهای زیادی داشته‌اند، مثلاً در ساختن آینه‌های سوزان، ساعتهای آفتابی و غیره مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند (ابن سنان، «رسالهٔ چهارم»).

۲. رسالهٔ *مساحة قطع المخروط المكافی*، دربارهٔ تربیع سهمی یا طرز یافتن مساحت محصور بین قوسی از سهمی و وتر واصل بین دو انتهای قوس است. ابراهیم بن سنان نخست رساله‌ای در تربیع سهمی نوشت، سپس تغییراتی در آن داد، ولی هر دو نسخه مفقود شد. از این رو وی خود یادآور شده که اگر نسخه‌ای پیدا شد که با نسخهٔ فعلی اختلافی داشت، آن، یکی از نسخه‌های گم شده است (ابن سنان، «رسالهٔ پنجم»). رسالهٔ مذکور یک بار در حیدرآباد دکن به چاپ رسید (۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م) و همچنین در ۱۹۱۸م هاینریش سوتر آن را ترجمه و بررسی کرد و تحت عنوان «رساله‌ای از ابراهیم بن سنان دربارهٔ تربیع سهمی» در «فصلنامه انجمن محققین علم[1]» (صص 228-214) منتشر ساخت. نسخ خطی متعددی از این اثر بر جای است (GAS, V/293,294,402؛ کراوز، 461). در این رساله قضیهٔ ارشمیدس به



شکل ۲

شکل جدیدی اثبات شده است که توضیح آن با توجه به شکل ۲ چنین است: نقاط P، N، M بر روی یک سهمی واقع شده و خط مماس بر سهمی در نقطهٔ P، موازی خط MN است (P را رأس این قطعه می‌نامیم). نتیجهٔ این قضیه آن است که مساحت مثلث MNP مساوی است با سه چهارم مساحت محصور بین خط MN و سهمی MNP. در حالی که ارشمیدس هفت قضیه برای تربیع سهمی نیاز دارد، ابن سنان آن را فقط با ۳ قضیه اثبات کرده، و قضیهٔ سوم خود را که همان نتیجهٔ ذکر شده است، با روش مستقیم یعنی با به کار بردن قضیهٔ دوم خودش [اگر A_i مساحت قطعه‌ای از یک سهمی باشد و B_i مساحت آن مثلثی باشد که قاعدهٔ آن قاعدهٔ قطعهٔ مذکور، و رأس آن رأس قطعهٔ مذکور است $(i = 1,2)$ در این صورت داریم $\frac{A_1}{A_2} = \frac{B_1}{B_2}$] اثبات می‌کند (همانجا)، در حالی که ارشمیدس بر مبنای برهان خُلف این قضیه را اثبات کرده است. قابل ذکر است که ارشمیدس این نتیجه را ابتدا با روش مکانیکی به دست آورد، سپس آن را با کمک برهان فوق ثابت کرد.

۳. رسالهٔ *آلات‌الاظلال* دربارهٔ ابزارهای سایه‌ها، که در مورد ساعتهای آفتابی نیز در آن بحث کرده است. ابن سنان در اثر دیگر خود به نام *الهندسة والنّجوم* (همو، «رسالهٔ ششم» ص ۴) به این اثر اشاره کرده و گفته است که آن را در سن ۱۶ یا ۱۷ سالگی نوشته است و چون آن را بسیار طولانی یافته، در ۲۵ سالگی آن را تصحیح و در سه رساله خلاصه کرده است (GAS, 5/294؛ نسخه‌های خطی آن را بنگرید در کروز، 461). حسن بن هیثم چنانکه خود گوید در کتاب *آلة الظّل* خود از این اثر ابن سنان استفاده کرده و در واقع این کتاب خلاصه‌ای از *آلات الظل* ابن سنان است (ابن ابی اصیبعه، ۹۴/۲). پاول لوکی در رسالهٔ دکتری خود تحت عنوان «اثر ابراهیم بن سنان دربارهٔ ابزارهای سایه‌ها»[2] (توبینگن، ۱۹۴۴م) این اثر را مورد تحقیق قرار داد که منتشر نشد، ولی خلاصه‌ای از آن در نشریهٔ «شرق‌شناسی[3]» (۱۹۴۸ م، صص 510-504) به چاپ رسیده است.

به گفتهٔ لوکی در رسالهٔ سابق الـذکر، ابراهیم بن سنان انواع ساعتهای آفتابی را تحت یک اصل مورد بحث قرار داد (قبل از او انواع ساعتهای آفتابی به طور مجزّا و بدون وابستگی اصولی به یکدیگر بررسی می‌شد).

همچنین او اولین کسی است که ساعت استوایی را (که صفحهٔ آن موازی صفحهٔ استوای سماوی است و مقیاس آن یعنی خط عمود بر آن موازی محور عالم است) مورد بحث قرار داد. در ضمن برای اصول «تعیین اوقات»، اثباتهایی ارائه کرد. همچنین قدیمی‌ترین اثباتی که برای انحنای خطوط ساعتی در دست داریم از اوست (GAS, V/293).

ب. ا. رزنفلد در بررسی آثار فوق در مقاله‌ای[4] نشان داده است که

---

1. *Viertoljahr Schrift*. 2. Paul Luckey, *Die Schriflt des Ibrahim b. Sinan b. Tabit Über die schattenins trumente.* 3. *Orientalia*.

4. B.A. Rosenfeld, «Geometrical Transformation in the Medieval East». *XIIᵉ conger. Int. d'Hist. des sciences*, III, A, 1971, 129-131.

ابراهیم بن سنان با تبدیلات هندسی آشنایی کافی داشته است. *آلات الاظلال* شامل دو بخش است: بخش اول ۷ و بخش دوم ۱۷ فصل است.

۴. کتاب *فی حرکات الشمس*، قسمت دوم این اثر راجع به نور، سایه، تاریکی و برخی از مسائل اپتیک هواشناسی است. او از دیدگاه انتقادی بر نظریّات ارسطویی نگریسته و یک اثر خود را به نام *الابانة عن الطریق المتعرّفة* که در *حرکات الشمس* از آن نام برده، به مخالفت با نظریّات ارسطو و طرفداران او نوشته است (ابن سنان، «رسالهٔ سوم»). ابن سنان در این کتاب به ویژه از اجسام منیر و مستنیر و چگونگی نورپذیری، همچنین دربارهٔ انعکاس و انکسار و انحراف شعاع به هنگام برخورد با اجسام سخن رانده است (همانجا). ابوریحان بیرونی نیز از این کتاب نام برده است (ص ۳۲۶). این اثر ضمن رسایل ابن سنان در حیدرآباد دکن (۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م) به چاپ رسیده است (GAS, VI/194).

۵. *رسالة فی الاسطرلاب*، این رساله نیز در حیدرآباد دکن (۱۳۶۲ ق/ ۱۹۴۳م) چاپ شده است (ابن سنان، «رسالهٔ اول»؛ GAS، همانجا).

۶. *رسالة فی الهندسة والنجوم*، این رساله هم در حیدرآباد دکن (۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م) به‌چاپ رسیده است (ابن سنان، «رسالهٔ ششم»؛ GAS, V/294).

ب ــ آثاری که در کتابها به نام او آمده است:

۱. کتاب *فیما کان بطلمیوس القلوذی استعمله علی سبیل التساهل فی استخراج اختلافات زحل و المریخ و المشتری*، که دربارهٔ اموری است که بطلمیوس در تعیین اختلافات حرکات زحل، مریخ و مشتری به تساهل به کار گرفته است. ابراهیم بن سنان از این اثر در *حرکات الشمس* نقل کرده است. به نظر سزگین این کتاب با کتاب *فی تصحیح الباب بیّن به بطلمیوس الخروج عن المرکز فی زحل و المشتری والمریخ وفی سائر الکواکب الّتی یعرض لها الاختلاف فی مسیرها من جهة فلک التدویر والفلک الخارج المرکز و غیرذلک*، یکی است (GAS, VI/194-195). ابونصر بن عراق نیز کتاب *فی تصحیح کتاب ابراهیم بن سنان فی تصحیح اختلاف الکواکب العلویة* را در تصحیح آن رساله تألیف کرده است (همو، VI/245).

۲. کتاب *فی الدّوائر المتماسّة*، دربارهٔ محتوای این کتاب، ابن سنان در مقالة *فی طریق التحلیل والترکیب فی المسائل الهندسیة* توضیح داده و در مورد نکات مشکل آن گفتاری جداگانه به نام *مقالة المسائل المختارة* تألیف کرده است (نک: کتاب *فی حرکات الشمس*؛ نیز GAS, V/294).

۳. کتاب *اغراض کتاب المجسطی* (ابن ندیم، ۴۹۰).

۴. کتاب *ماوجد من تفسیره للمقالة الاولی من المخروطات*، تفسیری بر مقالهٔ اول از مخروطات آپولونیوس (همو، ۴۹۱).

۵. *زبدة الحکم* در فلسفه (*لغت‌نامه*، ۲۵۹/۱).

۶. *حفظ الصحة* در شیوع امراض وبائیه (همانجا).

۷. «رساله در حبوب مسهله» (همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن سنان، ابراهیم، رسائل (شامل شش رساله)، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، محمدبن احمد، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ نیز:

GAS; Krause, Max, "Slambuler Handschriften islamischer mathematiker", *Quell.u. Stud.z.Gesch.d. Math., Astron. Physik, Abt.* B_3, 1963, 437-532; Suter, Heinrich, «Abhandlung Uber die Ausmesseung der Parabel von Ibrahem b. Sinan b. Thabit, aus dem Arabischen ubersetzt und kommentiert», *Vierteljahr schrift der Naturforschenden Gesellschaft*, Zürich, 1918.

علیرضا جعفری نائینی

اِبْراهیمِ بْنِ سِنْدیِّ بْنِ شاهَک، یکی از طرفداران و غلام‌زادگان آزاد شدهٔ (مولی) عباسیان در سدهٔ ۳ ق/ ۹م. پدر او سِندی ابن شاهک (هم) از امیران و ملازمان وفادار خلفای نخستین عباسی بود (نک: یعقوبی، ۴۱۰/۲؛ ابن اثیر، ۱۶۴/۶؛ مسعودی، ۳۷۸/۳) که ظاهراً یک چند به حکومت شام (جاحظ، *الحیوان*، ۳۹۳/۵ ـ ۳۹۵) و بصره (نخجوانی، ۱۳۹) منصوب شد و مدتی نیز از رؤسای شرطهٔ بغداد بود (جهشیاری، ۱۸۸، ۱۸۹). از سخن ابن قتیبه برمی‌آید که منصب قضا نیز داشته است (۷۰/۱). او پس از مرگ هارون‌الرّشید به طرفداری از امین برخاست، اما پس از پیروزی طاهربن حسین از او امان خواست و آسیبی ندید (ابن طیفور، ۷۲). با اینهمه وی از کسانی بود که ابراهیم بن مهدی را به دشمنی با مأمون، در بغداد به خلافت نشاند (طبری، ۵۵۷/۸). اما چند ماه پس از ورود مأمون به بغداد، در رجب ۲۰۴ ق/ ژانویهٔ ۸۲۰م درگذشت. پسر او ابراهیم اگرچه از نظر مناصب رسمی دولتی به پای پدر نرسید، ولی به سبب احاطه‌اش به تاریخ دورهٔ نخست عباسی و داعیان آنان (بیهقی، ۱۴۹؛ ابوهلال عسکری، ۹۲/۲؛ پلا، ۳۷۱) و پایداری در دوستی عباسیان شهره شد، و این همه را به جاحظ که از دوستان او به شمار می‌رفته و در آثار خویش فراوان از او یاد کرده، مدیون است. ابراهیم در روایات خود دربارهٔ داعیان عباسی و تاریخ این سلسله از کسانی چون عبدالله بن صالح و اسحاق بن عیسی و عباس بن محمد و ایوب بن جعفر نقل کرده است و این گروه از سایر راویان اخبار به اخبار دولت عباسی و داعیان آنان و به اخبار قریش آگاه‌تر بوده‌اند (جاحظ، *البیان*، ۱۷۷). اما جاحظ که روایات ابراهیم را با روایات هیثم بن عدی و ابن کلبی متناقض یافته، اشاره کرده که نکات مشکوکِ روایات ابراهیم، رفع و تصحیح نشده است (همانجا). از زندگی ابراهیم آگاهی اندک در دست است. به گفتهٔ خودش مدتی ولایت کوفه داشته (ابن قتیبه، ۱۲۱/۳؛ ثعالبی، ۳۵۵؛ قس: EI^2 که او را متصدی منصبی دیوانی در آنجا دانسته است) و سپس از سوی مأمون، مخفیانه به نظارت و خبرگیری از رفتار کارگزاران خلیفه در بغداد منصوب شد (بیهقی، ۱۴۹؛ ابن طیفور، ۴۲). جاحظ او را مردی ادیب و سخنور که در دفاع از عباسیان «زبانش کاری‌تر از ده هزار شمشیر آخته و نیزهٔ برّان» بود (*رسائل*، ۷۷/۱)، و

نیز خطیب، نویسنده، فقیه، شاعر، متکلم، منجم و پزشکی که از حافظهٔ نیرومندی برخوردار بوده (همو، *البیان*، ۱۷۷، *الحیوان*، ۱۴۰/۲)، دانسته است. به نظر می‌رسد که ابراهیم از مأموران خراج و مالیات بوده است، زیرا از او به عنوان «کاتب العمل» که در نگارش دفاتر خراج به روش زادان فرخ می‌رفته، نیز یاد شده است (همو، *البیان*، همانجا). از تاریخ تولد و مرگ ابراهیم اطلاعی در دست نیست.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن طیفور، احمدبن طاهر، کتاب *بغداد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۹۲۵م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الاوایل*، به کوشش محمد المصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن والمساوی*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ پلا، شارل، *الجاحظ*، ترجمهٔ ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۹۸۵م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *ثمارالقلوب*، قاهره، ۱۹۰۸م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ همو، *رسایل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۴م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *کتاب الوزراء والکتاب*، به کوشش عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸م؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ نخجوانی، محمدبن هندوشاه، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یعقوبی، احمدبن واضح، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، ۱۳۷۹ ق؛ نیز: EI².

صادق سجادی

اِبْراهیمِ بْنِ سَیابه، یا سَیّابه (نه «شبابه»: ابن جوزی، ۱۱۹/۵)، شاعر هزل گوی قرن ۲ ق/ ۸م هم روزگار با مهدی خلیفهٔ عباسی. ابن جوزی سال مرگش را ۲۷۸ ق/ ۸۹۱م آورده (۱۱۹/۵) که نادرست است. بنابر اقوال مختلف پدر یا جدّش حَجّام و از آزاد شدگان هاشمیان بود (اصفهانی، ۶/۱۱؛ ابن معتز، ۹۳، ۴۳۱؛ قس: ابن قتیبه، ۴۷/۲) و به سبب همین پیشه عتبهٔ اعور، وی را هجا گفته است. منابع کهن‌تر او را به فصاحت و ظرافت طبع ستوده‌اند (ابن معتز، ۹۳) و اشعار به جای مانده از او نیز خالی از لطف نیست، اما اصفهانی وی را از شاعران متوسّط روزگار خود شمرده و شعرش را سبک خوانده است (۶/۱۱). دوستی وی با ابراهیم موصلی و پسرش اسحاق سبب شهرت او شد، زیرا آن دو اشعار وی را در الحانی که خود می‌پرداختند، در مجالس خلفا و وزرا می‌خواندند (همانجا)، همین امر باعث آشنایی وی با وزیرانی چون یحیی بن خالد برمکی (د ۱۹۰ ق/۸۰۶م) و فضل ابن ربیع (د ۲۰۸ ق/ ۸۲۳م) شد. شهرت او در این زمان به اندازه‌ای بوده است که چون به کفر و زندقه متهم شد، مهدی، خلیفهٔ عباسی (د ۱۵۸ ق/ ۷۷۵م) فرمان داد که برای روشن شدن اتهام وی کتابهایش را بررسی کنند و چون در آنها مطلبی دالّ بر کفر وی نیافتند، او را امان داد و کار کتابت خود را به او سپرد، اما پس از چندی، چون آثار کفر و زندقه در رفتار و گفتار وی آشکار شد، خلیفه او را از خود براند و در نتیجه تنگدست شد و کارش به گدایی انجامید (ابن معتز، ۹۳). دو «اعتذاریّه» از او در دست است: یکی منثور و دیگری منظوم. نخستین آن دو، نامه‌ای است خطاب به یحیی برمکی به نثر مسجّع و خالی از تکلّف و تعقید که مردمان بغداد آن را از بر داشتند (جاحظ، *البیان*، ۴۹۳؛ جهشیاری، ۱۵۷). شاید تازگی این گونه نثر موجب اقبال بغدادیان به آن نثر بوده است و دومین آن قطعه شعری است با همان مضامین، شامل ۵ بیت در اعتذار و اظهار فقر و ناتوانی و عجز که به خدمت فضل بن ربیع فرستاد. این قطعه آن چنان مؤثّر افتاد که فضل گریست و به او ۱۰٬۰۰۰ درهم جایزه داد. پس از این حوادث آنچه از زندگی او می‌دانیم، منحصر بر چند داستان است که همه بر فساد اخلاق و نکته‌پردازی و بی‌بند و باری او دلالت دارد. یکی از این داستانها نشان می‌دهد که وی با بَشّار نیز آشنایی داشته است (اصفهانی، ۸/۱۱). داستانی دیگر اشاره می‌کند که وی به نیشابور نیز سفر کرده است (همو، ۹۲/۱۲؛ ابن جوزی، ۱۱۹/۵). در داستانی دیگر می‌بینیم که تنگدستی وی را وا داشته است که از یاران تقاضای کمک کند (اصفهانی، ۷/۱۱؛ جاحظ، *البخلاء*، ۲۹۵ ـ ۲۹۶).

از مجموعهٔ آثار او ۵ قطعهٔ کوتاه در *اغانی* و یک قطعهٔ پنج بیتی زیبا در *طبقات* آمده است که در ضمن آن از تنگدستی و از اینکه به کفر متّهمش کرده‌اند،می‌نالد (اصفهانی، ۶/۱۱ ـ ۸؛ ابن معتز، ۹۳).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، تحقیق عبدالستار احمد فراج، مصر، ۱۳۷۵ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق، ۲۹۳/۱؛ اصفهانی، ابوالفرج، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، *البخلاء*، بیروت، دارصادر؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس ، کتاب الوزراء والکتاب، به کوشش عبدالله الصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸م.

معصومه سالک

اِبْراهیمِ بْنِ سَیّارِ نَظّام، ابواسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی، معروف به نَظّام، از بزرگان معتزله و علمای کلام در قرن ۲ و ۳ ق/۸ و ۹م که فِرقهٔ نَظّامیّه از فِرَق معتزله به او منسوب است. نَظّام در مسائل طبیعی و الهی که در زمان او مطرح بود، آرا و نظریات خاصی داشت که بعضی از آنها، مانند نفی جوهر فرد یا جزء لایتجزّا و انکار سکون و اعتقاد به طَفره و کُمون و تداخل و جسمیت الوان و بویها و طعمها، به نام او مشهور شده است، اگر چه بعضی از اعتقادات منسوب به او، مخصوصاً تقسیم جسم به اجزاء نامتناهی شاید از سوء تفسیر یا سوءفهم یا الزام ناشی شده است و باید در رساله یا کتاب مفصلی به دقت مورد بحث قرار گیرد.

زادگاه نظّام و محیط رشد ذهنی و فکری و فرهنگی او بصره بوده است که در قرن ۲ و نیمهٔ اول قرن ۳ ق بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی و علمی جهان اسلام آن روز بوده است و او با استاد خود ابوالهُذَیْل عَلّاف (ه م) و شاگردش جاحظ بارزترین نمایندهٔ مکتب بصره از جهت عقلی و ادبی به شمار رفته‌اند. نظّام از «مَوالی» بود و اگر گفتهٔ ابن خلکان در نسبت او که او را بَلخی دانسته (۲۷۵/۴)، پذیرفته شود، از ایرانیان بوده است، اگر چه نسبت بلخی به او در منابع قدیم‌تر دیده نشده است.

ابن ندیم او را «مولی للزّیادییّن من ولد العَبید» خوانده است و

می‌گوید یکی از اجداد او بنده بوده است و این سبب مولی بودن او شده است «قد جری علیه الرّقُ فی احد آبائه» (ص ۲۰۵؛ علم الهدی، ۱۸۷/۱). زیادیّون از اولاد زیاد بن أبیه بوده‌اند که در بصره اقامت داشته و ظاهراً از شهرت و اعتبار برخوردار بوده‌اند.

ابن حَزم (*الفصل*، ۳۴/۵) و ابن حجر (۶۷/۱) او را «مولی بَنی بُجَیْر بن حارث بن عُباد ضُبَعی» گفته‌اند. بجیربن حارث، جدّ بنی بجیر، در جنگ بکر و تَغْلِب در روزگار جاهلیت کشته شد (ابن حزم، جمهرة *الانساب*، ۳۲۰)، و او از قبیلهٔ بنوقیس بن ثَعْلَبة بن بکربن وائل بود. حِمْیَری نیز او را مولی بُلحارث بن عُباد از بَنوقیس بن ثَعْلَبة می‌داند (ص ۱۵۲).

اینکه در نسبت نَظّام از قبیلهٔ او سخن به میان نیامده است، خود مؤیّد غیر عربی بودن اوست، زیرا عربها انتساب به قبیله را خیلی مهم می‌دانستند و انتساب به شغل را چندان دوست نمی‌داشتند و مشاغل را کار موالی می‌شمردند. به گفتهٔ عدّه زیادی که شرح حال او را نوشته‌اند، چون وی در بازار بصره مهره‌ها و سنگها را به رشته می‌کشید، به نظّام مشهور شده است. بعضی هم گفته‌اند که چون سخن را خوب به هم می‌پیوست به این لقب معروف گردید، اما این توجیه اخیر ساختگی به نظر می‌آید، گرچه حکایاتی که از او نقل کرده‌اند، بر فصاحت و بلاغت او دلالت دارد. علم الهدی پس از آنکه کلامی در مدح و کلامی دیگر در ذم درخت خرما از نَظّام نقل می‌کند، می‌گوید: این بلاغت از نَظّام نیک افتاده است، زیرا بلاغت وصف شیء است به بالاترین حدی که دربارهٔ آن می‌توان گفت، چه ستایش باشد چه نکوهش (۱۸۹/۱).

تاریخ تولد نظّام به دقت دانسته نیست. ابوریده به نقل از ماکس هورتن[1] سن‌اورامیان ۶۰ و ۷۰ وتولد اورا در حدود ۱۶۰ ق/۷۷۷م گفته است (صص ۵، ۶)، ولی هورتن به مأخذ خود اشاره نکرده است و شاید این تعیین سال مبنی بر محاسبه بوده است، اما به دلایلی که ذکر می‌شود، تولد او باید پیش از ۱۶۰ ق باشد و اگر سال وفات او را که از ابن شاکر کُتُبی نقل کرده‌اند در ۲۳۱ ق/ ۸۴۶م بدانیم سنّش به هنگام مرگ بیش از ۷۰ سال می‌شود.

نظّام به گفتهٔ جاحظ (*الحیوان*، ۲۲۹/۲) مدتی «جلیس» محمدبن علی بن سلیمان هاشمی بوده است و جاحظ این شخص را چنین وصف می‌کند «وکان مَلِکاً تُؤاتیه الامور و تُطیعه الرِّجال» یعنی پادشاهی بود که کارها به مراد او می‌گشت و مردان بزرگ او را گردن می‌نهادند. چنین کسی که پادشاه یا امیر باشد و در بصره به قول جاحظ چنان دستگاهی داشته باشد که حیوانات وحشی را از اکناف و اطراف پیش او ببرند و او با مست کردن آنها خود را سرگرم سازد، جز محمدبن سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس هاشمی والی مقتدر و ثروتمند بصره و پسر عمّ منصور خلیفهٔ عبّاسی نتواند بود و جاحظ به اشتباه او را محمد بن علی بن سلیمان خوانده است (به جای محمدبن سلیمان بن علی) و یا کاتب و ناسخ *الحیوان* چنین اشتباهی کرده است. این محمد ابن سلیمان بن علی هاشمی والی نیرومند بصره معاصر نظّام و جاحظ بوده است و دست کم از ۱۶۹ تا ۱۷۳ ق/ ۷۸۵-۷۸۹م که سال وفات اوست حکومت بصره را از سوی بنی اعمام خود یعنی خلفای بنی عباس در دست داشت و هارون املاک و اموال فراوانِ او را پس از مرگش ضبط کرد (ابن اثیر، ۱۱۹/۶). پس به گفتهٔ جاحظ نظّام باید از ۱۶۹ تا ۱۷۳ ق جلیس و ندیم او بوده باشد نه پیش از آن، زیرا داستانی که جاحظ نقل می‌کند مربوط به دوران حکومت او در بصره است و این ایام حتماً در هنگام بلوغ سنی و وصول او به مقامات عالی علمی و شهرت ادبی و کلامی او بوده است و ناگزیر باید بیش از ۲۰ سال داشته باشد و بنابراین سال تولد او را باید خیلی پیش از ۱۶۰ ق فرض کرد. این محمد بن سلیمان هاشمی علما و متکلمان دیگر را نیز در دربار خود جمع می‌کرده است، از آن جمله است، عمروبن فائد الاسواری که به گفتهٔ ابن ندیم در نزد او می‌زیسته است و وفاتش پس از ۲۰۰ ق/۸۱۶م بوده است (ص ۲۰۵). نیز از جمله دلایلی که تولد نظّام باید پیش از ۱۶۰ ق باشد این است که شاگرد او جاحظ بنابر محاسبه در حدود ۱۶۰ ق متولد شده است. مسعودی می‌گوید جاحظ «غلام» (یعنی شاگرد) نظّام بوده است (۱۰۹/۴). خود جاحظ (*الحیوان*، ۲۰۶/۴) از «ابراهیم و اصحاب ابراهیم» (یعنی نَظّام و پیروان او) مانند پیشگامان و مقدّمان خود نام می‌برد و می‌گوید اگر ابراهیم و اصحاب او نبودند، عوام معتزله نابود می‌شدند. نَظّام راهی در پیش ایشان نهاد و ابوابی بر روی ایشان باز کرد که سودش ظاهر شد و نعمت آن بر ایشان شامل گردید. این بیان دلیل بر شاگردی جاحظ در نزد نظام و سبقت او در علم کلام بر جاحظ است و از آن برمی‌آید که نظّام در سن و سال از جاحظ بزرگ‌تر و سال تولد او از ۱۶۰ ق خیلی جلوتر بوده است.

ابن ندیم (ص ۲۰۵) دربارهٔ نظّام گفته است که «وکان یَتَعَشّقُ ابا نُواس»، یعنی او به ابونواس عشق می‌ورزیده است. اگر این مطلب درست باشد، بایستی او از ابونواس به سن و سال بزرگ‌تر باشد، ولی کلمهٔ «یتعشّق» باید تحریف از «یتعنّف» یا از «یعنّف» باشد که در نسخه بدل ذیل همان صفحه ذکر شده است. معروف است که میانهٔ ابونواس و نظّام چندان خوب نبوده است. در *دیوان* ابونواس (صص ۶ - ۷) قصیدهٔ خمریّه‌ای هست که دو بیت آن چنین است:

فَقُلْ لِمَنْ یَدَّعی فی العلمِ فَلْسَفَةً حَفِظْتَ شیئاً وغابَتْ عَنْکَ اَشیاءُ
لاتَحْظُرِ العفوَ اِنْ کُنْتَ امْرءاً حَرِجاً فَاِنَّ حَظْرَ کَهُ فی الدّینِ اِزْراءُ

(به کسی که در علم دین مدّعی نظر فلسفی است، بگو که اگر چیزی یاد گرفتی چیزهایی فراموش کردی، اگر مردی با حزم و احتیاط در دین هستی، عفو خدا را منع مکن و منکر مباش، زیرا انکار عفو الهی توهین به دین است).

نویسندگان شرح حال نظّام گفته‌اند که مقصود از «مدعی فلسفه در دین» در شعر ابونواس، نظّام است، زیرا اوست که بر اثر معاشرت با فلاسفه و اخذ از آرای ایشان در علم کلام اشتهار داشته است و اوست

1. Max Horten

که دربارهٔ مرتکب گناه کبیره نظر سختگیرانه‌ای داشته است.

نیز در *دیوان* ابونواس (ص ۵۳۰) ۴ بیت در هجو نظّام آمده است که در آن نظّام به میخوارگی و غلامبارگی متهم شده است، اما این فقط هجو و اتهام است و نظّام به جهت موقعیت خاص خود در میان علمای کلام و دفاع ازمبانی توحید دین اسلام نمی‌توانسته است شخصی متجاهر به فسق باشد، گرچه اشعاری از اودر وصف خمر و صورت جوانان برجای مانده است، اما شعری که در وصف باشد، دلیل ارتکاب معصیت نیست. گفته‌اند که نظّام از اشعار ابونواس به جهت لطف معانی و رقّت آن خوشش می‌آمده است. از جاحظ نقل کرده‌اند که چون نظّام اشعار ابونواس را دربارهٔ خمر شنید گفت: گویی همهٔ سخن را در برابر او گذاشته‌اند، او بهترین آن را برگزیده است (امین، ۱۱۰/۳). و نیز گفته‌اند چون نظّام این شعر ابونواس را شنید:

تَرَکْتَ مِنّی قَلیلا مِـنَ القَلیلِ اَقَلّا
یَکـادُ لایـتجزّا اَقَلَّ فی اللّفظِ مِنْ لا

(از من چیزی کمتر، و کمتر از کم برجای گذاشتی چندانکه نزدیک است تجزیه ناپذیر باشد و در لفظ از «لا» هم کمتر باشد)، از گویندهٔ آن پرسید و او را به ابونواس راهنمایی کردند. نظّام به او گفت: «تو در این معنی شاعرترین مردم هستی، ما از روزگاری دراز در «جزء لایتجزّا» بحث می‌کردیم، اما آنچه تو در این بیت جمع کردی، در این مدت دراز برای ما دست نداده بود (همانجا). نظّام چنانکه خواهیم گفت به جزء لایتجزّا معتقد نبوده است و تأیید او سخن ابونواس را در مورد کمتر بودن از «لا» از این روست که «لا» یک «هجا یا سیلاب» است و آخرین هجاست و اگر تجزیه شود، دلیل بر نفی جزء لایتجزا خواهد بود.

ابن حجر از قول قاضی عبدالجبار معتزلی نقل کرده است که نظّام اُمّی بوده و نوشتن نمی‌دانسته است (۶۷/۱)، اما ابن حجر سخن قاضی را خوب درنیافته است، زیرا عبارت قاضی چنین است: «وذکر انّه کان لایکتب ولایقرأ وقد حفظ القران والتوراة والانجیل...» (*فضل الاعتزال*، ۲۶۴) که معنی آن چنین است: روایت شده است که او هنوز نوشتن و خواندن نمی‌دانست که *قرآن* و *تورات* و *انجیل* را حفظ کرده بود. ابن حجر علاوه برآنکه سخن قاضی را درنیافته است، کلمهٔ «اُمّی» را هم برآن افزوده است و این ناشی از کینه‌ای است که اهل سنت و حدیث با نظّام و معتزله داشته‌اند. ابن حجر در همانجا از قول ابن قتیبه در *اختلاف الحدیث* دربارهٔ نظّام نقل می‌کند که «کان شاطراً من الشُطّارِ مشهوراً بالفسق» (او از بدکاران و خیره‌سران بود و در زشتکاری نام‌آور بود). این قتیبه از متعصبان اهل سنت و حدیث بود و در متهم داشتن مخالفان ولو به دروغ برخود حَرَجی نمی‌دید.

ابوالهذیل علّاف از بزرگان معتزله، دایی و استاد نظّام بوده است (صفدی، ۱۵/۶). خلیل بن احمد لغوی و زبان‌شناس معروف را نیز استاد نظّام گفته‌اند. جاحظ در کتاب *الحیوان* (۱۶۵/۷) سخنی از نظّام دربارهٔ خلیل نقل می‌کند که سخت انتقادآمیز است و در حقیقت در ذمّ اوست و از این رو می‌توان تردید کرد که نظام شاگرد خلیل بوده است، زیرا بعید است که او دربارهٔ استاد خود چنین گفته باشد: «خودبینی و خودپسندی او را تنها گذاشت و نابود ساخت و از خودکامگی رأی خود را درست پنداشت، پس دست به چیزی زد که آن را به خوبی نمی‌دانست و به دنبال چیزی رفت که به آن نمی‌رسید، دایره‌هایش که کسی جز خودش به آن نیاز نداشت، او را به خود مفتون ساخت». مقصود از «دایره‌ها» دوایر بحور عَروض است که اختراع خلیل بن احمد بود. نیزجاحظ (همانجا) از ابو عُبَیده لغت‌شناس مشهور نقل می‌کند که در جهان کس همچون نظام نیست. او هنوز طفل بود که من عیب شیشه را از او پرسیدم و او در پاسخ گفت: «سریع الکسر بطیء الجبر» (یعنی زود می‌شکند و دیربند می‌پذیرد). از این روایت می‌توان استنباط کرد که شاید نظّام شاگرد ابوعبیده بوده است.

نظام در بصره رشد علمی و عقلی یافت. بغدادی (ص ۷۹) دربارهٔ منشأ عقاید او می‌گوید: «در جوانی در بصره با گروهی از ثَنَوِیّه (دوگانه گرایان و گنوسیها) رفت و آمد می‌کرد و نیز با گروهی از سُمَنیّه (از نحله‌های هندی) معاشر بود. پس از رسیدن به بزرگسالی با جمعی از فلاسفهٔ ملحد مربوط گردید،... پس از آن با هِشام بن حَکَم رافضی رفت و آمد کرد و در ابطال نبوّات سخنان براهمه را پسندید...». عبدالقادر بغدادی از دشمنان نظّام است و این سخنان را برای قدح و ذمّ او گفته است، اما همین سخنان روابط وسیع نظّام را با فرقه‌ها و ارباب ادیان و متفکران عصر خود می‌رساند و مخصوصاً این نکته که او با فلاسفه محشور بوده است و از ایشان مطالب زیادی گرفته است، مهم است. شهرستانی (۵۶/۱) می‌نویسد که او بسیاری از کُتب فلاسفه را خوانده و سخنان ایشان را با اقوال معتزله درآمیخته است.

نظّام در جوانی در اوج شهرت دچار فقر و تنگدستی بوده است. جاحظ داستانی از قول خود او دربارهٔ فقرش نقل می‌کند که چگونه ناگزیر شده بود از گرسنگی در بصره نماند و زیر پیراهنی خود را بفروشد و به اهواز برود. در همین سفر بود که ابراهیم بن عبدالعزیز از مخالفان عقاید و آرای نظّام او را در اهواز می‌بیند و می‌شناسد و مبلغ ۳۰ دینار برای او می‌فرستد (*الحیوان*، ۴۵۱/۳-۴۵۳). این داستان می‌رساند که او در عین شهرت دچار تنگدستی بوده است و نیز به جهت علوّ طبع نخواسته است گرسنگی خود را در بصره به دوستان خود اظهار کند. امّا ظاهراً بعدها به آسایش و رفاه رسیده بود. حصری می‌گوید که نظّام از سلطان مال زیاد دریافت می‌کرد، ولی به اندازهٔ نیازش نگاه می‌داشت و بقیه را در راه خیر صرف می‌کرد. دربارهٔ پول می‌گفت که سبب جمع شدن مال نزد لئیمان آن است که خود پول لئیم است و جنس سوی جنس می‌گراید: «الشکل یصیر الی شکله» (۵۲۳/۲).

جاحظ می‌گوید او بلندهمت بود و سرپیش کسی فرود نمی‌آورد (کان شدیدَ الشکیمة أبّاء للهَضیمة) و راستگو و کم‌لغزش بود (مأمون اللسان وقلیل الزَّلَل والزَّیغ) و می‌افزاید مقصود او از قلیل الزَّیْغ آن است که اصلاً لغزش نداشت، مانند اینکه می‌گویند فلانی قلیل الحیاء

است ومقصود آن است که اصلاً حیا ندارد (همان، ۲۸۱/۱، ۲۲۹/۲).

جاحظ عیب نظّام را سوءظن او می‌داند و می‌گوید زود قیاس می‌کرد و اگر به جای قیاس در اصل به تحقیق می‌پرداخت، بهتر بود و اگر سخنش را در صورت شهادت قطعی بیان می‌داشت، شنونده شکی نمی‌کرد که او آن سخن را یا از راه گوش آزموده و یا از راه مشاهده به دست آورده است. نیز می‌گوید که نظّام اهل رازداری نبود و اگر کسی رازی پیش او داشت و در نهان داشتن آن به وی اصرار می‌کرد، او مخصوصاً آن رافاش می‌ساخت، اما اگر چنین تأکیدی نمی‌کرد، ممکن بود که آن را فراموش کند و صاحب راز از فاش شدن رازش درامان بماند (همان، ۱۸۷/۵). از گفته‌های جاحظ برمی‌آید که نظّام هنگامی که در بصره می‌زیسته، مدتی با خراسانیان همسایه بوده است (*البخلاء*، ۲۸). بصره در آن روزگار از مراکز مهم بازرگانی و محل تجمع بازرگانان از هرگوشه و کنار عالم اسلام بوده است. احتمال می‌رود که نظّام هم شاید به جهت بلخی بودن در محلهٔ خراسانیان و «مراوزه» مقیم بوده است. و نیز در همین شهر با بعضی از علمای کلام و از جمله خود جاحظ رفت و آمد داشته است.

نظّام علاوه بر جلیس بودن با محمدبن سلیمان هاشمی والی بصره، با یکی دیگر از افراد خاندان بنی‌عباس یعنی ایّوب بن جعفر بن سلیمان هاشمی نیز معاشر بوده است و در محضر او با ابوشَمِر یکی از بزرگان مُرجِئه مباحثه کرده است. ابوشَمِر معمولاً در مباحثه متین و خونسرد بوده است. اما در آن مجلس در بحث با نظّام دست پاچه شده و از حال وقار بیرون آمده دستهای خود را تکان داده و از جای خود بلند شده است. در این بحث نظّام بر ابوشمر غالب آمده است و ایّوب بن جعفر از آن پس دست از اِرجاء کشیده و عقیدهٔ نظّام را پذیرفته است (جاحظ، *البیان*، ۸۹-۹۰).

نظّام در مناظره به‌قدرت استدلال و احتجاج معروف بوده است. ابوحیّان توحیدی از ابوالهذیل علاف نقل کرده است که به‌او گفتند: «تو با نظّام مناظره می‌کنی و گاهی او بر تو غالب می‌شود و گاهی تو بر او پیروز می‌شوی و بهترین حال، وقتی است که پس از مناظرهٔ شما شک کنیم در اینکه کدام یک از شما بر دیگری غالب شده است؛ اما تو با زَنجویهٔ حمّال بحث می‌کنی و او در کوته زمانی بر تو غالب می‌آید. ابوالهذیل در پاسخ ایشان گفت: یاران من، نظّام و من هر دو بر یک راه هستیم و اگر یکی از ما از این راه منحرف شود آن دیگری انحراف او را تذکر می‌دهد... اما زَنجویهٔ حمّال چنین نیست، زیرا او در بحث با من از مطلبی آغاز می‌کند و آنگاه از شاخی به‌شاخی می‌پرد و من در می‌مانم و مردم که چنین می‌بینند، می‌گویند من مغلوب شده‌ام» (۹۰/۲).

چنانکه گفته شد نظّام در آغاز شاگرد ابوالهذیل بوده، اما بعدها در مسائل زیادی با او اختلاف پیدا کرده است. بغدادی گوید: ابوالهذیل در کتاب خود به‌نام *الرّد علی النظّام* و در کتاب دیگری در ردّ نظریهٔ أعراض نظّام و در ردنظر او دربارهٔ انسان و جزء لایتجزّا، او را تکفیر کرده است (ص ۸۰).

ابن نُباته قصّه‌ای از قول جاحظ در باب مباحثه‌ای که میان نظّام و ابوالهذیل در گرفته بود، نقل می‌کند و می‌گوید در این بحث ابوالهذیل بر روی نظّام تُف انداخت و نظّام به‌او دشنام داد (ص ۲۲۷)، اما بعید است میان دو دانشمند که یکی هم استاد و هم دایی دیگری بوده است کار مباحثه به‌اینجا بکشد، به‌خصوص که متن این مباحثه که ابن نُباته نقل کرده است، مغشوش و مبهم است، و مسأله تا وقتی که متن مسلم و درست به‌دست آید، مشکوک خواهد ماند. از مناظرات معروف دیگر او باابوالهذیل بحث دربارهٔ جزء لایتجزّاست که به‌آن اشاره خواهد شد.

از جمله کسانی که گفته شده است در نظّام اثر گذاشته، هِشام بن الحَکَم است که از بزرگان شیعه و از اصحاب امام صادق (ع) بوده و در ۱۷۹ یا ۱۹۹ ق / ۷۹۵ یا ۸۱۵ م وفات یافته است. بغدادی می‌گوید که نظّام انکار جزء لایتجزا و نیز جسم بودن الوان و طعوم و روایح را از هشام اخذ کرده است (ص ۷۹). مقدسی از مناظره‌ای یاد کرده که میان هشام ابن الحکم و نظّام در گرفته بوده است. دربارهٔ اینکه آیا روح پس از مرگ می‌تواند با قوای روحانی ادراک کند یا نه، نظّام معتقد بوده است که روح بدون قوای حاسّه نمی‌تواند چیزی را درک و احساس کند (۱۲۳/۲).

نظّام پس از آنکه در مناظره و جدل در مسائل کلامی شهرت یافت، به‌بغداد رفت و به‌مجالس بزرگان آن شهر راه یافت. گفته‌اند که روزی جعفر بن یحیی برمکی سخن از ارسطو به‌میان آورد و نظّام گفت که کتاب ارسطو را نقض کرده است. جعفر گفت چگونه می‌توانی آن را نقض کنی در صورتی که آن را خوب نخوانده‌ای؟ یا نمی‌توانی آن را خوب بخوانی؟ نظّام گفت می‌خواهی کتاب را از آغاز تا انجام آن برایت بخوانم یا از پایان آن تا آغازش؟ (قاضی عبدالجبار، *فضل الاعتزال*، ۲۶۴؛ ابن مرتضی، ۵۰). شهرت نظّام در بغداد چنان پیچیده بود که مأمون به‌او مَثَل زد (ابوالفرج، ۸۰/۲۱). پس قول کسانی که گفته‌اند اشتهار او در زمان معتصم بود (نَبَغ فی زمان المعتصم) و در ۲۲۱ ق / ۸۳۶ م شروع به‌اشاعهٔ عقاید خود کرد، درست نیست (برای تفصیل نک: ابوریدة، ۵).

تاریخ دقیق درگذشت نظّام معلوم نیست. وفات او را میان ۲۲۱ تا ۲۳۱ ق گفته‌اند(همانجا). وفات او در بغداد بوده است و ابن ندیم می‌گوید او در بغداد در منزل حَمویه صاحب *الطّواویس* فوت کرد (ص ۲۰۶). مخالفان او که محدثان و متعصبان اهل سنت باشند از جمله ذَهبی (۵۴۲/۱۰) می‌گویند او در حال مستی از غرفه‌ای افتاد و جان داد. گفتار محدثان و مخالفان نظّام در این باره درست نیست و نشانهٔ عنادی است که با معتزله عموماً و با نظّام مخصوصاً داشته‌اند. در برابر ایشان روایات معتزله از جمله قاضی عبد الجبّار (*فضل الاعتزال*، ۲۶۴) را داریم که می‌گویند که او به‌هنگام نزع این دعا را می‌خواند: خدایا اگر می‌دانی که در یاری به‌توحید تو کوتاهی نکرده‌ام و راهی را نگزیده‌ام مگر آنکه استواری توحید تو در آن باشد، پس گناهان مرا ببخش و سختیهای مرگ را بر من آسان گردان.

آثار: ابن ندیم (ص ۲۰۶) فهرست کتابهای او را چنین ذکر کرده است: ۱. کتاب *اثبات الرسل*؛ ۲. کتاب *التوحید*؛ ۳. کتاب *علی اصحاب الهیولی*؛ ۴. کتاب *الرّدّ علی الدّهریّة*؛ ۵. کتاب *الرّدّ علی اصحاب الاثنین*؛ ۶. کتاب *الرّدّ علی اصناف الملحدین*؛ ۷. کتاب *التّعدیل والتجویر* (در اصل به‌اشتباه: *التجویز*)؛ ۸. کتاب *المعرفة*؛ ۹. کتاب *تقدیر*؟؛ ۱۰. کتاب *القَدَر*؛ ۱۱. کتاب *فی المحال*؛ ۱۲. کتاب *المخلوق* (علی المجبرة)؛ ۱۳. کتاب *فی العدل*؛ ۱۴. کتاب *التُّرک*؛ ۱۵. کتاب *المستطیع*؛ ۱۶. کتاب *التولد*؛ ۱۷. کتاب *الوعید*؛ ۱۸. کتاب *الجوابات*؛ ۱۹. کتاب *النُّکَت* (در اصل: النکث)؛ ۲۰. کتاب *الجزء*؛ ۲۱. کتاب *المعانی* (علی معمر)؛ ۲۲. کتاب *الطّفرة*؛ ۲۳. کتاب *المکامنة*؛ ۲۴. کتاب *المداخلة*؛ ۲۵. کتاب *فی العالم الکبیر*؛ ۲۶. کتاب *فی العالم الصغیر*؛ ۲۷. کتاب *الحَدَث*؛ ۲۸. کتاب *الانسان*؛ ۲۹. کتاب *المنطق*؛ ۳۰. کتاب *الحرکات*؛ ۳۱. کتاب *الجواهر والاعراض*؛ ۳۲. کتاب *العروس*؛ ۳۳. کتاب *الارزاق*؛ ۳۴. کتاب *حرکات اهل الجنة*؛ ۳۵. کتاب *خلق الشیء*؛ ۳۶. کتاب *الصفات*؛ ۳۷. کتاب *فی القران ماهو*؛ ۳۸. کتاب *الافاعیل*؛ ۳۹. کتاب *الرد علی المرجئة*. هیچ یک از این کتابها یا رساله‌ها بر جای نمانده است و فقط قطعاتی از بعضی از آنها در کتب دیگران به‌جای مانده است و یا از مضمون بعضی از آنها نقل کرده‌اند.

شم ۱: *اثبات الرسل* چنانکه از نامش پیداست، در اثبات رسالت انبیاء است، اما دشمنان او از جمله بغدادی (ص ۷۹)، می‌گویند او قول براهمه را در ابطال نبوّات می‌پسندید، اما جرأت نکرد این معنی را اظهار کند. کتاب *اثبات الرّسل* نظّام اگر چه بر جای نمانده است، اما بهترین دلیل بر رد قول بغدادی است، وانگهی قول بغدادی خود دروغ بودن خود را می‌رساند، زیرا اگر نظّام جرأت نکرده است این سخن را اظهار کند، پس چه کسی آن را دریافته است؟ مدعیان دین و تقوی این گونه به‌مخالفان خود تهمت می‌زدند و از تناقض گویی باکی نداشتند. ذهبی هم که از بزرگان محدثین است، همین قول بغدادی را (بدون ذکر نام او) آورده و گفته است که نظّام بر دین براهمه که منکر نبوت و بعثت رسل هستند، بود و این معنی را پوشیده می‌داشت (۵۴۲/۱۰).

شم ۳: کتاب *علی اصحاب الهیولی* که ردّ بر اصحاب هیولی بوده است، نشان می‌دهد که او به‌رغم انکار جزءِ لایتجزّا و به‌رغم اعتقاد به‌تقسیم‌پذیری جسم تا بی‌نهایت به‌هیولی اعتقادی نداشته است و این نتیجهٔ اعتقاد او به‌کمون و بروز بوده است. جاحظ می‌گوید که نظّام از قول به‌هیولی تعجب می‌کرد (*الحیوان*، ۵۰/۵).

شم ۵: کتاب *الرد علی اصحاب الاثنین* در رد بر اصحاب اثنین یا ثنویه یا دوگانه‌پرستان است که در اسلام مقصود از ایشان بیش‌تر مانَویّه بوده‌اند.

شم ۶: کتاب *الرد علی اصناف الملحدین* در رد بر ملحدان است که به‌طورکلی مخالفان دین اسلام باشند، اما با اینهمه بغدادی (همانجا) او را متهم ساخته است که «دَوَّنَ مذاهب الثّنویة... وشُبَهَ المُلحِدَةِ فی دین الاسلام» (ص ۷۹) و این خود دلیل دیگری بر غرض‌ورزی و کینه‌توزی او با نظّام است.

شم ۱۴: کتاب *التّرک* در باب ترک فعل است که از مباحث علم کلام است. قاضی عبدالجبار بعضی از عقاید نظام را در فصل «بیان حقیقة الترک» آورده است که احتمال می‌رود از همین کتاب باشد (*المغنی*، ۱۹۷/۱۴ به‌بعد).

شم ۱۹: کتاب *النکت*، ابن ابی الحدید در *شرح نهج‌البلاغه* از این کتاب یاد کرده و گفته است که آن در باب حجت نبودن اجماع و مطاعن صحابه است (۱۲۹/۶). ظاهراً آنچه ابن ابی الحدید در این مورد از نظّام نقل کرده است، نیز مربوط به‌همین کتاب *النکت* است.

شم ۲۰: کتاب *الجزء* دربارهٔ نفی جزء لایتجزا و اقوال دیگران دربارهٔ جزء است. اشعری با عبارت: «حَکَی النّظّام فی کتاب الجزء» از آن نقل کرده است (ص ۳۱۶).

شم ۲۱: کتاب*المعانی* ردّی است بر نظریهٔ مُعَمَّربن عُباد سُلَمی (د ۲۲۰ ق / ۸۳۵م) از بزرگان معتزله که نظریهٔ «مَعانی» او معروف است.

شم ۲۲: کتاب *الطفرة* در دفاع از نظریهٔ معروف او دربارهٔ طفره بوده است که متأسفانه در دست نیست.

شم ۲۳ و شم ۲۴: کتاب *المکامنة* و کتاب *المداخلة* دربارهٔ دو نظریهٔ دیگر او در مورد کُمون و تداخل است.

عقاید و آراء نظّام: آراء و عقاید او در موضوعات طبیعی و الهی است، گرچه عقاید متکلّمان در مسائل طبیعی و فیزیکی برای تأیید مقاصد دینی و الهی و برای توجیه یکی از مباحث کلامی در توحید و نظایر آن بوده است.

جزءلایتجزّا: نظّام برخلاف متکلمان معاصر خود و از جمله استادش ابوالهذیل، منکر جزءلایتجزا بود و در این باب با یکی از معاصران معروف خود به نام هِشام‌بن الحکم هم عقیده بود و چنانکه گفته شد یکی از کتابهای او دربارهٔ «جزء» است. به گفتهٔ اشعری نظّام معتقد بود که هیچ جزئی نیست مگر آنکه خود دارای جزء است و هیچ نصفی نیست مگر آنکه دارای نصف است و تجزیهٔ جزء تا ابد جایز است و پایان ندارد (ص ۳۱۸). نیز اشعری گوید که متکلمان اختلاف دارند در اینکه آیا خداوند می‌تواند ترکیب اجسام را چنان برهم زند که بجز جزء لایتجزا برجای نماند؟ نظّام و کسانی که جزء لایتجزا را منکر هستند این معنی را قبول ندارند (ص ۵۶۸)، یعنی تعلق قدرت خدا را بر امری که محال می‌دانند جایز نمی‌دانند.

خیاط در ردّبر ابن‌الرّاوندی گفته است: ابراهیم (نظّام) ترکیب اجسام را از اجزاء لایتجزا منکر است و گمان کرده است که هیچ جزئی نیست که وهم نتواند آن را به دو نیم کند (ص ۳۲). شهرستانی هم می‌گوید که نظّام با فلاسفه (مقصود ارسطو و پیروان اوست) در نفی جزء لایتجزا موافق است (۵۷/۱ ـ ۵۸). ابن حزم با قول نظّام در نفی‌جزء لایتجزا موافق است و بر آن دلایلی می‌آورد. او می‌گوید که به اعتقاد نظّام جزء تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است و هر جزئی که جسم از آن

ترکیب یافته باشد هر چند خرد باشد جسم است (*الفصل*، ۶۳/۵). این گفتهٔ اخیر ابن‌حزم اشاره به این است که عدّه‌ای از متکلّمان معتقد به جزء لایتجزا می‌گفتند که این جزء لایتجزا به تنهایی جسم نیست و در حال تألیف و اجتماع با جزء یا اجزاء دیگر جسم می‌شود، مثلاً بعضی می‌گفتند که کمترین جسم از دو جزء ترکیب یافته است و ابوالهذیل می‌گفت کمترین جسم یعنی کوچک‌ترین جسم آن است که از ۶ جزء ترکیب یافته باشد (برای اقوال دیگر در این باب نک: اشعری، ۳۰۲، ۳۰۳).

بنابراین قول کسانی که می‌گویند نظّام اجسام را از اجزاء لایتجزّای بی‌پایان مرکّب می‌داند مانند نصیرالدین طوسی و فخررازی و صدرالدین شیرازی درست نمی‌نماید (برای تفصیل دربارهٔ این گفته‌ها نک: ابوریدة، ۱۲۳ به بعد). ابن‌سینا در *اشارات* در فصل «تجوهر اجسام» (صص ۶۷ ـ ۶۸) می‌گوید: «و من النّاس من یکاد یقول بهذا التألیف و لکن من اجزاء غیرمتناهیة...». ابن‌سینا اولاً نامی از نظّام نمی‌برد و ثانیاً با گفتن «یکاد» در قطعیت آن تردید می‌کند. این برای آن است که ابن‌سینا از گفتار نظّام یا نسبتی که به او داده‌اند، چنین استنباط کرده است که نظّام در قول به تجزیه فرق تجزیهٔ بالفعل و تجزیهٔ بالقوه را صریحاً نگفته است و یا واقعاً این نکته را در نیافته است. این معنی روح علمی و احتیاط عالمانهٔ او را می‌رساند و نیز می‌رساند که متأخران در نسبت دادن اقوال چندان به امانت علمی پای‌بند نبوده‌اند، اما آنچه از اشعری و خیّاط نقل شد، دلالت دارد بر اینکه نظّام تقسیمات نامتناهی را بالقوّه و در «وهم» می‌داند نه بالفعل و در عمل.

خیاط (ص ۴۷) صریحاً می‌گوید که نظّام اجسام را متناهی می‌داند و نقل ابن‌الراوندی که او اجسام را نامتناهی می‌داند، درست نیست و بعد می‌گوید: «الاجسام کلّها عندابراهیم متناهیة ذات غایة و نهایة فی‌المساحة والذّرع» و می‌افزاید که ابراهیم (نظّام) جزئی را که قسمت وهمی نپذیرد و برای آن نصفی متصور نشود، محال می‌داند. این گفتار خیاط بسیار مهم است. در حالی که مورخان عقاید و آراء نظّام را معتقد به اجزاء لایتجزای نامتناهی در جسم می‌دانند (و این مستلزم تناقض آشکاری در عقیدهٔ نظّام است). خیّاط می‌گوید که او جسم را پایان‌پذیر (در مساحت) می‌داند. به عبارت دیگر چون نظّام معتقد به جزء لایتجزا نیست ناچار به وحدت اتّصالی جسم (مانند ارسطو) معتقد است و چنانکه اشعری گفته، نظّام معتقد است: «الجسم هوالطّویل العریض العمیق» و «لیس لاجزائه حدّ یوقف علیه» یعنی تجزیهٔ جسم را حدی که بر آن متوقف شوند، نیست (نه اینکه اجزاء جسم بی‌حد است)، زیرا باز به گفتهٔ اشعری نظّام بر این است که «لانصف الا وله نصف و لاجزء الا وله جزء» که همان تجزیه‌پذیری بالقوّه تا بی‌پایان است.

مسألهٔ مهمّ این است که از گفتهٔ اشعری (ص ۳۰۴) چنین بر می‌آید که نظّام جسم ریاضی و جسم طبیعی را در مادّه یکی می‌داند (اگر چه به قول ارسطو و ابن‌سینا این دو، یعنی جسم ریاضی یا تعلیمی و جسم طبیعی، در ذهن از هم جدا هستند). در کتاب *الحیوان* جاحظ (۵۵/۵) قطعهٔ غامضی در این باب هست که چون به دنبال اقوال نظّام است مسلّماً از او است و چون با عبارات غیر فنی ادا شده است، فهم آن مشکل است. نظّام می‌گوید: زشت‌تر از آن نباشد که بگویند کوهی عظیم به خردلی تبدیل شود بی‌آنکه در اجزای آن تداخلی صورت گیرد. مقصود از خردل همان «جزء لایتجزا» ست و چون قائلان به جزء آن را دارای مساحت و بُعد نمی‌دانستند (زیرا اگر دارای بُعد و مساحت باشد قابل تقسیم و تجزیه است) نظّام می‌گوید این بسیار زشت است که بگویند کوهی بزرگ با مساحت و حجم بزرگ از خردلی (یا جزء لایتجزایی) ترکیب یابد که دارای بُعد و مساحت نباشد و وقتی که این اجزاء بی‌بُعد و مساحت جمع شوند، بی‌آنکه امری در آن تداخل یا دخالت کند، ناگهان دارای مساحت و بُعد گردد. سپس می‌گوید: اگر قایل به تجزیه و به قول او تنصیف ابدی جسم یا کوه یا جزء (خردله) باشند این سخن درست است (زیرا معنی آن این است که جسم دارای مساحت است و مساحت که کمیّت است تا ابد قابل انقسام است)، اما اگر بگویند ۶ جزء لایتجزا که دارای بُعد نیستند، جمع می‌شوند و جسمی دارای بُعد تشکیل می‌دهند، درست نیست، زیرا ما اگر در وهم خود آخرین یعنی کمترین مساحت را در جسم کنار بگذاریم، یا این کمترین مساحت یک جزء لایتجزاست، پس جزئی پیدا می‌شود که دارای مساحت است (و در نتیجه قابل تقسیم است) و یا اگر آن کمترین مساحت از ۶ جزء یا ۴ جزء (بی‌مساحت و بی‌بُعد) تشکیل شده است که باز فاسد است (یعنی چگونه از چیزهایی که مساحت ندارند، چیزی که دارای مساحت است، به دست می‌آید).

از این عبارات مبهم که از جاحظ نقل کردیم، صریحاً معلوم می‌شود که نظّام معتقد به ترکیب جسم ازاجزای لایتجزای بی‌پایان نبوده است و نقل ناقلان بعدی چندان مقرون به صحت نیست و غالباً با غرض‌ورزی و خصومت و عناد آمیخته است. در این میان ابوالحسن اشعری، با همهٔ مخالفت او با معتزله، مستثنی است، و ما می‌توانیم برای دست یافتن به اقوال معتزله و مخصوصاً نظّام که کتابهای او را تعصبات و معاندات حتی از جانب خود معتزله از میان برده است، به کتاب مقالات او اعتماد کنیم.

مناظره‌ای که در مسألهٔ جزء و «طفره» میان نظّام و استادش ابوالهذیل نقل کرده‌اند، نیز از این قبیل است و تحلیل دقیق این مناظره می‌رساند که یا آن را بعدها جعل کرده‌اند و یا در آن به نفع عقاید معتقدان به جزء لایتجزا دست برده‌اند. قاضی عبدالجبّار در شرح حال ابوالهذیل می‌نویسد: او بود که (به نظّام) گفت: اگر مورچه بر روی کفش راه برود، آیا (به گفتهٔ تو) چنین نیست که اگر جزئی را بپیماید، در پیش او جزئی خواهد بود که دارای نصف است؟ (*فضل الاعتزال*، ۲۶۳، عبارت متن غلط و عبارت پاورقی درست است) نظّام گفت بلی، ابوالهذیل گفت در این صورت آن مورچه هرگز کفش را به آخر نخواهد رساند. اما در *طبقات المعتزلة* (ابن مرتضی، ۵۰) که بسیار

متأخر است، آمده است که ابوالهذیل در مسألهٔ جزء با نظّام مناظره کرد و او را به مسألهٔ مورچه و کفش ملزم ساخت. نظّام متحیّر شد و چون شب شد ابوالهذیل دید که نظّام پای در آب ایستاده و فکر می‌کند، پس گفت ای نظّام، این است حال کسی که با بزهای نر سرشاخ شود. نظّام گفت: جواب قاطع‌تر آورده‌ام: مورچه قسمتی از کفش را طفره می‌رود و قسمتی را می‌پیماید، و ابوالهذیل گفت: آن قسمت را که می‌پیماید چگونه می‌پیماید؟ (یعنی همان اشکال در آن قسمت باقی است). ابن مرتضی (همانجا) می‌گوید: ابوالهذیل نخستین کسی است که این مسأله را استنباط کرد، ولی این درست نیست، این مسأله همان شبهه یا پارادوکس اول از شبهات زنون ایلیایی است برای نفی حرکت، منتهـا شاید مثال مورچه و کفش از ابوالهذیل است. در اینجا نقل صحیح‌تر همان نقل قاضی عبدالجبّار است که می‌گوید ابوالهذیل پرسید آیا مورچه درپیش پای خود جزئی نخواهد یافت که آن را نصفی است؟ و این همان بیان دیگر شبههٔ اول از شبهه‌های زنون است که می‌گوید هیچ متحرکی مسافتی را نمی‌پیماید، مگر آنکه نصف آن را بپیماید و برای پیمودن آن نصف باید نصف آن را بپیماید تا آخر و نتیجه آنکه هرگز نخواهد توانست مسافت را بپیماید و درنتیجه حرکت محال است و وجود ندارد. در این صورت مسأله به عقیدهٔ نظّام در نفی جزء و اعتقاد به وحدت اتصالی و کمیّت در جسم مربوط می‌شود. ابوالهذیل از قول نظّام به تقسیم‌پذیری کمیّت و وحدت اتصالی جسم، تقسیم بالفعل را فهمیده است (همچنانکه زنون نیز در پارادوکس خود فرض تقسیمات بی‌پایان بالفعل را کرده است) درصورتی که چنانکه گفتیم و نقل شد نظّام این تقسیم را در وهم (و در قلب) می‌دانسته است، نه در فعل و عمل و شبههٔ ابوالهذیل بر او وارد نبوده است. قاضی خود شبهه را نقل می‌کند، اما جواب نظّام را نقل نمی‌کند. به همین جهت به نظر می‌رسد پاسخی که از قول نظّام در منابع متأخر دایر به قول به طفره نقل شده است، مجعول است و از نظّام نیست، هرچند که نظّام قایل به طفره بوده است، زیرا چنانکه از قول بغدادی و شهرستانی نقل شد، نظّام به اقوال فلاسفه آگاهی داشته است و به همین جهت مانند ارسطو جزء لایتجزا را منکر شده است. پس همچنانکه ابوالهذیل از شبهه یا پارادوکس زنون آگاه بوده است، نظّام هم از آن شبهه و هم از جواب ارسطو آگاه بوده است و از اعتراض ابوالهذیل متحیّر و به اصطلاح دست پاچه نشده است.

ابن سینا در طبیعیات شفا (صص ۱۸۵ ـ ۱۸۶) استدلال کسانی را که جسم را از اجزای لایتجزای متناهی مؤلّف می‌دانند (اصحاب ذیمقراطیس)، چنین بیان می‌کند که اگر جسم از اجزای متناهی مرکب نباشد، ناچار از اجزای نامتناهی مرکب خواهد بود و در این صورت دارای اقسام و نصفهای نامتناهی خواهد بود و اشکال نرسیدن اخیلوس دونده به لاک‌پشت کندرو (اشکال زنون) و نرسیدن مورچه از ته کفش به نوک آن، پیش خواهد آمد. ابن سینا می‌افزاید که مثال نخستین از قدما و مثال دوم از متأخران است، اما نامی از این متأخران نمی‌برد و از قول کسانی که به انقسام فرضی قایل هستند، نقل می‌کند و می‌گوید که این اشخاص معتقدند، انقسام جسم به حسب احتمال انقسام است و اگر انقسام نامتناهی باشد، جسم دارای اجزای نامتناهی خواهد بود (ص ۸۷)، اما مسلم است که ابن‌سینا این قول تقسیم به اجزای نامتناهی را از گفتهٔ خود نظّام به طور مستقیم نقل نکرده، بلکه آن را از الزامات و احتجاجات متأخران نقل کرده است، زیرا می‌گوید: «ولمّا ضُیِّق اصحاب الجزء علی هؤلاء وَالْجأهُم الی مسألة الفعل والذّرّةِ والسُّلحفاة والاخلوس...». سخن از شخص ابوالهذیل و نظّام نیست، بلکه سخن از «اصحاب جزء» و «مخالفان جزء» است که برمی‌گردد به احتجاجات و مباحثات طرفداران این دو عقیده که یکی از این مباحثات در محضر صاحب بن عباد بوده است. ابن سینا هم پنداشته است که نافیان جزء که قائل به انقسام نامتناهی هستند، این انقسام را بالفعل می‌دانند و درنتیجه به تناقض قایل شدن به جزء و نفی آن دچار شده‌اند، ولی با اقوالی که از اشعری و خیاط نقل شد معلوم می‌شود که نظّام معتقد به انقسام بالفعل نبوده است. دلیل دیگر بر اینکه ابن سینا به طور مستقیم از نظّام نقل نکرده، این است که نظّام چنانکه گفته خواهد شد، در توجیه طفره مثال، «دُوّامه» یا فرفره اطفال و «حَزّه» یا دوک پشم ریسی را زده است (به نقل اشعری، ۳۲۱)، اما ابن سینا مثال سنگ آسیا و دولاب را آورده است که ظاهراً از اصحاب نظّام است.

طفره: نظام را قایل به طفره دانسته‌اند. در تعریف طفره گفته‌اند: جسم از مکانی که در آن است به مکان سومی منتقل شود بی‌آنکه فاصلهٔ این دو مکان را طی کند. اشعری (همانجا) می‌گوید: نظّام برای طفره دلایلی آورده است. یکی آنکه قسمت بالای دوّامه (فرفرهٔ اطفال) درحین حرکت سریع‌تر از پایین آن حرکت می‌کند و نیز «حَزّ» (دوک پشم ریسی) بیش‌تر از پایین و قطب خود می‌چرخد و این به آن جهت است که بالای آن با چیزهایی محاذی است که پایین آن محاذی نیست (در اصل «لم یکن یحاذی ما قبلها» آمده که درست نیست و درست آن «لم یکن یحاذی اسفلها» است).

ابن سینا (شفا، طبیعیات، ۱۸۷) قول به طفره را درنتیجهٔ ناگزیر شدن قایلان به اجزاء لایتجزّای نامتناهی در جسم می‌داند و می‌گوید: اصحاب جزء (یعنی قایلان به اجزای لایتجزّای متناهی در جسم) بر اینها تنگ گرفتند و آنها را در مسألهٔ مورچه و لنگه کفش و آخیلوس و لاک‌پشت با وضع دشواری روبه‌رو ساختند (والجأهم) و خلاصه آنکه آنان را مجبور کردند تا حرکت را بر بخشها و نیمه‌های بی‌پایان جاری سازند و درنتیجه متحرک در حرکت به پایان نرسد. پس این اشخاص ناگزیر شدند که مانند ابیقورس (اپیکورس، اپیکور) قایل به طفره شوند، یعنی‌جسم‌حدی را ترک‌کند تا به‌حدمقصود برسد، امااز‌وسط نگذرد. نخستین کسی که از قایلان به طفره از اپیکور پیروی کرد، مثالی از دَوَران دایرهٔ محیط سنگ آسیا (طَرَفَ الرحَی) و دایرهٔ نزدیک قطب آن آورد و گفت: اگر جزئی که در محیط سنگ آسیاست و جزئی که نزدیک به قطب سنگ آسیاست، با هم حرکت کنند و سرعتشان یکی

باشد، چون جزئی که در دایرهٔ محیط است راه بیش‌تری از جزئی که در دایرهٔ نزدیک قطب است، می‌پیماید، پس ناچار باید «طفره» داشته باشد و چون هر دو جزء با هم و به یک سرعت در حرکت هستند طفره‌های جزئی که در دایرهٔ بزرگ است، بیش‌تر است و طفره‌های جزئی که در دایرهٔ کوچک‌تر است، کمتر است. چنانکه ملاحظه می‌شود، ابن سینا نامی از نظّام نمی‌برد، اما بی‌گمان او را درنظر دارد، ولی چون شاید به طور مستقیم به آثار او دسترسی نداشته است، بدون ذکر نام، از او و از مخالفانش نام می‌برد، اما معلوم نیست که منبع سخن او دربارهٔ اپیکور و قول او به طفره چیست؟ اپیکور از آتومیستها و قایلان به جزء بوده است، اما وی پس از ارسطو می‌زیسته و بنابراین، این نقل نمی‌تواند از ارسطو باشد. در تاریخ فلسفهٔ یونان دیده نشده است که به صراحت اپیکور را از قایلان به طفره بدانند، اما شاید چون او عالم را از اجزاء و از خلاء مرکب می‌دانسته است و خلاء را بی‌نهایت می‌دانسته است، در حرکت اتمها به طفره قایل شده است.

مطلب دیگری که در قول ابن سینا مهم است، این است که می‌گوید قایلان به طفره که به اپیکور تشبّه کرده‌اند (یعنی نظّام و امثال او)، گفته‌اند که جزء واقع در دایرهٔ محیط سنگ آسیا راه بیش‌تری طی می‌کند، تا جزء واقع در دایرهٔ نزدیک به وسط یا قطب آن. نظّام که قایل به جزء لایتجزّا نیست چگونه چنین سخنی می‌گوید؟ اشعری که مستقیماً از نظّام نقل می‌کند، در مثال دُوّامه و دوک فقط از «اعلی» و «اسفل» آن نام می‌برد و سخنی از «جزء» نمی‌گوید و همین مسأله تردید را در اینکه ابن سینا مستقیماً از نظّام نقل نکرده است، بیش‌تر می‌کند. احتمال می‌رود که در نظر خود نظّام مسألهٔ طفره با مسألهٔ جزء ارتباطی نداشته است و این بعدها و درنتیجهٔ خلط شدن تقسیم بالفعل و بالقوه و درست درنیافتن مقصود نظّام چه از سوی طرفداران و چه از سوی مخالفان او، پیش آمده است. مسألهٔ طفره در نظر نظّام مسأله‌ای مستقل از جزء و مربوط به سرعت و بطؤ حرکت بوده است. یکی از مؤیدات، این است که اشعری که در نقل عقاید دقیق و درست است، مسألهٔ جزء را با مسألهٔ «طفره» مربوط نساخته است و آن را در موضع دیگر ذیل «و اختلف الناس فی الطفرة» آورده است. اشعری در بحث جزء و طفره ذکری از ارتباط این دو مسأله با یکدیگر نکرده است. خود نظّام هم دو رسالهٔ مختلف در این دو مسألهٔ مختلف دارد. یکی *کتاب الجزء* و دیگری *کتاب الطفره*. اگر این دو مسأله در نظر نظّام با یکدیگر مربوط بودند، هردو را در ذیل یک بحث می‌آورد، اما دلیل اینکه، نظّام مسألهٔ طفره را با مسألهٔ سرعت و کندی حرکت مربوط می‌دانسته است، این است که اشعری در مقالات (ص ۳۲۱) در بحث طفره مسألهٔ سرعت و کندی دو اسب در حال دویدن را پیش کشیده است و گفته است که ابوالهذیل و دیگران طفره را منکر شده‌اند و گفته‌اند اسب در راه رفتن و تند رفتن «وقفه» (سکون) های متعدد دارد، و به عبارت دیگر حرکت با سکون آمیخته است و هر حرکتی که سکون در خلال آن کمتر باشد، سریع است و هر حرکت که سکون در خلال آن بیش‌تر باشد، کند و بطیء است و ابن سینا هم در طبیعیات شفا این قول را نقل کرده است. در مقابل، نظّام که به سکون معتقد نبوده است، تفاوت حرکت تند و کند را در کثرت و قلت طفره‌ها می‌دانسته است، چنانکه ابن سینا در نقل قول از تساوی حرکت جزء واقع در محیط سنگ آسیا با حرکت جزء واقع در وسط یا نزدیک قطب آن از قول قایلان به طفره می‌گوید: «فبیّن انّ الذی فی الوسط متحرک ویقلّ طفراته مع انّ الذی عند الطّرف یتحرّک ویطفر اکثر...»: پس معلوم شد که آنچه در وسط است متحرک است، اما طفره‌های آن کمتر است و آنچه در دو کنار آن است حرکت می‌کند با طفره‌های بیش‌تر (شفا، طبیعیات، ۱۸۷). مثالهای دیگری که از نظّام دربارهٔ استناد به صحت طفره نقل کرده‌اند، محتاج بررسی و بحث بیش‌تری است.

حرکت: اشعری در مقالات (ص ۳۲۴) می‌گوید: به عقیدهٔ نظّام همهٔ اجسام متحرّک هستند و حرکت بر دو نوع است، حرکت اعتماد و حرکت نُقْلَه، بنابراین اجسام همگی در حقیقت متحرک هستند و فقط در زبان و گفتار ساکن هستند (ساکنة فی اللّغة)، و حرکات همان کَوْن هستند، نه چیز دیگر. بعد می‌افزاید: در کتابی که به او منسوب است خواندم که می‌گوید: معنی سکون را نمی‌دانم جز اینکه در کَوْن است (یکون)، یعنی یک شیء در مکانی دو وقت یا دو آن در حال کَوْن است و در آن دو وقت حرکت می‌کند، و می‌پنداشت که اجسام به هنگامی که خداوند آنها را آفرید حرکت «اعتماد» داشتند.

کَوْن عبارت از حصول شیء در حَیِّز (یا مکان) است و این در نظر نظّام به معنی حرکت است. چون حصول در حیّز حرکت است، پس هنگامی که خداوند اشیاء را آفرید به ناچار در «حیّز» بودند و این است که نظّام می‌گوید اجسام در وقت آفرینش متحرک بودند، اما این حرکت به قول او «حرکت اعتماد» است. «حرکت اعتماد» یعنی شیء در حَیِّز خود دو آن یا دو وقت متوالی باشد و اگر از حَیِّز اول به حَیِّز دوم منتقل شد، آن «حرکت نقله» است.

پس «حصول شیء» یا «نفس کَوْن آن» حرکت است. و اگر در یک جای بماند، نامش حرکت اعتماد است، چرا حرکت اعتماد؟ اعتماد را به معنی تکیه در فشار و مقاومت گرفته‌اند. به گفتهٔ نظّام جسم چه در حال حصول متوالی در یک‌جا و چه در حال انتقال مستمرّ در حرکت است و در حال حرکت مستمر چیزی در برابر آن نیست، تا او را از نقل به حَیِّز یا مکان دیگر باز دارد، اما در حال حصول متوالی هم در حال حرکت است، منتها چیزی مانع از حرکت انتقالی او می‌گردد و او در حال فشار و دفع و مقاومت و یا اعتماد است و این حالت خود به عقیدهٔ نظّام حرکت است. به‌همین جهت نظّام معتقد بود که افعال انسان اعم از ظاهری و باطنی «حرکات» هستند: صلات، روزه، اراده، کراهت، علم، جهل، صدق، کذب، کلام، سکوت و افعال دیگر انسان همگی حرکت است و سکون انسان به معنی این است که در یک مکان دو وقت بوده است یعنی دو وقت حرکت کرده است (صص ۴۰۳، ۴۰۴). پس به عقیدهٔ او اراده، کراهت، علم و جهل که اعمال نفسانی یا حالات

نفسانی هستند «فعل» هستند و فعل هم حرکت است. از این‌روی باز نظّام معتقد بود که حرکات از یک جنس است، زیرا حرکات را اعراض می‌دانست. به گفتهٔ شهرستانی (۵۷/۱)، نظّام معتقد بود که حرکت چیزی است که مبدأ تغییر و دگرگونی باشد و مانند فلاسفه در کمّ، کیف، وضع، این، متی و دیگر مقولات قایل به حرکت بود.

اگر حرکت مبدأ تغیّر و دگرگونی باشد، پس همهٔ حرکات از یک جنس هستند یعنی حرکت نُقْلَه یا حرکت مکانی و حرکت اعتماد یا میل و فشار جسم در مکان واحد و تبدّل حال انسان از خشم به خشنودی و از میل به کراهت و از کلام به سکوت و برعکس و نیز خودداری انسان از خوردن (روزه) همه حرکات است و از یک جنس است (تغیّر و دگرگونی)، و اگر یکی تغیّر و دیگر ثبات و قرار بود (یعنی از اضداد بود)، محال بود، زیرا ذات دو فعل مختلف (از دو جنس) را نمی‌تواند انجام دهد.

عَرَض: گفتیم که نظّام افعال انسان را حرکت می‌داند و حرکت را نیز عَرَض می‌شمارد (اشعری، ۳۴۶)، اما نظّام بجز حرکت به عَرَض دیگر قائل نیست: «کان لایثبت عَرَضاً الاّ الحرکة فقط»، (همو، ۳۴۷). در برابر، رنگ، بوی، مزه، گرما، سرما، صوت، درد، رنج و لذّت را «اجسام لطیف» می‌داند و عَرَض نمی‌داند و می‌گوید هر چه در حَیّز انسان نباشد (یعنی در اختیار او نباشد) فعل او نیست بلکه فعل خدا است (همو، ۴۰۴).

پس به عقیدهٔ او عَرَض در برابر جسم است و منحصر در حرکت است و چون درد، رنج، لذّت و الم فعل انسان نیست (زیرا در اختیار انسان نیست) پس حرکت نیست و در نتیجه عَرَض نیست. شنوایی، بینایی، بساوایی و چشایی نیز فعل انسان نیستند، پس عَرَض نیستند و بنابراین شنوایی، بینایی، رنگ، بوی، بساوایی، رنج و لذّت همگی اجسام لطیف است. مخالفان نظّام گویا معتقد بودند که شیرینی و تلخی عَرَض است، زیرا فقط به هنگام چشیدن در دهان حاصل می‌گردد. نظّام می‌گفت اگر چنین است، باید سفیدی برف و زردی طلا نیز فقط به هنگام دیدن آن دو در چشم حاصل شود، و چون چنین نیست و زردی طلا و سفیدی برف و سبزی گیاه همیشه، ولو در حالی که از چشم ما غایب هستند، وجود دارد پس عَرَض نیست و جوهر یعنی جسم است و به همین قیاس شیرینی و تلخی (جاحظ، *الحیوان*، ۹/۵).

گرما و نور نیز هر دو جسم است و آتش از آن دو ترکیب یافته است «النّار اسم للحرّ والضّیاء» (همان، ۶/۵). گرما جوهر صَعّاد (بالارونده) است و نور هم جوهر صَعّاد است، اما بالاتر از گرما قرار می‌گیرد و بالاتر از هر چیز است و چیزی بالاتر از آن نیست (همان، ۷/۵). مخالفان نظّام، که جاحظ آنان را «اصحاب اَعْراض» می‌نامد (*الحیوان*، ۱۵/۵) طعم و بوی و رنگ را عَرَض می‌دانستند و می‌گفتند که اینها «حالات» جسمند و جسم با بقای جوهر خود از حالتی به حالت دیگر متحول می‌گردد (استحاله)، اما نظّام همهٔ آنها را جسم می‌دانست نه حالت. چون رنگ و بوی و مانند آنها جسم هستند و حالت نیستند، پس دوام و بقا دارند، برخلاف حرکت که عَرَض است و بقا ندارد و چون سکون نیز در نظر او حرکت است، پس امری باقی و پایدار نیست؛ اما بیش‌تر متکلّمان می‌گفتند که هیچ عَرَضی در دو زمان متوالی باقی و پایدار نمی‌ماند «الاعراض کلهّا لاتبقی وقتین» (اشعری، ۳۵۸) و نظّام می‌گفت: «لاعَرَض الاّ الحرکات وانّه لایجوز ان تبقی» (همانجا). به همین جهت نظّام می‌گفت اعراض (یعنی حرکات) به چشم درنمی‌آیند «الاعراض محال أن تُری» و چون رنگ دیده می‌شود پس عَرَض نیست. از سوی دیگر نظّام می‌گفت هیچ جسمی بجز رنگ دیده نمی‌شود، همچون بوی و طعم و صوت و مانند آن (همو، ۳۶۲). نظّام در وجه تسمیهٔ عَرَض (که منحصر در حرکت است) گفته بود: «لانّها تعترض فی الاجسام و تقوم بها» و نیز عَرَض باید در مکان و در جسم باشد (همو، ۳۶۹). اینکه نظّام حرکت در کیف، کمّ، متی، أَین‌ووضع را به قول شهرستانی (ص ۵۷) جایز می‌دانست، برای این است که همهٔ اینها را جسم می‌دانست. گویا «اصحاب اعراض» یعنی کسانی که رنگ و بوی و طعم را عَرَض می‌دانستند و می‌گفتند اینها «حالات» جسم هستند، به اصحاب اجسام می‌گفتند که سنگ در حال حرکت عین سنگ در حال سکون است و اگر حرکت و سکون هر دو جسم باشند و حالت نباشند باید سنگ متحرک غیر از همان سنگ ساکن باشد (جاحظ، *الحیوان*، ۵۴/۵: «القول فی حراک الحجر کالقول فی سکونه»)، اما نظّام پاسخ آنان را از قبل داده و گفته بود که سکون همان حرکت است و حرکت هم یگانه عَرَضی است که می‌شناسد. اصحاب اجسام نیز اصحاب اعراض را ملزم می‌ساختند که از عقیده به اینکه عَرَض نقصی یا نقصی در جسم وارد نمی‌آورد، دست بکشند (در متن *الحیوان*، همانجا: من زعم أنّ شیئاً من الاعراض «لاینُقّص» که درست نیست و باید «لایُنْقِص» خواند). دلیل نظّام این بود که جسم با تغییر طعم و لمس و منظر و بوی تغییر پیدا می‌کند (همان صفحه، عبارت «من غیرلون الماء» چنانکه مصحح گفته است مُحرَّف است)، پس چون تغییر طعم، یا لمس، یا رنگ مسبب تغییر جسم می‌شود، ناچار باید گفت که آنها عَرَض نیستند و جسم هستند. نظّام تغییر رنگ سفید به سیاه را در جسم عیناً مانند تغییر در شکل آن (مانند تغییر از شکل تدویر به شکل تربیع) می‌داند و بنابراین تربیع و تثلیث و تدویر هم که بقول دیگران از اعراض کَمّی هستند، در نظر نظّام جسم هستند (با جسم تعلیمی و ریاضی مقایسه شود). سختی، سستی، سنگینی، سبکی، شیرینی، شوری، حرارت و برودت نیز از این قبیل است (همانجا). نظّام این سخن را در ردّ قول ارسطو که به قول او می‌گفت سبکی و سنگینی در نتیجهٔ تخلخل و وجود اجزاء هوا در میان اجسام است، گفته است و نیز در ردّ قول او دربارهٔ مزاج و امتزاج گفته است. ارسطو می‌گفت (همان، ۵۳، به نقل از نظّام) اجسام در حال مزج و تشکیل مزاج تازه به یکدیگر منقلب نمی‌شوند. مثلاً آجر که از امتزاج خاک و آب به وجود آمده است، به آن جهت نیست که آب تبدیل به خاک شده است (و به تعبیر ابن‌سینا در شفا به قول ایشان یعنی معتقدان به مزاج:

آب لباس صورت نوعی خود را در آورده و لباس خاک را پوشیده است). نظّام می‌گوید پس ارسطو نباید به عرض قایل شود و بگوید که در خاک عَرَض حادث شده است تا آجر پدید آمده است و یا در خاک و آب عَرَضی یا اعراضی پیدا شده است که درخت به وجود آمده است، زیرا اگر در ترکیب و امتزاج، انقلاب طبیعت و صورت پیش نیاید به معنی آن است که در شیء مرکّب اجزاء صورت خود را حفظ کرده‌اند و بنابراین عرضی از میان نرفته و عرضی به وجود نیامده است. نظّام از اینجا نتیجه می‌گیرد که ارسطو در تبدیل کمیّات هم باید به تغییر و انقلاب اعراض معتقد نشود و مثلاً نگوید که جسم مدوّر به جسم مثلّث تبدیل شد و نیز از همین جا به نفع نظریهٔ کمون خود استفاده می‌کند.

مداخله یا تداخل: در ذکر آثار نظّام گفته شد که یکی از کتب او به نام *المداخلة* است؛ مداخله یکی از عقاید پارادوکس (خلاف آرای عامّه) نظّام است که به نام تداخل هم معروف است. اشعری (ص ۳۲۷) در معنی «مداخله» گوید: «و معنی المداخلة ان یکون حَیّز احد الجسمین حَیّز الآخر و ان یکون احد الشیئین فی الآخر»، معنی مداخله آن است که حَیّز یا مکان یک جسم حَیّز یا مکان جسم دیگری گردد و یکی از دو شیء در دیگری باشد. آنگاه می‌گوید: همهٔ مردمان این امر را که دو جسم در آن واحد در مکان واحد باشند، انکار کرده‌اند و همهٔ کسانی که از اهل صلات هستند و در مسائل با هم اختلاف دارند، این امر را منکر شده‌اند، اما نظّام در اینجا نیز مانند قول به طفره قایل به مداخله یا تداخل شده است و این ناشی از آن است که بوی، طعم، مزه، رنگ، سبکی، سنگینی، درشتی، نرمی و مانند اینها را اجسام می‌داند نه اعراض و از اینجا قایل شده است که شیء با ضدّ و با خلاف خود در یک جا جمع می‌شود «قد یُداخل ضدّه و خلافه». در تعریف ضدّ گفته است، آنچه ضدّ خود را مانع شود و آن را فاسد سازد (هو المُمانع المفاسد لغیره)، مانند شیرینی و تلخی که یکی مانع و مفسد دیگری است و مانند حرارت و برودت که یکی مانع و مفسد دیگری است، اما خلاف شیء فقط غیر آن است نه مانع و مفسد آن مانند شیرینی و سردی، و ترشی و سردی. اگر رنگ و بوی و مزهٔ اجسام لطیف باشند، همه در یک جسم مانند سیب «تداخل» کرده‌اند و حَیّز جسمی که رنگ سیب است، با حیّز جسمی که بوی سیب است و با حَیّز جسمی که طعم سیب است، با خود سیب در یک مکان و در یک آن جمع هستند. اشعری می‌گوید اهل تثنیه (دوگانه پرستان، گنوسیها، مانویها) امتزاج نور و ظلمت را مانند ابراهیم (نظّام) از راه مداخله می‌دانند (ص ۳۲۷)، یعنی مثلاً مانویها که عالم را از دو عنصر و دو مبدأ نور و ظلمت می‌دانند و می‌گویند همهٔ اشیاء و اجسام از آمیزش این دو به وجود آمده است، به همان تداخل که نظّام معتقد است، اعتقاد دارند و می‌گویند این دو در یک مکان و در یک آن با هم آمیخته‌اند. نظّام چون روح را هم جسم می‌داند، ترکیب روح و جسم را از راه تداخل یعنی وحدت مکان و زمان در دو شیء می‌داند «الانسان هو الرّوح و لکنها مداخلة للبدن مشابکة له و انّ کُلّ هذا فی‌کُلّ هذا» (همو، ۳۳۱).

از مطالب فوق که اصول آن از اشعری نقل گردید، برمی‌آید که قول نظّام به تداخل به جهت قول او دربارهٔ اجسام بودن اموری است که دیگران آن را اعراض می‌دانند و او ناچار شده است که به داشتن یا بودن دو یا سه جسم در مکان واحد و در آن واحد معتقد باشد و شاید اصلاً این معنی یعنی قول به تداخل و قول به طفره از یک معنی و عقیدهٔ عمیق‌تر دیگر او ناشی شده است که جرأت اظهار آن را نکرده است و آن انکار واقعیت مکان و زمان است. تنها با نفی واقعیت مکان است که می‌توان هم به طفره و هم به تداخل قایل شد. بنابراین، برخلاف آنچه بعدها گفته‌اند، قول به تداخل با قول به ترکّب جسم از اجزاء لایتناهی (که گفتیم نباید از نظّام باشد) مربوط نمی‌گردد.

کمون: برای فهم نظریهٔ کمون ابتدا باید مختصری درباب نظر ارسطو دربارهٔ عناصر اولیه و ترکیب آنها و تولید مزاج و استحالهٔ کیفیات سخن بگوییم. نظر ارسطو این است که عالم مادّی از ۴ عنصر بسیط آب، هوا، خاک و آتش با کیفیات خاص آنها ترکیب یافته است و مرکّبات عالم مادّه یعنی معدنیات و نباتات و حیوانات از این ۴ عنصر بسیط است، اما این ۴ عنصر بسیط در حال ترکیب صورت نوعی خود را از دست نمی‌دهند مثلاً زاج و گوگرد که از اجسام بسیط تشکیل شده‌اند در ترکیبشان صورت آن اجسام بسیط اصلی محفوظ است و به عبارت ابن‌سینا خلع لباس صورت اولی و لبس صورت جدید یا کون و فساد صورت نگرفته است و آنچه صورت گرفته است، ترکیب تازه‌ای است به نام مزاج و تبدیل کیفیّات اصلی است به کیفیّات دیگر که آن را استحاله می‌گویند. کون و فساد در این جهان صورت می‌گیرد، اما نه در ترکیب بسایط، بلکه در تبدیل عنصری بسیط به عنصری بسیط دیگر (مانند تبدل هوا به آتش و تبدل هوا به آب، یا آب به هوا و غیر آن).

اکنون گوییم، به قول ابن‌سینا عده‌ای از فلاسفه در دنیای قدیم عقاید دیگری داشتند و منکر ترکیب و «مزاج» و «استحاله» بودند. بعضی از این حکما به کمون و بروز، یا کمون و ظهور معتقد بودند و می‌گفتند که آنچه در ترکیب مرکبات «مزاج» نامیده می‌شد، در حقیقت حصول شیء تازه و صورت تازه‌ای نیست، بلکه این عناصر بسیط (عدهٔ آنها هر چه باشد) در یکدیگر پنهان یا کامن هستند و در موقع مقتضی ظاهر می‌گردند. مثلاً آتش در داخل چوب کامن یا پنهان است و علت ظهور آن نزدیک شدن جسم آتشین دیگری به چوب است که سبب می‌شود آتشی که در درون چوب «کامن» بود، ظاهر شود و سبب احتراق چوب گردد.

مثال بارز کمون همان کمون آتش در چوب و سنگ و مانند آن است و نظّام که از مدافعان سر سخت مذهب کمون بود، در این باره سخن بسیار گفته است و چنانکه گفتیم کتابی هم در این باره داشته است که متأسفانه به دست ما نرسیده است، اما جاحظ که شاگرد نظّام بوده است قسمتی مهم از عقاید او را دربارهٔ کمون در جلد پنجم کتاب *الحیوان* آورده است که از مصادر بسیار مهم تاریخ این عقیده است و برای شرح و تحلیل و تفسیر آن مقاله‌ای جداگانه لازم است و به جهت ضیق

مقام به ناچار بسیار فشرده و در چند سطر ذکری از آن به میان می‌آید. جاحظ در آغاز جلد پنجم از آتش سخن به میان می‌آورد و از چند نظریه در این باب یاد می‌کند: یکی نظریهٔ کمون و ظهور آتش است و دیگر آنکه اگر آتش در جسم دیگری کامن نباشد، آیا عین آن موجود بوده است یا نه و در این صورت آیا بر سبیل مجاورت بوده است یا مداخله (نظریهٔ مجاورت این بوده است که مثلاً آتش در چوب پنهان نبوده است، بلکه در آن در کنار عناصر دیگر و در مجاورت آن وجود داشته است، و نظریهٔ مداخله این بوده است که همهٔ عناصر، از جمله آتش، در یکدیگر متداخل هستند و حَیِّز و مکان واحدی دارند)، و یا آنکه اصلاً حادث می‌گردد (مثلاً به هنگام اصطکاک دو قطعه چوب آتش حادث می‌گردد و به وجود می‌آید)، و آیا اگر استحاله درست باشد، هوا و چوب به آتش مستحیل می‌گردند؟ و در این صورت دلایل اصحاب اعراض در تثبیت اعراض درست است؟ (۵/۵).

مطالب فوق را برای آن نقل کردیم که ارتباط نظریهٔ کمون نظّام با نظریهٔ استحاله و مزاج و عَرَض معلوم شود و اشتباه کسانی که آن را با نظریه‌های دیگر دنیای قدیم، مانند نظریهٔ رواقیون مربوط می‌دانند، معلوم گردد (برای اطلاع در باره عقاید کسانی که در اصول نظریهٔ کمون نظّام بحث کرده‌اند نک: ابوریده، ۱۴۰ به بعد). نظّام به قول جاحظ کمون آتش در سنگ و چوب را مانند کمون روغن در کنجد و زیتون و خون در بدن انسان می‌داند و نیز تلخی صبر (نوعی گیاه دارویی تلخ) و شیرینی عسل را پیش از آنکه چشیده شوند، کامن در آن دو می‌داند و میان آن دو و کمون روغن در کنجد و زیتون پیش از فشرده شدن، فرقی نمی‌گذارد و حلاوت و مرارت (شیرینی و تلخی) را عَرَض نمی‌داند (جاحظ، *الحیوان*، ۷/۵ ـ ۸).

در برابر نظریهٔ کمون نظّام که در جهت افراط قرار داشت، نظریهٔ ضرار بن عمرو بود، که در جهت تفریط بود، و منکر کمون به طور کامل بود و می‌گفت توحید خداوند درست نیست مگر به انکار کمون، در صورتی که نظّام او را با اعتقاد به نفی کمون به جمع میان «کفر و عناد» متهم می‌داشت (همان، ۱۰/۵). از اینجا می‌توان به مسألهٔ اساسی و غرض اصلی متکلمان از پرداختن به مسائل فیزیکی و طبیعی پی برد و آن، چنانکه در صدر مقاله اشاره کردیم، استعانت از آن در مسائل الهی و توحید بود. ضرار بن عمرو جبری بود و حتی جبری افراطی که منکر طبیعت و خاصیت اشیا بود و به همین جهت گویا معتقد بود که در انسان خون وجود ندارد و خون فقط به هنگام «رؤیت آن خلق می‌شود» و به قول او «اِنّما هوشیءٌ تَخَلّقَ عند الرّؤیة» (همانجا)؛ زیرا در صورت اعتقاد به وجود خون در بدن انسان ناچار بسیاری از افعال را باید به خون نسبت داد، نه به خدا و این با جبر منافات دارد! نظّام شدیداً به این قول ضرار و قول جبریان حمله می‌کند و آن را «نهایت نقص و غَباوَت» و یا «تکذیب و عناد» می‌داند (همان، ۱۱/۵).

نظّام می‌گوید آتش با همین صورتِ آتشی در چوب نهفته است و اگر کسی بگوید که از اصطکاک دو چوب آتش «به وجود» می‌آید، باید بگوید که از اصطکاک دو چوب دود و خاکستر هم به وجود می‌آید. نظّام به جهت افراط در قول به کمون منکر مزاج بود، زیرا معنی قول به مزاج آن است که اجزای ترکیب دهنده با حفظ صورت نوعی خود حالات وکیفیات و اعراض خود را تغییر می‌دهند و حالت و کیفیت جدیدی به وجود می‌آورند که آن را استحاله می‌گویند. مثلاً اگر سرکه و انگبین با مقدار و نسبت خاصی ترکیب شود، سرکنگبین به وجود آید. در سرکنگبین صورت نوعی سرکه و انگبین محفوظ است، اما کیفیات آن دو استحاله پیدا کرده و حالت و «مزاج» تازه‌ای به وجود آمده است. نظّام منکر مزاج و استحاله است و می‌گوید در این گونه ترکیبات آنچه ظاهر می‌شود، خواص وکیفیات یا اعراض تازه نیست، بلکه اجسامی است که در درون اجزاء ترکیب دهنده از قبل موجود بوده است.

نظّام می‌گوید: اگر معتقدان به مزاج دلیل بیاورند که زاج و مازو (عَفْص) و آب با هم ترکیب می‌شوند و جنس وترکیب تازه‌ای که کاملاً سیاه است به وجود می‌آورند، در صورتی که خود هیچکدام سیاه نیستند (در قدیم مرکب قلم را بیش‌تر از این سه ماده می‌ساختند)، من می‌گویم سیاهی در آنها نهفته بود و از ظهور آن ممانعت به عمل می‌آمد (کان ممنوع المنظرة) و چون در این ترکیب مانع از میان رفت سیاهی ظاهر می‌شود (همان، ۴۷/۵، ۴۸).

به همین جهت نظّام از قول به هیولی تعجّب می‌کرد «و کان یتعجّب من القول بالهیولی» (همان، ۵۰/۵)، زیرا قایلان به استحاله ومزاج می‌گویند که اجزای ترکیب دهنده، صورت نوعیّه و هیولای خود را حفظ می‌کنند و با حفظ هیولای جسمانی کیفیات خود را تبدیل می‌کنند، اما با قول به کمون و نفی مزاج و ترکیب واستحاله احتیاجی به وجود هیولی و اعتقاد به آن نیست، زیرا این ۴ عنصر یا عناصر اصلی بیش تر که مایهٔ اجسام این عالم هستند، با هم ترکیب نمی‌شوند، بلکه در یکدیگر کامن و پنهان هستند و برحسب مقتضیات یکی بر دیگری غلبه می‌کند و ظاهر می‌شود.

اعتقاد به کمون و ظهور، لوازم و تبعاتی دارد که نظّام به بعضی از آنها ملتزم شده است. یکی از لوازمِ قول به کمون این است که چون استحاله و تحولی وجود ندارد و عناصر اولیه در یکدیگر به حالت کمون و نهانی وجود دارند، پس عالم از ابتدا بر چنین حالی بوده است و چنانکه اشعری (ص ۴۰۴) از او به طور غیرمستقیم نقل کرده است (با عبارت: «و کان یقول فیما حُکی عَنه») خداوند اجسام را به یکبار آفریده است «ان الله سبحانه خلق الاجسام ضربة واحدة». ابن الراوندی (ه م) در کتاب *فضیحة المعتزله* می‌گوید: نظّام می‌پنداشت که خداوند مردم و جانوران و جمادات و گیاهان را در وقت واحدی آفرید و خلق آدم بر آفرینش فرزندان و آفرینش مادران بر آفرینش اولادشان پیشی نجسته است و خداوند بعضی را در بعض دیگر پنهان داشته است «غیر انّ الله اکمن بعض الاشیاء فی بعض» و پیشی و پسی یا تقدّم و تأخّر در ظهور از نهانگاهها (اماکن) است نه در آفرینش و اختراع اشیاء و در قدرت خداوند محال است که بر خلق (یعنی مخلوقات) از

آنچه بوده است چیزی کم شود یا چیزی بر آن افزوده شود (خیاط، ۴۴).

خیاط این قول راوندی را انکار کرده است، ولی این انکار نباید درست باشد، زیرا اولاً چنانکه گفتیم این سخن لازمهٔ قول به کمون است چنانکه از مطاوی سخن و نقل ابن الراوندی پیداست و ثانیاً اشعری هم در مقالات آن رانقل کرده است و ثالثاً آنچه ابن الراوندی در بارهٔ عدم زیادتی و نقص موجودات از آنچه در اول بوده، گفته است، کاملاً با نظریهٔ کمون منطبق است.

اشعری در مقالات به دنبال قول نظّام مبنی بر اینکه خداوند اجسام را به یکبار (ضربة واحدة) آفریده است، ازقول او می‌آورد که «و انّ الجسم فی کل وقت یُخلَق» (ص ۴۰۴). همین مطلب را ابن الراوندی به عبارت دیگر از قول او نقل کرده است: «و او (نظّام) گمان می‌برد که خداوند دنیا را با آنچه در آن است در هر حال می‌آفریند، بی آنکه آن را نابود کند و از نو بیاورد: من غیر ان یُفنیها و یُعیدها» (خیاط، همانجا). خیاط می‌گوید که این سخن را جز عمرو بن بحر الجاحظ کسی از نظّام نقل نکرده است و اصحاب جاحظ این معنی را انکار کرده‌اند (ص ۴۴)، اما چنانکه گفتیم اشعری نیز این قول را و در حقیقت قسمتی از آن را از قول نظّام نقل کرده است.

خلق اجسام به یکبار و خلق جسم در هر وقت به ظاهر با هم متضاد است، اما با دقت در نظر اصحاب کمون درست است. اصحاب کمون چنانکه ابن سینا در فصل دوم از فن سوم طبیعیات شفا گفته است، معتقد بوده‌اند که محال است چیزی از «لاشیٔ» به وجود آید و در حقیقت همین اعتقاد است که سبب اعتقاد به کمون شده است؛ زیرا اگر درست باشد که هر چیزی از چیز دیگر به وجود می‌آید، پس تکون در حقیقت «بروز ازکمون» است و چون چنین است عنصر نخستین باید برای موجودات بی‌نهایت استعدادات بی‌نهایت داشته باشد، زیرا اگر این استعداد یا بروز از کمون متناهی باشد کَون متناهی و پایان‌پذیر خواهد بود. این اعتقاد کسانی است که به کمون معتقد بوده‌اند، اما به آفریننده و خالق عالم معتقد نبوده‌اند. ولی نظّام که اهل توحید بوده است و تمامی آرای او در طبیعیات برای تأیید نظریهٔ توحید او بوده است، نظریهٔ کمون را با اعتقاد به توحید چنین مربوط کرده است که خداوند اجسام یا عناصر اولیه را یکجا آفریده است و بعد ظهور هر جسم کامنی از جسم دیگر به منزلهٔ خلق جدید است که باز از جانب خداست. منتها در این خلق جدید خداوند نه چیزی بر آنچه در نخست آفریده بود، می‌افزاید و نه از آن کم می‌کند. و نیز این خلق جدید و مستمر غیر از آن چیزی است که اشاعره می‌گفتند که خداوند جهان را در هر آن فانی می‌کند وباز خلق می‌کند و اعاده می‌کند، بلکه این خلق همان اظهار کوامن یا اجسام و عناصر نهان در اجسام دیگر است وفنا و اعاده‌ای در کار نیست.

اثبات خدا: نظّام برای اثبات حدوث دلیلی آورده است، غیر از دلیل مشهور فلاسفه در باب ابطال تسلسل و تناهی علل و معلولات و دلیل محرّک اول ارسطو، و این دلیل به‌احتمال قوی چنانکه ابوریده (ص ۹۸) حدس زده است باید مبتنی بر اعتقاد او به‌کمون باشد، اگرچه ابوریده این معنی را توضیح نداده است. اصحاب کمون چنانکه اشاره کردیم، به‌قول ابن‌سینا در طبیعیات شفا، معتقد بودند که هیچ چیزی از عدم یا از «لاشیء» حادث نمی‌شود و هیچ چیزی به «لا شیء» مبدل نمی‌شود، یعنی فانی نمی‌شود. در این صورت حدوث اجسام معنی ندارد و اجسام و به تَبع آن عالم باید قدیم باشد و اثبات خالق از راه حدوث اجسام ممکن نیست، اما نظّام با اینهمه قایل به‌کمون بود. پس چگونه می‌توان قول به‌توحید را با قول به‌کمون جمع کرد؟ از اشعری نقل کردیم که می‌گوید: نظّام قایل است به‌اینکه خداوند اجسام را «به‌یکبار» (ضربة واحدة) خلق کرده است. این «ضربة واحدة» یا «خلق به‌یکبار» که شبیه «انفجار عظیم»[1] فیزیک‌دانان امروز است، مسألهٔ ابتدای آفرینش را بدون توضیح پاسخ می‌دهد، اما مسألهٔ امتناع خلق شیء عن لاشیء را در درون عالم پس از «ضربة واحدة» یا «انفجار عظیم» قبول دارد. نظّام با نفی قول به‌ترکیب و مزاج و استحاله و با اعتقاد به‌کمون مسألهٔ مجاورت و تداخل اضداد را پیش می‌کشد و میان اضداد یک نوع جدال بدون ترکیب یا دیالکتیک بدون سنتز قایل می‌شود. دیالکتیک بدون سنتز، یا وجود اضداد و مجاورت آنها بدون ترکیب، در قرن گذشته از سوی کیرک‌گارد[2] فیلسوف و متفکر الهی دانمارکی اظهار شده است و نظّام آن را دلیل وجود خداوند می‌داند (خیاط، ۴۰). نظّام که منکر ترکیب و استحاله است، می‌گوید این خداوند است که اضداد را ناچار می‌کند و مجبور می‌سازد که در کنار هم و در درون هم باشند و به‌قول یکی از شعرای فارسی زبان:

گر نگهدار من آن است که من می‌دانم شیشه را در بغل سنگ نگه می‌دارد

بیان این مسأله محتاج شرح و بسط بیش‌تری است و متأسفانه کسی آن را تاکنون توضیح نداده است.

صفات خدا: اشعری (ص ۴۸۶) می‌گوید: نظّام علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و «صفات ذات» را (از خدا) نفی می‌کرد و می‌گفت خداوند همواره عالم، قادر، حیّ، سمیع، بصیر و قدیم به‌نفس بود، نه با علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و قِدَم و همچنین است قول وی در دیگر صفات ذات.

این نقل اشعری از نظّام متناقض است و با آنکه اشعری در منقولات خود امین‌تر از دیگران است و دربارهٔ مخالفان خود جانب بی‌طرفی را فرو نمی‌گذارد، در این جا به‌نظّام اجحاف کرده است و دلیل آن این است که اشاعره درباب صفات خداوند بسیار حساسیت دارند و مسألهٔ صفات از عمده‌ترین موارد اختلاف آنان با معتزله است. معتزله که در توحید تنزیهی راه افراط می‌پیمودند، می‌خواستند وحدت و توحید خدا را تا آخرین حد ممکن بالا ببرند و می‌گفتند هرگونه صفتی زاید برخداوند منافی توحید ذات اوست. اشاعره که پای‌بند

1. Big Bang 2. Kierkegaard

به‌نصوص قرآنی بودند و نمی‌توانستند از وصفی که در قرآن از خدا به‌عنوان عالم، قادر، سمیع، بصیر، حیّ، مرید و مُدرِک آمده است، چشم بپوشند، راه تفریط می‌پیمودند و می‌گفتند این صفات زاید برذات خداست و از این رو وقتی که اشعری می‌بیند نظّام معتقد به‌توحید تنزیهی است و خداوند را عالم، حیّ و قادر به‌ذات و به‌نفس می‌داند و علم، حیات، قدرت، سمع و بصر را چیزی زاید برذات خدا نمی‌داند، نمی‌تواند از اتهام معمول و معروف به‌اینکه معتزله نافی صفات هستند و نظّام هم علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را از ذات خدا نفی می‌کند، چشم بپوشد، در صورتی که خود اشعری از قول نظّام نقل می‌کند که: اگر خدا را عالم، قادر، حیّ، سمیع و بصیر دانستیم، به‌معنی آن است که ذات او را اثبات کردیم و جهل، ناتوانی، مرگ، ناشنوایی و نابینایی را از او نفی کردیم.

اشعری گوید (ص ۴۸۷): و چون به‌نظّام گفتند که اگر صفات عالم، قادر وحیّ در ذات خدا یکی است، پس چرا این عبارات مختلف را دربارهٔ او اجرا می‌کنی؟ و معنی عالم، قادر وحیّ را در خدا از یکدیگر جدا نمی‌دانی؟ نظّام در پاسخ گفت: آنچه دربارهٔ خدا مختلف است، اضداد این معانی است نه خود آن معانی، یعنی علم، قدرت و حیات در او یکی است، اما وقتی که بخواهند این معانی را از او سلب کنند، معنی جاهل غیر از معنی عاجز و معنی آنها غیر از معنی مرده است. بحث در این باره محتاج مجال بیش‌تری است.

روح و نفس: نظّام روح و نفس را یکی می‌دانست و می‌گفت هر دو جسم است، اما روح در تمام بدن سریان دارد: «مداخلة للبدن مشابکة له و انّ کلّ هذا فی کلّ هذا» (همو، ۳۳۱). اشعری از نظّام نقل می‌کند که بدن آفت روح است و روح را به‌«اختیار» وا می‌دارد و اگر از آن خلاص یابد، افعالش از روی تولد و اضطرار خواهد بود (ص ۳۳۴). در اینجا ظاهراً باید «اختبار» درست باشد، چنانکه از *انتظار* (*خیاط*، ۳۴) برمی‌آید و باید جملهٔ اشعری را چنین معنی کرد که اگر روح از بدن خلاص یابد، افعال بدن از روی تولد و اضطرار خواهد بود (مانند افعال سایر اجسام مادی بدون روح)، دلیل ما این است که نظّام انسان را «روح» می‌داند نه جسد و می‌دانیم که معتزله همگی انسان را فاعل مختار می‌دانند و جبری نیستند. قاضی عبدالجبار در کتاب *المغنی* (۳۳۹/۱۱) قول نظّام را دربارهٔ انسان چنین بیان می‌کند: «وقد حکینا عنه فی‌الانسان انه الروح و ان الروح هی الحیاة المشابکة لهذا الجسد و انها فی‌الجسد علی جهة المداخلة و انّه جوهر واحد غیر مختلف و هو قوی حی عالم بذاته...» از این نقل قول قاضی عبدالجبار دربارهٔ عقیده نظّام راجع به انسان و روح، مطالب ذیل به‌دست می‌آید: ۱. انسان همان روح است، یعنی بدن و جسد او پس از مرگ جز جسد چیزی نیست و انسان برآن اطلاق نمی‌شود؛ ۲. روح همان حیات است، یعنی روح چیزی جز حیات نیست و بنابراین با مرگ انسان روح هم فانی می‌شود و نتیجه آنکه خداوند در روز رستاخیز انسان را دوباره زنده می‌کند و میان روز رستاخیز و مرگ انسان دیگر روح و نفسی وجود ندارد؛ ۳. چون روح همان حیات است، وجودش در جسد از راه تداخل و مداخله است (نه از راه تدبیر و اداره که حکما می‌گویند)؛ ۴. روح چون همان حیات است، جوهر واحدی است و دارای اجزاء نیست؛ ۵. قدرت، حیات و علم انسان به‌ذات خود اوست و این امور چیزی زاید برذات انسان نیستند. قاضی عبدالجبار پس از نقل این قول نظّام به‌تفصیل به‌ردّ آن می‌پردازد.

قرآن: در مقالات اشعری (ص ۵۸۷) مطلبی دربارهٔ کلام خدا و کلام بشر از نظّام نقل شده است که مسلماً اشتباه ناسخ و کاتب است و باید اصلاح شود. اشعری می‌گوید: «وقال قائلون لامسموع الا الصوت وان کلام الله سبحانه یسمع لانه صوت و کلام البشر لایسمع لانه لیس بصوت الاّ علی معنی انّ دلالته الّتی هی اصوات مقطعة تُسمَع وهذا قول النّظّام». این جمله چنانکه گفتیم مسلماً غلط است و باید چنین باشد: انّ کلام الله لایسمع لانه لیس بصوت (یعنی کلام خداوند شنیده نمی‌شود، زیرا که صوت نیست) و کلام البشر یسمع لانه صوت (و کلام بشر شنیده می‌شود، زیرا که صوت است)، آنگاه می‌گوید: کلام خدا به آن معنی شنیده می‌شود که دلایل آن (یعنی گفتار مردم که دالّ بر کلام خداست) اصوات مقطعه است و شنیده می‌شود. خلاصه آنکه قرآن به معنی کلام خدا صوت نیست و آنگاه صوت می‌شود که به صورت هجا و اصوات مقطّعه از دهان مردم خارج شود.

عقیدهٔ دیگر نظّام که سخت مشهور است دربارهٔ اعجاز قرآن است که می‌گوید اعجاز آن به دو چیز است: یکی به جهت اِخبار از غیب و دیگری آنکه خداوند مردم را از تقلید و اِتیان به مثل آن عاجز ساخته است و به اصطلاح اعجاز قرآن در «صَرْفِ دواعی و هِمَم از اتیان به مثل» است.

دیگر از اقوال مشهور نظّام انکار حُجیّت اِجماع و انکار حجیت قیاس است (شهرستانی، ۵۸/۱) و نیز طعن در بیش‌تر صحابهٔ حضرت رسول است (همانجا) و نیز عقاید خاصی در بعضی مسائل فقهی دارد که بغدادی در *الفرق بین الفرق* نقل کرده است.

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج‌البلاغه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق /۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ همو، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، قاهره، ۱۳۴۷ ق /۱۹۲۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌سینا، *التنبیهات والاشارات*، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، *الشفاء*، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۱م؛ ابن نُباته، جمال‌الدین، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۴۲م؛ ابوریدة، محمد عبدالهادی، *ابراهیم بن سیّار النّظّام*، قاهره، ۱۳۶۵ ق /۱۹۴۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم العزباوی و محمود محمد غنیم، قاهره، ۱۳۹۳ ق /۱۹۷۳م؛ ابونواس، حسن بن هانی، *دیوان*، به کوشش احمد عبدالمجید غزالی، بیروت، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۳م؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیّین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۹۲۹م؛ امین، احمد، *ضُحی الاسلام*، بیروت، ۱۳۵۵ ق /۱۹۳۶م؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری،

قاهره، ۱۳۶۷ ق /۱۹۴۸م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش طه الحاجری، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن السّندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۵۷ ق /۱۹۳۸م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۳ ق /۱۹۵۴م؛ حمیری، ابوسعید بن نشوان، *الحورالعین*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق /۱۹۳۰م؛ خیاط معتزلی، عبدالرحیم بن محمد، *الانتصار*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط ومحمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ شهرستانی، عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمدبن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۶۴ ق /۱۹۴۵م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۲ ق /۱۹۷۲م؛ علم الهدی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق /۱۹۵۴م؛ قاضی عبدالجبار، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق /۱۹۷۲م؛ همو، *المغنی*، به کوشش محمد علی النجار و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۵م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۵م؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م.

عباس زریاب

اِبراهیمِ بْنِ شیرْ کوه، الملک المنصور ناصرالدین (حک ۶۳۷-۶۴۴ ق/ ۱۲۳۹-۱۲۴۶ م)، از امیران ایّوبی که پس از مرگ پدرش الملک المجاهد اسدالدین شیرکوه دوم در رجب ۶۳۷ ق/ ژانویهٔ ۱۲۴۰ م در حمص و توابع آن رشتهٔ کارها را در دست گرفت.

دوران ابراهیم نیز همچون دوران فرمانروایی سایر امیران شام در این روزگار، از دو جریان مهم سیاسی و نظامی منطقه، یکی رقابت شدید میان امیران ایّوبی بر سر تسخیر شهرها و دژهای شام و دیگری حملات خوارزمیان شام، برکنار نماند. در ۶۳۸ ق/ ۱۲۴۰ م، خوارزمیان حملات خود را به شام شدت بخشیدند و پس از شکستن سپاهی که از حلب به مقابله آمده بود، چند شهر را تاراج کردند و رو به سوی حلب آوردند (ابن خلدون، ۷۷۴/۵). ابراهیم بن شیرکوه که در آن وقت قصد حمله به قلمرو فرنگان داشت، برای دفاع از حلب وارد آن شهر شد و از الصالح اسماعیل امیر دمشق یاری خواست (ابن عدیم، ۲۵۰/۳ - ۲۵۹). چون سپاه کمکی دمشق رسید، ابراهیم به مقابلهٔ خوارزمیان رفت و آنان را در حرّان درهم شکست (ابن جوزی، ۷۳۴/۲). اما خوارزمیان که از پشتیبانی الصالح ایوب و متحدان او برخوردار بودند، به تحریک همو پایداری ورزیدند و در ۶۴۰ ق/ ۱۲۴۲ م همراه الملک المظفر غازی، امیر میّافارقین، حملات خود را مجدداً آغاز کردند. ابراهیم که با الصالح اسماعیل امیر دمشق و الناصر یوسف امیر حلب بر ضد الصالح ایوب همداستان شده بود (ابن خلدون، ۷۷۶/۵)، با سپاه حلب به مقابله رفت و آنان را درنزدیکی خابور درهم شکست (حلبی، ۱۵۴). این شکست و کینه‌ای که الصالح ایوب به خاطر زندانی بودن فرزندش فتح‌الدین عمر در بند الصالح اسماعیل از امیر دمشق داشت (ابوالفداء، ۱۷۳/۳)، باعث شد که ایّوب آشکارا به تسخیر دمشق همت گمارد و به این منظور خوارزمیان را به غزّه فرستاد (کردعلی، ۹۸/۲). جبههٔ متحدان متشکل از المنصور ابراهیم، الصالح اسماعیل و الناصر داوود امیر کَرَک برای مقابله با این حمله به طور بی‌سابقه‌ای با فرنگان همداستان شدند. ابراهیم به نمایندگی از سوی آن امیران به عکّا رفت و با شهسواران معبد عقد اتحاد بست و نوید داد که پس از چیرگی بر ایوب، بخشهایی از خاک مصر را به آنان واگذارد (رانسیمان، III/223). در ۱۴ جمادی الاول ۶۴۲ ق/ ۱۸ اکتبر ۱۲۴۴ م، در محلی به نام فرما یا فربیا درچند میلی شمال شرقی غزّه جنگ درگرفت و خوارزمیان، ارتش متحدان را به سختی درهم شکستند (ابن جوزی، ۷۴۶/۲) و بسیاری از فرنگان را به قتل آوردند (رانسیمان، III/225-226) و ابراهیم با گروهی از مردانش به دمشق واپس نشست. ایوب پس از آن بر غزّه و کرانه‌های مدیترانه چیره شد و لشکر مصر را با خوارزمیان به محاصرهٔ دمشق فرستاد (ابوالفداء، ۱۷۴/۳). الصالح اسماعیل یک چند مقاومت کرد، ولی پس از شش ماه تسلیم گشت و مقرر شد که در برابر دمشق، حکومت بعلبک را در دست گیرد و حمص و توابع آن در دست ابراهیم بماند (همانجا). چنین می‌نماید که ابراهیم در این میان واسطهٔ صلح و تسلیم دمشق بوده است (ابن جوزی، ۷۵۳/۲).

در این میان، خوارزمیان که می‌پنداشتند پس از تسخیر دمشق اقطاعاتی از الصالح ایوب دریافت خواهند کرد، چون چیزی نیافتند به الصالح اسماعیل امیر معزول دمشق پیوستند (کردعلی، ۹۹/۲) و او با پشتیبانی خوارزمیان دمشق را به محاصره گرفت. ابراهیم بن شیرکوه که همچون سایر امیران ایوبی از خوارزمیان کینه‌ای سخت در دل داشت و از سویی دل در گرو نویدهای ایوب نهاده بود (ابن جوزی، ۷۵۵/۲)، از اسماعیل، متحد سابق خویش برید وبه ایوب پیوست و با سپاهی که تدارک دید، به دمشق تاخت (ابن کثیر، ۱۶۷/۱۳). اسماعیل و خوارزمیان از محاصرهٔ دمشق دست کشیدند و به مقابلهٔ ابراهیم رفتند (رانسیمان، III/228). در کنار دریاچهٔ حمص جنگ روی داد (۸ محرم ۶۴۴ ق/ ۲۶ مهٔ ۱۲۴۶ م) و خوارزمیان به سختی شکست خوردند و سر کردهٔ آنان برکت خان کشته شد (ابن جوزی، ۷۶۰/۲). ابراهیم پس از این پیروزی، برای پیوستن به الصّالح ایوب، روانهٔ دمشق شد و در باغ اسامه مسکن گزید. به روایتی وی در آنجا بر آن شد که دمشق را برای خود تسخیر کند (یافعی، ۱۱۲/۴؛ ابن کثیر، ۱۶۷/۱۳)، اما بیمار شد و به باغ الاشرف منتقل گشت تا سرانجام در ۱۰ صفر ۶۴۴ ق/ ۲۷ ژوئن ۱۲۴۶ م درگذشت.

پیکر ابراهیم را به حمص بردند و در کنار پدرش در مسجد الخضر به خاک سپردند (ابن خلکان، ۴۸۱/۲). اینکه او را فرمانروای دمشق و حلب دانسته‌اند (EI[2]) شگفت می‌نماید زیرا سلسلهٔ فرمانروایان ایوبی دمشق و حلب و حمص، سه شاخهٔ جدا از یکدیگر بوده‌اند و در هیچ یک از منابع کهن، از ابراهیم بن شیرکوه ــ از ایوبیان حمص ــ به عنوان فرمانروای دمشق و حلب یاد نشده است.

مآخذ: ابن جوزی، سبط بن یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*؛ ابن عدیم، کمال الدین، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی دهّان، دمشق، ۱۹۵۱ م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، قاهره، مطبعة السعادة؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبارالبشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ حلبی، کامل بن

حسین، نهرالذهب فی تاریخ الحلب، ۱۹۲۶ م؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ق؛ نیز: EI²; Runciman, Steven, *A History of the Crusades*, London, 1965.

صادق سجادی

اِبْراهیم بْنِ صادِق، فقیه، ادیب، شاعر و از عالمان امامی (۱۲۲۱ ـ ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۰۶ ـ ۱۸۶۷م). تبارنامهٔ کامل او چنین است: ابراهیم بن صادق بن ابراهیم بن یحیی مخزومی عاملی طیبی. خاندان او (آل یحیی و آل صادق) که عموماً امامی‌اند، در جبل عامل لبنان به علم و ادب معروفند. پدرش ابراهیم و جدّش یحیی هر دو به دانش و ادب و شعر شهره بودند. ابراهیم در روستای طیبهٔ جبل عامل‌زاده شد. مقدمات علوم و ادبیات را در زادگاهش فرا گرفت، اما به دانشهای ادبی علاقهٔ بیش‌تری نشان می‌داد. در ۱۲۵۲ ق/ ۱۸۳۶ م به قصد فراگیری علوم اسلامی به نجف کوچ کرد و مدت ۲۸ سال در حوزهٔ علمی نجف، چندی در درس شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر (د ۱۲۶۶ ق/ ۱۸۹۴ م) و برخی از عالمان آل کاشف الغطاء و آل قزوینی و اندکی نیز در درس شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق/ ۱۷۹۹ ـ ۱۸۶۴م) شرکت کرد و فقه و اصول را از آنان فرا گرفت. او در شعر و ادب شهرت یافت و در شمار نویسندگان و شاعران عراق، به ویژه نجف، درآمد. از زندگانی دراز او در نجف، بجز مناسباتی که انگیزهٔ مدح و رثا بوده، چیزی دانسته نیست. مأخذ مهمّی هم جز آنچه او خود به جای گذاشته در دست نیست. امین اشاره می‌کند که مجموعه‌ای به خطّ او نزد فرزندش دیده است، اما نمی‌داند بر سر آن مجموعه چه آمده است (۱۶۷/۵). از اشعار بسیاری که امین از آن مجموعه نقل کرده است، چنین برمی‌آید که شعرش حائز اهمیّت است. بجز ۴ چکامه که در مدح امام علی (ع) و امام حسین (ع) آمده و نیز ۵۰ بیتی که به شیوهٔ موشّحات است، بقیّهٔ اشعار او قصاید کوتاه و بلندی است که به مناسبتهای گوناگون سروده شده و مشتمل است بر مدح بسیاری از دولتمردان عثمانی. قصیده‌ای بلند در مدح سلطان عبدالمجید، حتی مدح آصف الدّوله، مدح امجد علی شاه که از هند مالی برای تعمیر مزار مسلم بن عقیل برای شیخ محمدحسن نجفی فرستاده بود و نیز چندین مرثیه از جمله رثای علیّ بن جعفر کاشف الغطاء، همچنین چندین قطعه و قصیده در تهنیت این و آن. بخشی از عینیه‌ای را که ابراهیم در مدح امام علی (ع) سروده است، به خط سیمین بالای ضریح امام نوشته‌اند (حرزالدین، ۲۶/۱). علاوه بر این مجموعه، محمدبن طاهر سماوی نجفی (د ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م) دیوانی از اشعار او در دو بخش مخمّسها و قصاید فراهم آورده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۹(۱)/۱۵). شعر او استوار، متکلف و سراسر شامل معانی و مضامین تقلیدی است. نمونهٔ بارز تکلّف و تقلید در شعر او، قصیده‌ای است با قافیهٔ «خال» که به تقلید از «خالیه» بطرس کرامة سروده است. گویا وی به شیوهٔ شاعران گذشته، به امید صله مدیحه می‌سروده است. چون نامق پاشا والی عراق در پاسخ دومین قصیدهٔ مدیحهٔ او به ستایش از هنر وی پرداخت، با شوخ چشمی نوشت: او می‌پندارد در طلب دعای خیر مدحش گفته‌ام نه صله (امین، ۱۷۷/۵). نثر او، چنانکه از نامه‌های مندرج در *اعیان* برمی‌آید، سراسر مسجّع و سخت متکلّف است. حتی امین از آن جهت این چند نوشته را یاد کرده که نمونه‌ای از نثر پرتکلّف آن روزگار به خواننده داده باشد (۲۱۲/۵). علاوه بر این، منظومه‌ای شامل ۱٬۵۰۰ بیت در فقه به او نسبت داده‌اند (همو، ۱۶۷/۵).

ابراهیم در ۱۲۷۹ ق/ ۱۸۶۲ م، پس از اندک توقفی در دمشق و خیام، به زادگاهش جبل عامل بازگشت و در آنجا از استقبال وتکریم علی اسعدبک و محمد اسعدبک، حاکمان عثمانی جبل برخوردار شد و به امور دینی همت گماشت. چند سال پس از آن در طیبه درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (همو، ۱۶۶/۵). آقا بزرگ مرگ او را در ۱۲۸۳ ق دانسته است (*طبقات*، ۲(۱)/۱۷).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۳، مشهد، ۱۳۸۸ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشّیعة*، بیروت، ۱۳۸۰ ق؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرّجال*، به کوشش محمدحسین حرزالدین، قم، ۱۴۰۵ ق؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ سرکیس، یعقوب، *المباحث العراقیة*، به کوشش رفائیل بطی و میربصیری، بغداد، ۱۳۷۴ ق، ۹۶/۲؛ مدّرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش، ۸۸/۴ ـ ۹۰.

حسن یوسفی اشکوری

اِبراهیم بْنِ صَلْت، مترجم آثار یونانی و سریانی. زادگاه و سرگذشت او شناخته نیست. همین‌قدر می‌دانیم که وی در سدهٔ ۳ ق/۹م می‌زیسته، از طب و نجوم و فلسفه آگاهیهایی داشته، کتابهایی نیز در این زمینه‌ها از یونانی به سریانی و عربی، یا از سریانی به عربی ترجمه کرده و به عنوان مترجم آثار جالینوس شهرت یافته است. ترجمه‌های او را متوسط شمرده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۵/۱؛ GAS, III/74). برخی از ترجمه‌های او از این قرار است:

۱. *المقالة الاولی* از *السماع الطبیعی*، تصنیف ارسطو. ابن‌صلت براین کتاب شرحی نیز نوشته است (ابن ندیم، ۲۵۰؛ ووستنفلد، 18).

۲. *المقالات الاربع* یا *کتاب الاربعة* یا *کتاب القضاء علی الحوادث*، در ستاره شناسی، تصنیف بطلمیوس. این کتاب قبلاً، در اواسط سدهٔ ۲ ق توسط ابویحیی البطریق به عربی ترجمه شده و کمی دیرتر، عمربن فرخان شرحی برآن نوشته بود (ابن ندیم ۲۷۳؛ GAS, VII/42)؛ باردیگر ابراهیم بن‌صلت آن را در اوایل سدهٔ ۳ ق/۹ م به عربی درآورد و حنین بن اسحاق به اصلاح ترجمهٔ وی پرداخت. اصل کتاب از میان رفته و نام یونانی آن نیز مشخص نیست. برای ترجمهٔ لاتینی آن که چندبار، از جمله در ۱۱۳۸ م صورت گرفته، از ترجمهٔ عربی ابن‌صلت استفاده شده است (ابن ندیم، ۲۶۸؛ قفطی، ۹۸؛ GAS, VII/42-43, 134). در دونسخهٔ خطی *کتاب الاربعة* که در دانشگاه استانبول (GAS, VII/43) و چستربیتی (آربری، 20-21) نگهداری می‌شود، نام مترجم ذکر نشده است. به گفتهٔ ابن ندیم، ابن‌صلت تفسیری نیز براین کتاب نوشته بوده است (همانجا). سزگین اظهار نظر می‌کند که ممکن است منظور ابن‌ندیم از تفسیر، همان ترجمه بوده باشد (VII/44). وی توجه

نکرده است که ابن‌ندیم، هردو کار را به‌ابن صلت نسبت داده است.

۳. *فی صفات لصبی یُصْرَع*، تصنیف جالینوس. حُنین‌بن‌اسحاق قصد ترجمهٔ این کتاب را داشته، ولی فرصت آن را نیافته است. ابن‌صلت آن را به‌سریانی و عربی ترجمه کرد. به‌گفتهٔ حُنین بن‌اسحاق این کتاب مشتمل بریک جزء است. اثری که زیر عنوان *مقالة فی علاج صبیٍّ یُصْرَع* در *تاریخ* یعقوبی (یعقوبی، ۱۱۸/۱؛ قس: کلمروث، 633) ذکر شده، احتمالاً ترجمهٔ قدیم‌تری از همین کتاب است (ابن‌ندیم، ۲۹۰؛ GAS, III/116). از این اثر یک نسخهٔ خطی مربوط به سدهٔ ۶ ق که ظاهراً منحصر به فرد است در ایاصوفیه (شم ۳۵۹۰) نگهداری می‌شود (GAS، همانجا).

۴. *اختصار حیلة‌البُرء*، تصنیف جالینوس. اصل یونانی این کتاب باقی نمانده است. ابراهیم بن صلت آن را به سریانی درآورده و ظاهراً بعدها به عربی ترجمه شده و به احتمال قوی همان است که رازی، یک جا به عنوان *اختیارات حیلة‌البُرء* و چند جای دیگر به نام *مختصر حیلة البُرء* از آن یاد می‌کند (GAS, III/98, 115).

۵. کتاب *فی‌الاورام* یا *اصناف الغلظ الخارج عن‌الطبیعة*، تصنیف جالینوس. به گفتهٔ حُنین بن اسحاق، این اثر شامل یک جزء است و در آن، انواع ورمهای غیرطبیعی و علائم و ویژگیهای آنها شرح داده شده است و ظاهراً توسط ایوب ابرش به سریانی ترجمه شده و ابن‌صلت آن را به‌عربی درآورده است (ابن ندیم، ۲۹۰؛ GAS, III/111). یک نسخهٔ خطی از این اثر در کتابخانهٔ الازهر، بخش طب (شم ۷۰)، نگهداری می‌شود (ازهریه، ۱۳۳/۶).

۶. حاجی خلیفه ترجمهٔ *المجسطی* در هیأت، تصنیف بطلمیوس را نیز به ابن صلت نسبت می‌دهد، ولی در منابع کهن‌تر چنین سخنی گفته نشده است. همچنین عبارات حاجی خلیفه نشان می‌دهد که وی گزارش ابن ندیم را دربارهٔ کتاب *المجسطی* به درستی در نیافته است (حاجی خلیفه، ۱۵۹۴/۲؛ ابن ندیم، ۲۶۷ ـ ۲۶۸).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، به‌کوشش ماکس موللر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش گوستاو فلوگل، هاله، ۱۸۷۲ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ یعقوبی، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Arberry; GAS; Klamroth, "Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al- Jaqubi", ZDMG, vol. 40, 1886; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

محمدعلی مولوی

اِبْراهیمِ بْنِ عَبْدُالله، ابوالحسن، معروف به قتیل باخَمرا (۹۷ـ ۱۴۵ ق/ ۷۱۶ ـ ۷۶۲ م)، پسر عبدالله محض و نوادهٔ حسن مثنّی (حسن ابن‌حسن بن‌علی بن‌ابی طالب)، یکی از مشهورترین علویانی که در اوایل خلافت عباسی تقریباً همزمان بـا بـرادر خود محمّد نفس زکیّه (ﻫ م) در برابر منصور خلیفه به پایداری برخاست.

عبدالله محض پدر ابراهیم که از سوی پدر به امام حسن (ع) و از سوی مادر به امام حسین (ع) نسب می‌برد و به همین دلیل «محض» لقب یافت، در اواخر روزگار امویان که نهضت ضدّ اموی پای گرفته بود، در اجتماعی که در اَبْواء تشکیل شد برای پسر خود محمد نفس زکیّه به عنوان «مهدی»، از هاشمیان جز امام جعفر صادق (ع) بیعت گرفت (ابوالفرج، ۲۰۶)، اما چون عباسیان در تصاحب خلافت پیشی جستند، عبدالله و پسرانش پنهانی به مخالفت با خلفای جدید ادامه دادند. این مخالفت در روزگار ابوالعباس سفّاح کاملاً جنبهٔ نهانی داشت، نه آنان موقع را برای آشکار ساختن دعوت و قیام مناسب می‌دیدند و نه سفّاح خود چندان توجّهی به آنان می‌کرد. چون منصور که خود در اجتماع ابواء شرکت داشت، به خلافت رسید (۱۳۶ ق/ ۷۵۳م) و ابراهیم و محمد به دیدار خلیفهٔ جدید و بیعت با او نیامدند، منصور به عبدالله محض و پسران او که در شهرهای اسلامی از شام تا هند (طبری، ۲۸۲/۳ ـ ۲۸۳؛ ابن قتیبه، ۲۱۳) نهانی بر ضد عباسیان فعالیت می‌کردند، بدگمان شد. به ویـژه چـون اینـان در هنگام تقسیم عطایای‌هاشمیان در مدینه حاضر نشدند، از عبدالله خواست که او را از جایگاه پسرانش آگاه سازد، ولی عبدالله اظهار بی‌اطلاعی‌کرد، اگر چه نامه‌هایش به دست خلیفه افتاده بود (ابن عبدربه، ۷۵/۵ ـ ۷۷) و خلیفه نیز تا ۱۴۰ ق به وعد و وعید و کوششهایی برای یافتن ابراهیم و محمد بسنده کرد. درهمین‌سال منصور به حج رفت و به زیاد بـن عبدالله گفت تا عبدالله محض را دستگیر کند و به زندان افکند و او چنین کرد (*العیون*، ۲۳۴/۳). به روایت دیگر، منصور در دیدار با عبدالله از او خواست تا نهانگاه پسرانش را آشکار سازد، ولی عبدالله از آن کار تن زد و خلیفه او را به زندان افکند (ابوالفرج، ۲۱۵). بعید نیست که منصور از توطئهٔ قتل خود توسط علویان حسنی (شامی، ۱۳۱) آگاه شده و به همین سبب آشکارا به تعقیب عبدالله و پسرانش دست زده باشد. وی در ۱۴۴ ق/ ۷۶۱ م ریاح بن عثمان بن حیّان را به دستگیری ابراهیم و محمد گمارد (طبری، ۱۸۷/۳) و عبدالله محض و خانواده‌اش را به زندانی در عراق منتقل ساخت. این امر سبب شد که ابراهیم و محمد مخالفت خود را شدت بخشند. ابراهیم گاه حتی به میان سپاه خلیفه می‌رفت و عـلویـان سپاه را بـر ضد منصور می‌شوراند (ابن‌طقطقی، ۲۲۶). وی مدتی قبل از خروج محمّد نفس زکیّه در حجاز بود (ذهبی، ۱۵۳/۱؛ ابوالفرج، ۳۱۷) و ظاهراً با محمد توافق کرد که هر دو در یک زمان دعوت خود را آشکار سازند. او سپس به بغداد که بنای آن آغاز شده بود، رفت و به دعوت نظامیان شیعی لشکر منصور، کوشید که بر او حمله برد (طبری، ۲۸۴/۳ ـ ۲۸۵). چون منصور از حضور ابراهیم آگاه شد، خواست او را دستگیر کند، اما وی با یاری سفیان بن حیّان فقیه و متکلّم مُرجئی گریخت و به بصره رفت (قاضی عبدالجبار، ۲۲۸). این واقعه می‌بایست در ۱۴۵ ق اتفاق افتاده باشد، زیرا بنای بغداد درهمان سال آغاز شد. نیزگفته‌اند که ابراهیم در ۱۴۳ ق وارد بصره شد (طبری، ۲۹۸/۳)، اما بعید است که ابراهیم دو سال در بصره پنهان زیسته باشد، زیرا نه تنها اقامت ممتد در یک جا دستگیری او را برای

خلیفه که سخت در جست و جویش بود آسان می‌ساخت، بلکه هیچ دلیل تاریخی که درستی آن روایت را تأیید کند در دست نیست، مگر آنکه او در آن سال به بصره رفته سپس از آنجا خارج شده باشد. ابراهیم چون با گروه معدودی از یارانش وارد بصره شد (ذهبی، ۱۵۳/۱) در خانهٔ ابوفَروه (ابوالفرج، ۳۱۸؛ ابن‌اثیر، ۵۶۳/۵) و به روایتی در خانهٔ یحیی ابن‌زیاد بن حیّان نبطی (همانجا) سکنی گرفت و کار دعوت پنهانی خویش را به نام برادرش محمّد نفس زکیّه آغاز کرد (طبری، همانجا). گفته‌اند که در طول دعوت نهانی، ۴۰۰۰ کس به او پیوستند (ابوالفرج، همانجا). با اینهمه هنوز هنگام خروج نرسیده بود. از همین رو چون ابراهیم آگاه شد که برادرش محمد در مدینه دعوت خود را زودتر از موعد مقرّر آشکار ساخته، افسرده شد (طبری، ۲۹۰/۳ ـ ۲۹۱)، اما اندکی بعد به خانهٔ ابومروان مولای بنی‌سلیم در بصره رفت و آشکارا بر منصور خروج کرد (دوشنبه، اول رمضان ۱۴۵ ق / ۲۳ نوامبر ۷۶۲ م) و سفیان بن‌معاویه امیر بصره را که ظاهراً طرفدار او بود و متعرض ابراهیم نشده بود، آگاهانید (خلیفة بن خیاط، ۶۴۹/۲؛ ابن‌اثیر، همانجا). سفیان نیز فردای آن شب، دارالاماره را بی‌پایداری به وی واگذاشت (خلیفة بن‌خیاط، همانجا؛ قس: *العیون*، ۲۵۱/۳). ابراهیم برای آنکه خلیفه از همدلی سفیان با او آگاه نشود، سفیان را به زندان افکند (طبری، ۳۰۰/۳) و در برابر، زندان بصره را گشود و زندانیان را آزاد ساخت (بلاذری، ۱۲۴/۳). بنا به روایتی مبالغه‌آمیز، ابراهیم در آن وقت ۴۰٬۰۰۰ جنگاور به زیر فرمان داشت، زیرا گفته‌اند که چون بر دارالاماره چیره شد، ۲٬۰۰۰٬۰۰۰ درهم در آنجا یافت که میان یاران خویش تقسیم کرد و به هر یک ۵۰ درهم رسید (ابن اثیر، ۵۶۴/۵؛ قس: مقدسی، ۸۶/۶). به هر حال تنها مقاومتی که ابراهیم با آن رو به رو شد، از ناحیهٔ جعفر و محمّد پسران سلیمان بن علی‌عموزادگان خلیفه بود که با یاران و غلامان خود به مقابله برخاستند، اما به سرعت سرکوب شدند و گریختند (خلیفة بن خیاط، ۶۴۹/۲ ـ ۶۵۰) و ابراهیم به آنان امان داد (طبری، همانجا).

منصور که به روایت یعقوبی (۳۷۶/۲) می‌خواست به تن خویش برای سرکوب محمد نفس زکیّه به مدینه رود، چون از خروج ابراهیم آگاه شد، با این حساب که اگر عراق را خالی گذارد، ابراهیم بر آن چیره می‌شود و او از دو سوی به محاصره می‌افتد، عیسی بن موسی عموی خود را به مدینه روانه کرد و خود با ۲٬۰۰۰ تن از مردانش به کوفه رفت (طبری، ۲۹۳/۳). خلیفه در آنجا مردم را به پوشیدن لباس سیاه، شعار عباسیان، واداشت و هرکس را که گمان همدلی او با ابراهیم می‌رفت به قتل آورد، اما برخی از طرفداران ابراهیم به بصره گریختند و منصور به ناچار راههای خروجی کوفه را بست (همو، ۲۹۴/۳ ـ ۲۹۵). از اینجا دانسته می‌شود که ابراهیم طرفداران بسیاری در کوفه داشته است، در حالی که براساس روایتی دیگر، ابراهیم در همان روزگار به آن امید که شاید کوفیان با او همداستان شوند و همانجا بر منصور بشورند، احتمالاً به دعوت کسانی چون ابوحنیفه، نهانی به آن شهر وارد شد، اما مردم او را یاری نکردند و منصور که از ورود او آگاه شده بود، به شدت به تعقیبش برخاست و ابراهیم سرانجام به پایمردی سفیان بن یزید العَمّیّ که حیله‌ای به کار گرفت، کوفه را ترک کرد و به بصره بازگشت (یعقوبی، ۳۷۶/۲ ـ ۳۷۷). این روایت قابل تردید است، زیرا از یک سو آشکار است که منصور پس از آگاهی از خروج ابراهیم، در کوفه موضع گرفت. پس ابراهیم می‌بایست پس از آن به کوفه رفته باشد. از سوی دیگر، به روایت همو، وقتی ابراهیم گریخت و به بصره بازگشت، سفیان بن معاویه امارت آنجا را داشت در حالی که چون ابراهیم در بصره خروج کرد، سفیان را از حکومت برداشت و به زندان افکند.

ابراهیم و یارانش پس از چیرگی بر بصره، در برابر سیاه جامگان منصور، جامهٔ سپید پوشیدند و از این رو به «مُبَیِّضه» معروف شدند (بلاذری، ۱۲۷/۳؛ طبری، ۲۹۸/۳). ابراهیم سپس چند گروه جنگی به شهرهای فارس و اهواز و واسط فرستاد (ابوالفرج، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۵۹) و آنان توانستند عاملان منصور را بیرون برانند (طبری، ۳۰۰/۳ ـ ۳۰۴؛ یعقوبی، ۳۷۷/۲). سُدَیف بن میمون شاعر در این باره شعری گفت که چون به گوش منصور رسید، دستور داد تا او را گرفتند و زنده به گور کردند (ابن عبدربّه، ۸۷/۵ ـ ۸۸). ابراهیم سراسر رمضان را در بصره مشغول سامان دادنِ کار قیام و فرستادن کسانی به شهرها بود، اما سه روز قبل از عید فطر (طبری، ۳۰۴/۳؛ به روایت خلیفة بن خیاط، ۶۵۰/۲: در روز عید) خبر قتل برادرش محمد به او رسید. ابراهیم اگر چه سخت دلشکسته شد، ولی خود را امیرالمؤمنین خواند (صفدی، ۳۱/۶) و به گردآوری و آراستن سپاه پرداخت. ابراهیم در اول ذیقعدهٔ ۱۴۵ ق از بصره بیرون آمد و پسر خود حسن را همراه با نُمیلهٔ عَبْشَمی بر آنجا گمارد (خلیفة بن خیاط، ۶۵۰/۲؛ یعقوبی، ۳۷۷/۲؛ ابن اثیر، ۵۶۵/۵). منصور خلیفه نیز عیسی بن موسی را که پس از جنگ با محمّد نفس زکیّه قصد حجّ عمره کرده بود، با شتاب پیش خواند و او را مأمور جنگ با ابراهیم کرد. عیسی با ۱۸٬۰۰۰ سپاهی و انبوهی از هواداران منصور، روانهٔ جنگ با ابراهیم شد (یعقوبی، ۳۷۷/۲، ۳۷۸؛ ابن اثیر، ۵۶۷/۵ ـ ۵۶۸). دو سپاه در باخمرا، واقع در ۱۶ فرسخی کوفه به هم رسیدند. در آغاز جنگ، حمیدبن قحطبه فرمانده جلوداران سپاه عیسی به سختی شکست خورد و گریخت (طبری، ۳۱۳/۳) و به روایتی تا کوفه واپس نشست (ابوالفرج، ۳۴۶)، به طوری که خلیفه سخت بیمناک شد و مرکب خواست تا بگریزد (یعقوبی، ۳۷۸/۲)، اما عیسی پایداری کرد تا آنکه جعفر و محمد پسران سلیمان بن علی که پیش از آن ابراهیم آنان را در بصره امان داده بود (طبری، ۳۰۰/۳) با گذشتن از رودخانه از پشت برسپاه ابراهیم هجوم بردند (*العیون*، ۲۵۳/۳؛ قس: صفدی، ۳۱/۶؛ یعقوبی، همانجا) و شکست در لشکر او افتاد. در میانهٔ جنگ تیری بر گلوی ابراهیم نشست و یارانش او را از اسب به زیر آوردند و گِردش را گرفتند، اما مردان حمید بن قحطبه بر آن جماعت هجوم بردند (طبری، ۳۱۵/۳ ـ ۳۱۶) و به روایت ابوالفرج

(ص ۳۴۸) مردی به نام اقطع غلام عیسی سر او را از پیکر جدا ساخت (۲۵ ذیقعدهٔ ۱۴۵ق/۱۴ فوریهٔ ۷۶۳ م و بـه روایت منحصر به فرد ابوالفرج، ۳۴۹، در ذیحجهٔ همان سال). ابراهیم هنگام مرگ ۴۸ سال داشت (طبری، ۳۱۶/۳). پس می‌بایست در ۹۷ق/۷۱۶ م متولد شده باشد. پیکر او را در باخمرا به خاک سپردند (یاقوت، ۳۱۶/۱) و سرش را نزد خلیفه بردند (یعقوبی، همانجا) و به روایت مسعودی (۲۹۹/۳) او آن را به زندان نزد عبدالله محض فرستاد، و گفته‌اند که سپس آن را به مصر منتقل ساختند (کِندی، ۱۱۴).

ابراهیم بن عبدالله در نهضت ضدّ عباسی خویش از پشتیبانی افراد و گروههای نام‌آوری بهره‌مند بود. زیدیان که در آن روزگار از جنبهٔ سیاسی اهمیت بیش‌تری داشتند تا جنبهٔ مذهبی، و هر فاطمی عالم و زاهد و شجاع را امام واجب الطّاعة می‌دانستند و حتی خروج دو امام را در یک زمان و در دو منطقه بر حکومت وقت جایز می‌شمردند (شهرستانی، ۱، ۳۰۲، ۳۰۳)، به امامت محمد و ابراهیم گردن نهادند. حتی عیسی بن زید به رغم پاره‌ای اختلافها که میان وی و ابراهیم پدید آمد، به روایتی که ابوالفرج خود آن را نپذیرفته است، تا واپسین دم با او ماند (ص ۳۳۵). معتزلیان نیز از جمله کسانی بودند که به پشتیبانی از ابراهیم که خود در اصول کلامی پیرو آنان بود (بلخی، ۱۱۰) برخاستند و او را در جنگِ باخمرا یاری دادند (مسعودی، ۲۹۶/۳) و حتی ابن نُمیلهٔ عبشمی معتزلی، جانشین ابراهیم در بصره شد (بلخی، ۱۱۸، نام او را ابراهیم ذکر کرده است). گذشته از این دو گروه و نیز دانشمندان و فقیهان و محدّثانی چون ابن ابی واصل، عیسی بن اسحاق سبیعی، ابوخالد احمر، یونس بن ابی اسحاق، یزیدبن هارون و عبّادبن عوّام (ابوالفرج، ۳۵۴ ـ ۳۵۶) که به ابراهیم پیوستند. ابوحنیفه پیشوای حنفیان نیز آشکارا به یاری او برخاست و پیروانش را فتوا داد که به قیام بپیوندند (ذهبی، ۱۵۶/۱). او حتی پس از جنگ باخمرا، شهدای آن را با شهدای بدر یکی دانست (ابوالفرج، ۳۶۴). گفته‌اند که پشتیبانی او از ابراهیم و نامه‌هایی که به او نوشت، سبب شد که منصور خلیفه او را مسموم و مقتول سازد (همو، ۳۶۷).

ابراهیم بن عبدالله مردی ادیب و محدّث بود و عبدالله پدرش او را برگزید تا به سؤالات مؤسّسان مذهب اعتزال چون واصل بن عطا و عمروبن عبید پاسخ دهد (همو، ۲۹۳ ـ ۲۹۴). او شعر نیز می‌سرود و در نزد مفضّل ضَبّی که از طرفداران نهضت بود، مجموعه‌ای از اشعار ترتیب داد که بعدها به مفضّل منسوب گشت (همو، ۳۱۶، ۳۳۹).

نهضت ضد عباسی ابراهیم و علل شکست آن را نمی‌توان بی‌توجه به قیام محمد نفس زکیّه و نتایج آن و حتی اوضاع دستگاه خلافت به درستی ارزیابی کرد. درست است که شاخهٔ مهمی از علویان حسینی به رهبری امام جعفر صادق (ع) از بیعت با محمد سر باز زدند (*العیون*، ۲۳۱/۳)، ولی قیام با پشتیبانی زیدیان و معتزلیان و عالمان و فقیهان بزرگی چون ابوحنیفه و مالک بن انس، در آن روزگار که خلافت عباسی چندان استوار نشده بود، می‌توانست دگرگونی عظیمی پدید آورد. انتخاب مدینه به عنوان نخستین مرکز قیام فقط از لحاظ سیاسی واجد اهمیت بسیار بود و نمی‌توانست از لحاظ اقتصادی و نظامی و بسیج رزم آوران، قیام را یاری رساند، در حالی که بصره نه تنها از لحاظ سیاسی به دلیل آنکه دستگاه خلافت را مستقیماً تهدید می‌کرد اهمیّت داشت، بلکه از قابلیت اقتصادی و نظامی خاصی برخوردار بود و به همین سبب می‌توانست به عنوان مکمّل نهضت مدینه، قیام را که سخت باعث وحشت منصور شده بود، به پیروزی برساند، اما خروج پیش از موقع محمد نفس زکیّه و ناهماهنگی ابراهیم با او، موجب شد که خلیفه بتواند هر دو را جداگانه سرکوب کند. با اینهمه، چنین می‌نماید که پیروزی از دسترس ابراهیم نیز چندان دور نبود، ولی تنفّر او از قتل و غارت و بی‌توجّهی به مشورت خبرگانِ نهضت، کار را واژگونه کرد. اگر چه رفتن ابراهیم به کوفه به دعوت ابوحنیفه و برخی از کوفیان (ابوالفرج، ۳۶۱، ۳۶۶) جبههٔ اصلی را در بصره تضعیف می‌کرد، ولی اگر ابراهیم با آن مال و مردی که داشت، بلافاصله پس از خروج بر منصور به کوفه حمله می‌برد، بعید نبود که با یاری کوفیانی که گریخته و به او پیوسته بودند (طبری، ۲۹۵/۳) برخلیفه چیره شود، خاصه که گفته‌اند منصور از همین حمله می‌ترسید و بیم داشت که یارانش او را ترک کنند (ابن عماد، ۲۱۴/۱)، ولی ابراهیم نیز بیم داشت که حملهٔ او موجب کشتار مردم شود. سپس که برخی از یارانش پیشنهاد کردند که بر سپاه عیسی بن موسی شبیخون زنند (ابوالفرج، ۳۴۴) و گفتند که بهتر است ابراهیم با بخشی از سپاه به بصره باز گردد و از آنجا ناظر جنگ باشد تا در موقع لزوم سپاهی به کمک فرستد، از آن کار خودداری کرد (ابن اثیر، ۵۶۵/۵) و حتی از ایجاد آرایش جنگی مناسب هم سرباز زد. نیز وقتی که سپاه عیسی را واپس راند، به رغم نصیحت ابوحنیفه که معتقد بود ابراهیم نباید از تعقیب فراریان دست بردارد (ابوالفرج، ۳۶۷)، دستور عدم تعقیب شکست خوردگان دشمن را صادر کرد (طبری، ۳۱۶/۳) در حالی که این پیروزی چنان منصور را به وحشت انداخت که خواست از کوفه بگریزد (یعقوبی، ۳۷۸/۲)، اما ناآگاهی ابراهیم از امور نظامی و اختلافی که میان یاران او پدید آمده بود، پیروزی نخستین را که برخی آن را «بدرالصّغری» خوانده‌اند (ابوالفرج، ۳۶۵) به شکست بدل کرد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ محمد وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق، فهرست؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق؛ بلخی، ابوالقاسم، «ذکر المعتزله»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سیّد، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، شمس الدین محمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمّد زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ شامی، عبدالامیر، *تاریخ الفرقة الزیدیة*، نجف، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م؛ صفدی،

خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ طبری، تاریخ، ۳/ فهرست؛ همو، همان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ العیون والحدائق، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ قاضی عبدالجبار، «طبقات المعتزلة»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ کندی، محمدبن یوسف، کتاب الولاة والقضاة، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مقدسی، مطهربن طاهر، البدء والتاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۶م؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، قم، ۱۴۰۷ق، ص ۲۴۲؛ یاقوت، معجم البلدان، بیروت، ۱۳۷۴ق؛ یعقوبی، احمدبن واضح، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق.

صادق سجادی

اِبراهیم بْنِ عَلاءُالدّوله، از شاهزادگان تیموری (۸۴۳ـ۸۶۳ ق / ۱۴۴۰ ـ ۱۴۵۹م) که مدتی کوتاه در هرات و بخشهایی از خراسان فرمان راند. او فرزند علاءالدولة بن بایسنقر و برادرزادۀ میرزا بابر تیموری بود (میرخواند، ۷۱۶/۶؛ فصیح، ۲۸۵/۳). غفاری تولد او را در ۸۴۹ ق / ۱۴۴۵م دانسته (ص ۲۳۲) که بی‌گمان اشتباه است. پس از آنکه میرزا بابر در اواخر ذیحجۀ ۸۵۲ ق / فوریۀ ۱۴۴۹م بیش‌تر بخشهای خراسان را به تصرف درآورد و شهر تون را به عنوان سیورغال به علاءالدوله سپرد، ابراهیم از سوی پدر مأموریت یافت که با جواهر و نقدینه‌هایی که از قلعۀ عماد آورده بودند، به آن شهر رود و فرمانروای آنجا باشد. اندکی بعد روابط علاءالدوله و میرزا بابر به سردی گرایید و علاءالدوله به فرمان برادر دستگیر شد. بابر کسانی را برای جنگ با ابراهیم به تون فرستاد. ابراهیم شکست یافت و دستگیر شد (میرخواند، ۷۵۵/۶ ـ ۷۵۶؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۲۰/۳، ۳۰ـ۳۱). روملو این رویداد را در ۸۵۳ ق / ۱۴۴۹م دانسته است (ص ۲۸۹). بابر در ۲۵ ربیع‌الثانی ۸۶۱ق / ۲۲ مارس ۱۴۵۷م در مشهد درگذشت و فرزند خردسالش میرزاشاه محمود در هرات بر تخت نشست. ابراهیم که تا این زمان دربند بود، پس از آگاهی از درگذشت میرزا بابر خود را از بند رهاند و به مرغاب گریخت و در آنجا گروه بسیاری گرد آورد و آهنگ تصرف هرات کرد (عبدالرزاق سمرقندی، ۱۱۲۷/۲ ـ ۱۱۲۸؛ میرخواند، ۸۰۴/۶ ـ ۸۰۹؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۶۳/۳؛ غفاری، ۲۳۲؛ روملو، ۳۶۶) و میرزاشاه محمود خردسال را وادار به فرار کرد و خود بر جای او بر تخت نشست و پس از استقرار، خواجه شمس‌الدین محمد بخاری را با شرکت خواجه محمد سعدالدین منصب وزارت داد (خواندمیر، حبیب‌السیر، ۶۴/۳ ـ ۶۵؛ همو، دستورالوزراء، ۳۶۷). از زمامداری او چیزی نگذشته بود که خبر رسید میرزاشاه محمود همراه امیران لشکر پدرش سپاهی گردآورده، عازم گشودن هرات است. وی نیز با سپاهیان خود از هرات بیرون آمد و شهر را به قرابهادر از نزدیکان پدرش سپرد. در این میان خواجه وجیه‌الدین اسماعیل که وزارت میرزا بایسنقر و میرزا علاءالدوله را داشت، از ابراهیم روی گردان شد و آهنگ پیوستن به دشمنان او کرد. به فرمان ابراهیم او را دستگیر کردند و پس از شکنجه در فوشنج به خواری کشتند (میرخواند، ۸۱۰/۶ ـ ۸۱۱؛ عقیلی، ۳۴۴ ـ ۳۴۵؛ خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۶۴). آنگاه در رباط امیرشاه ملک جنگ سختی میان ابراهیم و شاه محمود درگرفت و پس از گیرودار بسیار محمود گریخت و به مشهد رفت. در این جنگ بسیاری از سران سپاه او گرفتار شدند (میرخواند، ۸۱۰/۶ ـ ۸۱۲؛ قزوینی ۳۲۶). آنگاه سلطان ابوسعید بهادر که در سمرقند فرمانروایی داشت، درپی آگاهی از درگذشت میرزا بابر آهنگ گشودن خراسان و تصرف هرات کرد و با لشکری بدانجا شتافت. میرزا ابراهیم که در خود یارای پایداری نمی‌دید، پیشنهاد آشتی کرد، اما سلطان ابوسعید نپذیرفت و وارد هرات شد و گوهرشاد آغا را که گمان می‌کرد پشتیبان سلطان ابراهیم باشد، به هلاکت رساند (۹ رمضان ۸۶۱ ق / ۳۱ ژوئیۀ ۱۴۵۷م). ابوسعید نتوانست مدتی دراز در هرات بماند و در ۹ شوال / ۳۰ اوت همان سال از آنجا رفت. چون ابراهیم از خروج ابوسعید از هرات آگاه شد، امیر احمد ترخان را به آنجا فرستاد تا شهر را سامان دهد (میرخواند، ۸۱۳/۶ ـ ۸۱۶؛ روملو، ۳۷۰ ـ ۳۷۳).

در این میان ابراهیم آگاه شد که میرزاشاه محمود لشکری گردآورده و آمادۀ نبرد گشته است. پس به سوی استراباد و مازندران شتافت تا با وی بجنگد. اتفاق را، در همان زمان، جهانشاه قراقویونلو به دعوت گروهی از بزرگان و سرداران مازندران برای تسخیر آن ولایات، روانۀ آنجا بود. شاه محمود مقابله با او را بر نتافت و فرار اختیار کرد، اما سلطان ابراهیم که نمی‌پنداشت جهانشاه با لشکر انبوهی آمده باشد، به جنگ با او در ایستاد و در ۲۵ محرم ۸۶۲ ق / ۱۳ دسامبر ۱۴۵۷م به سختی شکست خورد. در این جنگ نزدیک به ۵۰۰ نفر از امیرزادگان جغتایی که در خدمت او بودند، نابود شدند. خود او نیز با ۱۵ نفر از همراهانش به نیشابور گریخت و از آنجا پیکی نزد جهانشاه فرستاد و فرمانبری نمود (طهرانی، ۳۴۸ ـ ۳۵۱). وی پس از چندی درنگ در آن شهر، با گروهی که در پیرامونش گردآمده بودند، راهی هرات شد و در یکشنبه ۹ صفر ۸۶۲ ق / ۲۷ دسامبر ۱۴۵۷م به آن شهر رسید و از سوی امیر احمدخان به گرمی پذیرفته شد. سلطان ابراهیم پس از استقرار در هرات با صوابدید امیران لشکر خود، بر آن شد که با ابوسعید از در آشتی درآید. پس چند تن از بزرگان شهر را به سفارت نزد او به بلخ فرستاد. ابوسعید از این پیشنهاد استقبال کرد و نامۀ ملاطفت‌آمیزی برای ابراهیم نوشت. آن دو پس از آن در برابر جهانشاه قراقویونلو همداستان شدند. ابراهیم با این پیمان استقلال خود را از دست داد و به فرمان ابوسعید درآمد (دولتشاه، ۴۵۸؛ میرخواند، ۸۱۷/۶ ـ ۸۲۰؛ قزوینی، ۳۲۷؛ روملو، ۳۸۱ ـ ۳۸۵، ۷۴۲).

در این هنگام علاءالدوله پدر ابراهیم که مدت درازی از رویدادهای خراسان به دور مانده بود و در ولایت ازبک روزگار می‌گذراند، چون از فرمانروایی فرزندش آگاه شد به خراسان شتافت. ابراهیم هر چند او را مانعی بر سر راه تحقق هدفهای خود می‌دانست، اما به ظاهر از پدر پیشواز کرد و از او خواست که به هرات رود. علاءالدوله به هرات رفت و از سوی بزرگان شهر به گرمی پذیرفته شد. اندکی از ورود او

نگذشته بود که ابراهیم پیکی نزد وی فرستاد و از آمدن ترکمانان آگاهش کرد. علاءالدوله با شتاب از شهر بیرون آمد و با ابراهیم به سوی سرزمین غوربالا و غرجستان رفت. او در این هنگام کاملاً زیر نفوذ پسر بود و از خود اراده‌ای نداشت (دولتشاه، ۴۱۶ ـ ۴۱۷). جهانشاه بدون مانعی هرات را تصرف کرد و در آن مستقر گردید.

سلطان ابراهیم و علاءالدوله به جای رویارویی با او، به دشمنی باهم برخاستند. سرانجام جنگی میان آنان درگرفت که به دستگیری ابراهیم انجامید. او دربند پدر چندان نماند و پس از رهایی لشکری گردآورد، اما علاءالدوله پس از زمانی اندک خود را به جهانشاه قراقویونلو تسلیم کرد (میرخواند، ۸۲۱/۶ ـ ۸۲۴؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۷۳/۳ ـ ۷۴). اقامت جهانشاه در هرات به درازا نکشید چه ابوسعید با لشکری به سوی او آمد، این‌بار با گفت‌وگوهایی که انجام یافت، جهانشاه از خراسان بیرون رفت و آن ولایت را به ابوسعید واگذاشت. از آن سوی ابراهیم به پدرش علاءالدوله پیوست و آن دو نیرویی تدارک دیدند. ابوسعید بی‌درنگ برای سرکوب آنان حرکت کرد. جنگ در نزدیکی سرخس و به گفتهٔ دولتشاه در کولان بادغیس درگرفت. ابراهیم هرچند در آغاز به پیروزیهایی دست یافت، لیکن سرانجام شکست خورد و روی به گریز نهاد. او به مزینان و از آنجا به دامغان رفت و به گردآوری نیرو پرداخت. پس از چندی چون خود را قادر به رویارویی با ابوسعید می‌دید، آهنگ خراسان کرد، لیکن در میان راه بیمار گشت و در ۶ شوال ۸۶۳ق / ۶ اوت ۱۴۵۹م بر اثر این بیماری درگذشت. پیکرش را به هرات آوردند و در زیر گنبد مدرسهٔ گوهرشاد آغا در همان جایی که جدّ او بایسنقر مدفون بود، به خاک سپردند. برخی درگذشت او را در اواسط رمضان دانسته‌اند (میرخواند، ۸۲۷/۶ ـ ۸۲۹؛ دولتشاه، ۴۷۴ ـ ۴۷۵؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۷۶/۳ ـ ۷۸؛ قزوینی، ۳۲۷؛ روملو، ۴۰۴ ـ ۴۰۷). خانیکوف پژوهشگر روسی می‌گوید بر سنگ مزار او تاریخ درگذشتش چهارشنبه ۱۰ رمضان ۸۶۳ق نگاشته شده است (محمد شفیع، ۱۲۰۵/۲). این نظر تأیید کنندهٔ نوشتهٔ خواندمیر است.

مدت فرمانروایی او در مجموع دو سال‌واندی بود. از کسانی که زمانی در دربار و دستگاه او می‌زیستند، عبدالرزاق سمرقندی است.

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ ش، ۶۹۳/۲ ـ ۶۹۹، ۷۰۳ ـ ۷۰۶، ۷۰۹؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۱۹/۳، ۲۵، ۴۰ ـ ۴۱، ۶۶ ـ ۷۲، ۷۵؛ همو، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش، ص ۳۳۹؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰م، صص ۴۱۳ ـ ۴۱۵، ۴۵۷، ۴۵۹؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش، صص ۲۸۰، ۲۹۱، ۳۶۷ ـ ۳۶۹، ۳۷۵ ـ ۳۸۰، ۳۹۰، ۳۹۵، ۶۰۷، ۷۳۸ ـ ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۳ ـ ۷۴۷؛ طهرانی، ابوبکر، *دیاربکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۳۱۶ ـ ۳۲۱، ۳۴۷؛ عبدالرزاق سمرقندی، کمال‌الدین، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۳۶۸ ق؛ عقیلی، سیف‌الدین ابن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش، ص ۲۳۱؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ محمدشفیع، تعلیقات بر *مطلع سعدین و مجمع بحرین* عبدالرزاق سمرقندی؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة‌الصفا*، تهران، خیام، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل‌داود

اِبْراهیمِ بْنِ عِماد، یا میرابراهیم سیفی حسنی قزوینی ملقب به شمس‌النّهار، از نستعلیق‌نویسان معروف ایران در سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷م. او خوشنویسی را از پدرش میرعماد، که سرآمد نستعلیق نویسان عهد خویش بود، فراگرفت (ایرانی، ۱۲۴). وی احتمالاً در ۱۰۰۸ق / ۱۵۹۹م همراه پدر به اصفهان رفت و در کتابخانهٔ عبدالرّشید دیلمی معروف به رشیدا، خواهرزادهٔ میر به کتابت پرداخت (حبیب، ۱۸۴). پس از کشته شدن میر به سال ۱۰۲۴ق / ۱۶۱۵م، ابراهیم از بیم شاه عباس چندی در اصفهان پنهان زیست (سنگلاخ، شرح حال میرعماد) و سپس به مشهد رفت و در آنجا اقامت گزید. ابراهیم در مشهد موردتوجه هنر دوستان قرار گرفت و شهرتی روزافزون یافت و ۱۴ سال در آن شهر زیست. پس از مرگ شاه‌عباس در ۱۰۳۸ق / ۱۶۲۹م به زادگاهش قزوین بازگشت و به کتابت و آموزش خوشنویسی پرداخت (ایرانی، همانجا). در شمار آثار خوشنویسی وی نسخه‌هایی از دیوانها و برگزیدهٔ شعرهای شاعران و عارفانی چون نجم‌الدّین کبری، رکن‌الدین قبایی، خواجه بدخشی، حکیم جوهری، فریدالدین دهلوی، میرعتیقی سمرقندی و سراج‌الدین بلخی دیده شده است (سنگلاخ، شرح حال میرابراهیم).

وی «رنگه‌نویسی» می‌کرده و شعر نیز می‌سروده است (همانجا). به گفتهٔ سنگلاخ اشعار بسیاری از قطعه‌های خط خوش منسوب به وی از سروده‌های خود او بوده است. تذکره‌نویسان خط، میرابراهیم را به داشتن منشهای نیکو، آداب‌دانی، پرهیزگاری و خوش‌بیانی ستوده‌اند. وی در ۵۳ سالگی در زادگاه خویش قزوین درگذشت (سنگلاخ) و در همانجا به خاک سپرده شد.

مآخذ: ایرانی، عبدالمحمّد، *پیدایش خط و خطاطان*، مصر، ۱۳۴۵ق / ۱۹۲۷م؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۶ق؛ سپهر، هدایت‌الله خان لسان‌الملک، *تذکرهٔ خوشنویسان*، تهران، صص ۹۲، ۹۳؛ سنگلاخ، محمدعلی توجانی، *تذکرة‌الخطّاطین*، تبریز، ۱۸۷۸م، ج ۲، (شرح حال میرعماد و میرابراهیم).

محمدحسن سمسار

اِبْراهیمِ بْنِ عیسَی‌بْنِ داوود جَرّاح، نک: ابن جراح.

اِبْراهیم‌بْنِ مالِکِ اَشْتَرِ نَخَعی، ابوالنعمان (مقـ ۷۲ ق / ۶۹۱م)، سردار معروف عرب که به حمایت از مختاربن ابوعُبَید ثَقَفی به خونخواهی حسین‌بن علی (ع) بر ضدّ اُمویان قیام کرد.

از زندگی ابراهیم پیش از پیوستن به مختار آگاهی در دست نیست جز آنکه گفته‌اند در جنگ صفّین در زمرهٔ یاران علی‌بن ابی‌طالب (ع) و در رکاب پدرش مالک‌اشتر (ه م) با معاویه جنگ کرد (نصربن مزاحم، ۴۴۱). در ۶۶ ق / ۶۸۵م مختار ثقفی که خود را نمایندهٔ

محمّدبن حنفیّه می‌خواند، به خونخواهی شهدای کربلا مقدمات قیام بر ضد امویان را تدارک می‌دید. در این هنگام بعضی از شیعیان کوفه و طرفدار قیام مختار، به سبب شخصیت نیرومند ابراهیم و به سبب خاطره‌ای که از وفاداری پدرش نسبت به علی‌بن ابی‌طالب در یاد داشتند، بر آن شدند که ابراهیم را نیز به قیام فرا خوانند. ابراهیم بدان شرط که او را به فرماندهی بر دارند، با درخواست آنان موافقت کرد؛ اما شیعیان یادآوری کردند که مختار ثقفی از سوی ابن حنفیّه به فرماندهی برگزیده شده است. اندکی بعد مختار خود به نزد ابراهیم رفت و نامه‌ای را که مدّعی بود ابن‌حنفیّه به ابراهیم نوشته است، به او تسلیم کرد. در این نامه از ابراهیم خواسته شده بود که با مختار در قیام بر ضدّ امویان همکاری کند (بلاذری، ۲۲۲/۵). ابراهیم در آغاز به سبب نکته‌ای که در چگونگی نگارش نامه یافت، در صحّت انتساب آن به ابن‌حنفیّه دچار تردید شد (نک: متن نامه در بلاذری، همانجا؛ طبری، ۱۶/۶ ـ ۱۷؛ قس: همان نامه در دینوری، ۲۸۹ که به سبب فقدان نکته‌ای که ابراهیم را در صحت آن نامه دچار تردید کرد، بالمآل از تردید او سخنی به میان نیاورده است؛ و به گفتهٔ ابن‌سعد نامه را مختار از زبان ابن‌حنفیّه نوشته بوده است، ۹۹/۵) ولی چون کسانی مانند یزیدبن انس اسدی و احمربن شُمَیط بجلی و عبدالله‌بن کامل شاکری گواهی دادند که خود دیده‌اند که آن نامه را محمدبن حنفیّه به ابراهیم نوشته است (ابن‌سعد، همانجا)، دعوت به قیام را پذیرفت و با مختار بیعت کرد. شعبی که در جریان پیوستن ابراهیم به قیام مختار شرکت داشت و بیش‌تر مورخان، واقعهٔ مذکور را از او روایت کرده‌اند، خود در صحت نامهٔ محمدبن حنفیّه به ابراهیم تردید کرده و پس از تحقیق بسیار سرانجام از ابوعمرهٔ کیسان، یکی از گواهانِ صحت انتساب‌نامه شنیده است که آنان چون مختار را مردی‌ثقه می‌دانند، به قول او مبنی بر صدور نامه از سوی محمدبن حنفیّه اعتماد کرده و به درستی آن گواهی داده‌اند (دینوری، ۲۹۰). به هرحال میان ابراهیم و مختار توافق شد که در نیمهٔ ربیع‌الاول ۶۶ ق / اکتبر ۶۸۵م در کوفه خروج کنند، اما چون در تاریخ مذکور مقدمات آماده نشد، آغاز قیام را به پنجشنبه پس از نیمهٔ همان ماه موکول کردند (بلاذری، ۲۲۳/۵؛ طبری، ۱۸/۶). در این میان رفت و آمد پی در پی ابراهیم به نزد مختار، سبب بدگمانی عبدالله‌بن مطیع شد که از سوی عبدالله‌بن زبیر بر کوفه امارت داشت (ابن‌سعد، همانجا) و چون از نقشهٔ قیام آگاه شد، از ایاس‌بن مضارب رئیس شرطهٔ کوفه خواست که مراقب اوضاع باشد و خود، کسانی را در نقاط حسّاس شهر بر گماشت. ابراهیم روز چهارشنبه، یک روز پیش از موعد مقرر، با جمع کثیری از یاران خویش به سوی خانهٔ مختار می‌رفت که با ممانعت ایاس‌بن مضارب رو به رو شد. ابراهیم در نزاعی که در گرفت، ایاس را به قتل رساند و اندکی بعد قیام آغاز شد. در جنگهایی که میان ابراهیم و مختار ثقفی و طرفداران آنان در کوفه از یک سو، و ابن‌مطیع و راشدبن ایاس از سوی دیگر، در گرفت، راشد کشته شد و ابن‌مطیع به قصر عقب نشست و در محاصرهٔ ابراهیم افتاد. وی چند روز بعد گریخت و یارانش به مختار پیوستند. بیش‌تر طرفداران ابراهیم و مختار موالیانی بودند که با گرز چوبین می‌جنگیدند، از این رو به طعنه «خَشَبیّه» نامیده شدند (بلاذری، ۲۲۴/۵ ـ ۲۲۸، ۲۳۱). برخی نیز به اشتباه آنان را «حسینیّه» نامیده و منحصراً طرفدار ابراهیم دانسته‌اند، زیرا به هنگام قیام «یا ثاراتِ الْحسین» می‌گفتند (ابن‌عبدربّه، ۴۰۸/۲)؛ ولی ابن‌رسته (۲۱۸/۷) و ابن‌قتیبه (ص ۶۲۲) «خشبیّه» را از یاران ابراهیم دانسته‌اند که در روز جنگ با عبیدالله‌بن زیاد با چوب جنگ می‌کردند. درهرحال پس از این جنگ، مختار در کوفه مستقر شد و کوشید تا با تسلط بر سایر شهرهای عراق به مبارزه با امویان و قاتلان حسین‌بن علی بپردازد. با اینهمه وقتی امارت موصل را به ابراهیم‌بن مالک اشتر داد و او را به جنگ با عبیدالله‌بن زیاد که از سوی عبدالملک مروان رو به سوی عراق نهاده بود، روان کرد (ذیحجه ۶۶ ق / ژوئیه ۶۸۶م)، برخی از کوفیان که گویا مختار را کاهن می‌پنداشتند، بر او شوریدند. مختار بلافاصله کس درپی ابراهیم فرستاد (بلاذری، ۲۳۰/۵، ۲۳۱) و این معنی آشکارا از پایگاه بلند ابراهیم در قیام مختار و اعتمادی که رهبری قیام به او داشت، حکایت می‌کند. پس ابراهیم به سرعت از مداین بازگشت و به همراه مختار، طیّ سلسله جنگهایی در جبّانة السَّبیع و نقاط دیگری از کوفه، شورش را در هم کوبید (همو، ۲۳۱/۵ ـ ۲۳۵). پس از این واقعه ابراهیم با مردانی که شمارشان را از ۸٬۰۰۰ تا ۲۰٬۰۰۰ تن گفته‌اند و بیش‌تر آنان از موالیان ایرانی معروف به الحمراء بودند (دینوری، ۲۹۳؛ ابن‌سعد، ۱۰۰/۵؛ بلاذری، ۲۴۸/۵؛ ذهبی، ۳۷۵/۲)، در ۶ یا ۸ ذیحجه (بلاذری، همانجا) و به قولی ۲۱ آن ماه (طبری، ۸۱/۶) از کوفه به قصد جنگ با ابن زیاد خارج شد. در ۱۰ محرم ۶۷ / ۶ اوت ۶۸۶م بر کرانهٔ رود خازر (در «دائرة المعارف اسلام[1]» به غلط «جازر» آمده است) نزدیک زاب و به فاصلهٔ ۵ فرسخی موصل (طبری، ۸۶/۶) میان دو سپاه جنگ در گرفت. به گفتهٔ بلاذری در آغاز جنگ جناح چپ ابراهیم دچار شکست شد و شاید همین امر سبب شد که در کوفه خبر قتل ابن‌اشتر شایع شود و مختار کوفه را رها سازد (همو، ۲۴۹/۵ ـ ۲۵۰)؛ ولی یاران ابراهیم سپاه ابن زیاد را عقب رانده و شکست سختی بر آن وارد آوردند. ابراهیم در این جنگ به دست خویش عبیدالله‌بن زیاد و چند تن دیگر از جمله حصین‌بن نمیر و شرحبیل‌بن ذی‌الکلاع از عاملان قتل امام‌حسین (ع) را کشت (خلیفة‌بن خیاط، ۳۳۲/۱؛ ابن‌قتیبه، ۳۴۷؛ دینوری، ۲۹۵) و گفته‌اند که پیکر آنان را سوزاند (بخاری، ۱۷۸/۱).

ابراهیم پس از این پیروزی به موصل رفت و چند تن از یاران از جمله برادر ناتنی خود عبدالرّحمن را به تسخیر و حکومت شهرهای نصیبین و حرّان و الرّها و سُمَیْساط و سنجار گسیل داشت (بلاذری، ۲۵۱/۵؛ طبری، ۹۲/۶؛ ابن‌اثیر، ۲۶۵/۴). ابراهیم همچنان در موصل

1. EI²

بود که مصعب‌بن زبیر به تحریک شورشیان کوفه که از حملات ابراهیم‌بن اشتر و مختار جان سالم به در برده و به او پیوسته بودند، به کوفه تاخت و در جنگ با مختار او را کشت (رمضان ۶۷ ق/ آوریل ۶۸۷م). سپس از ابراهیم خواست که به اطاعت از عبدالله‌بن زبیر گردن نهد (بلاذری، ۳۳۲/۵ ، ۳۳۶). به گفتهٔ ابن‌اثیر، عبدالملک‌بن مروان نیز ابراهیم را به اطاعت از خود خواند، ولی ابراهیم از آن روی که در جنگ با امویان، عبیدالله‌بن زیاد و تنی چند از اشراف شام را کشته بود، از پیوستن به عبدالملک بیمناک شد و به دعوت مصعب پاسخ مثبت داد (۲۷۵/۴). مصعب نیز حکومتِ موصل و جزیره و آذربایجان و ارمینیه را از او باز گرفت و وی را به جنگ ازارقه فرستاد و مهلب‌بن ابی‌صفرة را به جای او به حکومت آن نواحی گماشت، امّا دوباره مهلّب را معزول و به جنگ ازارقه مأمور کرد و حکومت آن مناطق را به ابراهیم سپرد (بلاذری، ۳۳۱/۵، ۳۳۲، ۳۳۷؛ دینوری، ۳۰۹). گویا ابراهیم از آن پس در مقر حکومت خویش باقی ماند تا آنکه عبدالملک‌بن مروان به عراق تاخت. مصعب‌بن زبیر به مقابله برخاست و ابراهیم را به سرداری سپاه خویش برگماشت و به باجُمَیْری نزدیک اَوانا رفت. عبدالملک‌بن مروان که در پی تطمیع امرای کوفه و بصره بود، نامه‌ای به ابراهیم نوشت و حکومت عراقین، و به قولی اقطاع سرزمینهای اطراف فرات را به او وعده داد (بلاذری، ۳۳۷؛ دینوری، ۳۱۲)، ولی ابراهیم نه تنها آن نامه را به نزد مصعب برد و از پذیرش دعوت عبدالملک خودداری کرد، بلکه چون حدس می‌زد که عبدالملک سایر امرای عراق را نیز با چنین وعده‌هایی فریفته است، کوشید تا مصعب را به توقیف یا تبعید آنان به مکه وا دارد (بلاذری، همانجا)، اما مصعب نپذیرفت و به سوی عبدالملک به راه افتاد و در دیر الجاثلیق در مسکِن اردو زد. در جنگی که میان ابراهیم‌بن اشتر و محمدبن مروان، یک روز پیش از جنگ اصلی میان عبدالملک و مصعب در گرفت، ابن اشتر به رغم ابراز شجاعت بسیار، به سبب خیانت عَتّاب‌بن ورقاءِ تمیمی که گویا بنا بر توطئهٔ قبلی با عبدالملک دست به عقب‌نشینی زده بود (مسعودی، ۱۰۶/۳؛ بلاذری، ۳۳۸/۵، ۳۳۹)، شکست خورد و کشته شد. آنگاه عبیدبن میسرة یکی از موالی بنی عذرة که ابراهیم را به قتل رسانده بود، سرش را بر گرفت و غلامان حصین‌بن نمیر، که در جنگ خازر به دست ابراهیم کشته شده بود، پیکر او را آتش زدند (بلاذری، همانجا).

در تاریخ قتل ابراهیم میان مورّخان اختلاف هست. اگر چه ابن‌اثیر (۳۲۳/۴) و طبری (۱۵۸/۶) براساس یک روایت، ۷۱ ق/۶۹۰م را ذکر کرده‌اند، ولی بیش‌تر مورخان ۷۲ ق/ ۶۹۱م (بلاذری، ۳۴۲/۵؛ مسعودی، ۱۰۵/۳؛ ذهبی، ۱۰۸/۳) و به احتمال قوی جمادی‌الآخر/ نوامبر همان سال (طبری، ۱۶۲/۶) را به درستی تاریخ واقعهٔ مذکور دانسته‌اند.

پس از قتل ابراهیم، برخی شاعران در رثای او شعر سرودند (بلاذری، ۳۴۲/۵). ابوالفرج اصفهانی ابیاتی به خود وی نسبت داده است (۸۵/۱۶). ابن حجر عسقلانی نیز از قول ابن حبّان او را از راویان «ثقه» شمرده که از پدرش و عمر روایت کرده و کسانی چون پسرش مالک و نیز مجاهد از او روایت کرده‌اند (ص ۲۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن‌حجر، احمدبن علی، *تعجیل المنفعة بزواید الرّجال الائمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ ق؛ ابن رسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النّفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن‌سعد، محمد، *طبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربّه، احمدبن محمد، *عقدالفرید*، به کوشش احمدالزین و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ اصفهانی، ابوالفرج، *الأغانی*، قاهره، ۱۲۸۵ ق؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الصّغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید و یوسف مرعشی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش ف. گواتن، بغداد، مکتبه‌المثنی؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمدبن داود، *اخبارالطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نصربن مزاحم، *وقعة الصّفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نیز EI2.

صادق سجادی

اِبْراهیمِ بْنِ مُحَمَّدِبْنِ اَبی یَحْییٰ، از بزرگان شیعه در قرن ۲ ق/ ۸م که نظرات مختلف و حتی متضادی دربارهٔ او ابراز شده است. وی مردی متفکر، متکلم، محدث و فقیه بوده است. بغدادی او را مؤسس فرقه‌ای می‌داند که به نام خود او به ابراهیمیه معروف بود (ص ۱۴۰). نام او در اغلب تذکره‌ها و کتب طبقات و تواریخ و رجال، ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی آمده است، اما ابراهیم بن ابی یحیی (همانجا؛ ذهبی، *میزان*، ۵۷/۱) و ابراهیم بن یحیی (ابن مرتضی، باب ذکر، ۲۵؛ همو، *طبقات*، ۴۲، ۱۲۹) نیز گفته‌اند. کنیهٔ او ابواسحاق است، و چون مولای بنی‌اَسلَم بوده، او را اَسلَمی، و از آن روی که اهل مدینه بوده مدنی نیز خوانده‌اند (همانجاها). جدش سمعان نام داشته (ابن جوزی، ۵۱/۱؛ ذهبی، *تذکره*، ۲۴۷/۱؛ همو، *میزان*، ۶۰/۱) و به نوشتهٔ ابن حجر (۱۵۸/۱) مولای ابواسحاق مدنی بوده است.

زمان تولد ابراهیم معلوم نیست، ولی سال درگذشت وی را ۱۸۴ ق/ ۸۰۰م گفته‌اند (ابن سعد، ۴۲۵/۵؛ ذهبی، *میزان*، ۶۱/۱؛ همو، *تذکره*، ۲۴۷/۱؛ ابن حجر، ۱۵۹/۱).

وی از استادان امام شافعی (محمد بن ادریس) بود و بنا بر پاره‌ای اقوال شافعی وی را ثقة دانسته و از او روایت کرده است و گویند آنگاه که شافعی مسند قضا را پذیرفته، ابراهیم از او بیزاری جسته است (ابن عدی، ۲۲۱/۱ و ۲۲۶؛ ابن جوزی، ۵۱/۱؛ ابن مرتضی، باب ذکر، ۲۵؛ همو، *طبقات*، ۴۳ و ۱۲۹؛ ذهبی، *تذکره*، ۲۴۶/۱ و ۲۴۷؛ ابن حجر، ۱۵۸/۱ ـ ۱۶۱). ابراهیم کثیرالحدیث نیز بوده است (ابن سعد، ۴۲۵/۵؛ ابن حجر، ۱۵۹/۱، ۱۶۰) چنانکه *مُوَطّأ* او بر چند برابر *مُوَطّأ* مالک بالغ می‌شده (ابن عدی، ۲۲۶/۱؛ ذهبی، *تذکره*، ۲۴۷/۱؛ همو، *میزان*، ۵۹/۱)، ولی مجموعهٔ احادیث او اکنون در دست نیست. بعضی گفته‌اند که واقدی کتب ابراهیم را گرفته و به نام خود کرده است

(نجاشی، ۱۵؛ طوسی، ۱۶).

با اینکه از اهل سنت بزرگان دیگری هم بوده‌اند که در حدیث او امر منکری نیافته‌اند (مثلاً نک: ابن عدی، ۲۲۲/۱)، ولی بیش‌تر آنان به انکارش کوشیده‌اند. از جملهٔ اینان مالک است که او را ثقه نمی‌داند و حتی کذّابی می‌شمرد که نه به حدیثش اعتمادی هست و نه به دینش (عقیلی، ۶۳/۱؛ ابن عدی، ۲۱۹/۱، ۲۲۰؛ ابن جوزی، ۵۱/۱؛ ذهبی، تذکره، همانجا؛ همو، میزان، ۵۷/۱؛ ابن حجر، ۱۵۸/۱). امام احمدبن حنبل نیز احادیث او را بی‌اصل دانسته (ذهبی، *میزان*، ۵۷/۱، ۵۸) و برخی دیگر او را متروک‌الحدیث، منکرالحدیث، ضعیف یا کذّاب ذکر کرده‌اند (ابن‌سعد، ۴۲۵/۵؛ عقیلی، ۶۲/۱-۶۴؛ ابن‌عدی، ۲۱۹/۱-۲۲۲؛ بغدادی، ۱۴۰؛ ذهبی، *میزان*، ۵۷/۱؛ ابن حجر، ۱۵۸/۱ - ۱۶۰؛ نسائی، ۴۲؛ بخاری، ۴۰۸).

علت این انکار و تکذیب را می‌توان در آن دانست که وی از خاصان در حدیث شیعه بوده (نجاشی، ۱۴؛ طوسی، ۱۶؛ حلی، ۱۷؛ علامهٔ حلی، ۳) و از اصحاب امام صادق (ع) بوده (برقی، ۲۷) و از وی و امام محمد باقر (ع) نقل حدیث کرده است (نجاشی، ۱۴؛ علامهٔ حلی، ۳). گفته‌اند که کتابی در حلال و حرام به نقل از امام صادق (ع) تألیف کرده بوده (نجاشی، ۱۵؛ طوسی ۱۶) که آن هم در دست نیست.

آراءِ او: از آنچه گذشت چنین برمی‌آید که ابراهیم شیعهٔ امامی بوده است. از جمله تأییدات این قول آن است که مخالفان، وی را رافضی خوانده‌اند (عقیلی، ۶۳/۱، ۶۴؛ ابن عدی، ۲۲۱/۱؛ ذهبی، *میزان*، ۵۸/۱، ۵۹؛ همو، تذکره، ۲۴۷/۱؛ ابن حجر، ۱۵۸/۱، ۱۶۰). لیکن همین مخالفان او را از معتزله نیز دانسته‌اند (ابن عدی، ۲۱۹/۱؛ ذهبی، میزان، ۵۷/۱؛ ابن حجر، همانجا). با اینهمه موافقان وی نیز از اعتزال او سخن گفته‌اند، چنانکه بلخی (ص ۸۰)، قاضی عبدالجبار (ص ۳۳۶) و نیز ابن مرتضی در *طبقات المعتزله* (ص ۱۳۴) و *باب ذکرالمعتزله* (ص ۲۰، ۲۵) وی را از جملهٔ معتزله و از معتزلهٔ اهل مدینه دانسته‌اند. قاضی عبدالجبار، پدر او محمدبن ابی یحیی را هم از معتزله می‌داند (ص ۳۳۶)، اما خودش، به گفتهٔ ابن مرتضی، از طبقهٔ پنجم معتزله و از اصحاب عمروبن عبید بوده است (باب ذکر، ۲۵؛ *طبقات*، ۴۲، ۱۲۹).

ابراهیم را از این‌رو از معتزله شمرده‌اند که وی از قائلان به توحید و عدل بود و اهل اعتزال معتقدین به توحید و عدل را از خود می‌دانستند و بسیاری کسان، از جمله ائمهٔ شیعه را در طبقات معتزله ذکر می‌کردند (مثلاً نک: *فضل الاعتزال*). ابن مرتضی حتی امام شافعی را نیز در زمرهٔ اهل عدل و توحید آورده است (*باب ذکر*، ۲۵؛ *طبقات*، ۴۲، ۴۳، ۱۲۹، ۱۳۴). امام احمدبن حنبل وی را قَدَری خوانده (ذهبی، *میزان*، ۵۷/۱ - ۵۹؛ همو، تذکره، ۲۴۷/۱) و امام مالک (بخاری، ۴۰۸؛ عقیلی، ۶۲) و شافعی نیز قَدَری بودن ابراهیم را تأیید کرده‌اند (ابن عدی، ۲۲۱/۱؛ ذهبی، *میزان*، همانجا، همو، تذکره، همانجا؛ نیز نک: بلخی، ۸۰؛ قاضی عبدالجبار، ۳۳۶). خود وی نیز ظاهراً اعتقاد خویش به قَدَر را آشکار می‌کرده و از آن پروایی نداشته است (عقیلی، ۶۳/۱؛ ابن عدی، ۲۲۱/۱؛ ابن حجر، ۱۶۰/۱).

مخالفان ابراهیم او را جهمی نیز گفته‌اند، و جهمیّه در اسلام مشهور به اعتقاد به جبر هستند، اما نکتهٔ جالب‌توجه این است که او را هم قدری و هم جهمی خوانده‌اند (مثلاً نک: عقیلی، ۶۳/۱؛ ابن عدی، ۲۲۰/۱؛ ذهبی، *میزان*، ۵۸/۱، ۵۹؛ همو، تذکره، ۲۴۷/۱؛ ابن حجر، ۱۵۸/۱ - ۱۶۱). علت این امر را شاید بتوان در هم‌آوازی وی با برخی از نظریات جهم (نک: جهمیّه) دانست که با آرای شیعه همانندی داشته است و افزون براین قدما در مواردی معتزله را نیز از جهمیه شمرده‌اند، و اطلاق این عنوان بدیشان از جهت مشارکت هر دو گروه در بعضی عقاید مانند نفی صفات ازلی، نفی رؤیت حق تعالی، مخلوق بودن کلام خدا و حسن و قبح عقلی (شهرستانی، ۷۹/۱ - ۸۱) و نیز به جهت تقدم جهمیه بر معتزله و پیروی معتزله از آنان بوده است (مثلاً نک: ابن‌تیمیه، ۲۵۶/۱). حتی گاهی بعضی اشخاص منتسب به شیعه را هم بدین عنوان ملقب می‌کردند (نک: دارمی، ۹۸).

نکتهٔ دیگر دربارهٔ ابراهیم این است که بغدادی (ص ۱۴۰) او را از اهل تشبیه می‌داند. چنین نسبتی به بعضی دیگر از متکلمین شیعه، همچون هشام‌بن حکم (ه م) که او هم از شاگردان امام صادق (ع) بوده، نیز داده شده است، اما چون اصل سخن ابراهیم و دعاویش در دست نیست، داوری دربارهٔ معتقدات او بیش از این میسر نیست.

مآخذ: ابن تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، *منهاج السنة النبویة*، قاهره، ۱۳۳۲ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، کتاب *الضعفاء والمتروکین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *باب ذکر المعتزلة*، به کوشش توماس آرنولد، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۶ ق؛ همو، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد - ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۱م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، «کتاب الضعفاء الصغیر»، *المجموع فی الضعفاء والمتروکین*، به کوشش عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ برقی، احمدبن ابی‌عبدالله، *کتاب الرجال*، به کوشش جلال‌الدین حسینی أُرموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، *الفَرقُ بین الفِرَق*، به کوشش عزت‌العطار الحسینی، قاهره، ۱۳۶۷ ق /۱۹۴۸م؛ بلخی، ابوالقاسم، «باب ذکرالمعتزلة»، *فضل الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق /۱۹۷۴م؛ حلی، حسن بن علی، *کتاب‌الرجال*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ دارمی، عثمان‌بن سعید، *الرّد علی الجهمیّة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفّاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق /۱۹۵۶م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۶۳م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ عقیلی، محمدبن عمر، کتاب *الضعفاء الکبیر*، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن یوسف، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ *فضل‌الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، «طبقات المعتزله»، *فضل الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، قم، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۷م؛ نسائی، احمدبن علی، «الضعفاء والمتروکون»، *المجموع فی الضعفاء والمتروکین*، به کوشش عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م.

مسعود جلالی مقدم

اِبْراهیمِ بْنِ مُحَمَّدِ ثَقَفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمدبن سعید

ابن هلال بن عاصم بن سعد بن مسعود ثقفی (ح ۲۰۰ ـ ۲۸۳ق/ ۸۱۶ ـ ۸۹۶م)، مورخ، محدث، فقیه و مفسر شیعی کوفی اصفهانی.

نام وی، پدرو اجدادش را به اختلاف ابراهیم بن‌محمد ثقفی مدینی (عقیلی، ۱/۶۴)، ابواسحاق ابراهیم بن محمد اصفهانی ثقفی (ابن ندیم، ۲۲۴)، ابراهیم بن هلال ثقفی (ابن ابی الحدید، ۱/۶)، ابراهیم بن محمد سعید بـن هلال ثقفی (همو، ۱/۸۵)، اسحاق بن ابراهیم ثقفی (ابن طاووس، *الاقبال*، ۱۵)، ابراهیم بن اسحاق ثقفی (همو، کشف *المحجة*، ۳۵)، ابراهیم بن محمدبن سعیدبن هلال بن عاصم ثقفی (حلی، ۱/۱۷) و ابراهیم بن محمدبن سعیدبن هلال بن عاصم بن سعدبن مسعود ثقفی رقی (صفدی، ۶/۱۲۰)، نوشته‌اند. نیای چهارم وی، سعدبن مسعود (برادر ابی عبید بن مسعود) عموی مختاربن ابی عبید ثقفی از سوی امام علی بن ابی طالب (ع) والی مدائن بود و امام حسن (ع) در روز ساباط (جنگ معاویه با امام حسن) به منزل وی پناه برد (نجاشی، ۱۲).

تاریخ تولد وی به درستی معلوم نیست، اما از آنجا که وی از راویانی مانند علی بن قادم (د ۲۱۳ق/۸۲۸م) و اسماعیل بن ابان ازدی (د ۲۱۶ق) و یوسف بن بهلول سعدی (د ۲۱۸ق) حدیث شنیده، به احتمال قوی باید تولد وی در حدود ۲۰۰ق/۸۱۶م یا پیش از آن بوده باشد (دوانی، ۱/۴۵۰). اکثر مورخان درگذشت وی را ۲۸۳ق/۸۹۶م نوشته‌اند (نجاشی، ۱۴؛ یاقوت، ۱/۲۳۳)، اما به گفتهٔ ابن حجر وی در ۲۸۰ ق/۸۹۳م و در اصفهان درگذشته است (۱/۱۰۲). ابراهیم ابتدا در کوفه اقامت داشت و زیدی مذهب بود، اما بعدها به مذهب امامیه گرایید و به اصفهان مهاجرت کرد و به روایت کتاب *المعرفة* خود که پیش از آن در کوفه نوشته بود، پرداخت (نجاشی، ۱۲ ـ ۱۳). شیخ طوسی نوشته است که جماعتی از بزرگان قم مانند احمدبن محمدبن خالد برقی (صاحب کتاب *المحاسن*) در اصفهان نزد ابراهیم ثقفی رفتند و ازاو درخواستند که به قم برود، اما وی نپذیرفت (*فهرست*، ۱۶ ـ ۱۷). ابونعیم اصفهانی (۱/۱۸۷) و سمعانی (۳/۱۴۴) او را غالی در تشیع خوانده‌اند، اما یاقوت وی را از مشاهیر علمای امامیه دانسته است (۱/۲۳۲ ـ ۲۳۳).

در منابع تاریخی و رجالی اسامی بیش از ۳۰ تن از مشایخ وی ثبت شده است که از آن میان می‌توان هشام بن ابی هشام (بخاری، ۱ (۱) /۳۲۲) و ابان بن عثمان (قمی، ۲/۳۳۵) و علی بن معلّی (کلینی، ۱/۴۴۸، ۲/۱۱۹) و یونس بن عبید (ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۱۲۷) را نام برد. بخاری احادیث وی را صحیح ندانسته است (همانجا). ابن ابی حاتم (همانجا) و به پیروی از او ابن جوزی (۱/۵۰) و ذهبی در *المُغنی* (۱/۲۴) و *میزان الاعتدال* (۱/۶۲) وی را مجهول نامیده‌اند، چنانکه ابونعیم (۱/۱۸۷) احادیث وی را متروک شمرده است. با اینهمه ابن ندیم (ص ۲۲۴) او را از ثقات علما و صاحب تصنیف به شمار آورده و مامقانی (۱/۳۱) از او پیروی کرده است. در میان‌علمای شیعه ابن طاووس، رضی‌الدین (*الاقبال*، ۱۵) و به پیروی از او علامهٔ مجلسی (*الوجیزة*، ۱۴۳) ثقه بودن وی را تصریح کرده‌اند و علمای شیعهٔ پس از این دو نیز او را توثیق کرده و دلائلی به این شرح آورده‌اند: ورود هیأت قمی در اصفهان به نزد وی و دعوت از او برای انتقال به قم، عمل کوفیان در ممانعت وی از روایت کتاب *المعرفة*، و از همهٔ اینها مهم‌تر یاد کردن شیخ طوسی با عبارت «رضی‌الله عنه» از وی (*فهرست*، ۱۶)، نشانگر موثق بودن اوست. آیت‌الله ابوالقاسم خویی نوشته است که در توثیق وی همین بس که در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی واقع شده و به علاوه در طریق روائی جعفربن محمدبن قولویه و ابن بابویه قرار دارد (۱/۲۸۲ ـ ۲۸۳). بزرگان و دانشمندان بسیاری از وی استفاضه کرده و حدیث شنیده‌اندکه از جملهٔ آنان ابوجعفر احمدبن محمدبن خالد برقی (د ۲۷۴ق/۸۸۷م) و احمدبن علویهٔ اصفهانی را می‌توان نام برد (ابن قولویه، ۱۸۶؛ مجلسی، *بحارالانوار*، مدخل، ۱۲۴ ـ ۱۲۵). کسانی چون قمی در تفسیر خود (۲/۳۳۵)، کلینی در *کافی* (۱/۴۴۸، ۲/۱۷، ۱۴۴)، ابن قولویه در *کامل الزیارات* (ص ۱۸۶)، ابن بابویه در *امالی* (ص ۵۲) و *خصال* (۱/۱۷۰، ۱۷۱، ۲/۴۰۳، ۴۹۶) و *من لایحضره الفقیه* (۴/۵۱۴)، مفید در *امالی* (صص ۲۱، ۵۳، ۲۶۰) و *اختصاص* (صص ۳۲۴، ۳۲۹)، شیخ طوسی در *تهذیب* (۳/۸۷، ۶/۵۴، ۱۵۷، ۲۹۰، ۳۲۷، ۱۰/۴۷)، طبرسی در *اعلام الوری* (ص ۱۸۸)، ابن ابی الحدید در بسیاری از صفحات *نهج‌البلاغة* و غیاث‌الدین بن طاووس در *فرحة الغری* (صص ۲۰، ۵۶) از وی روایت یا نقل قول کرده‌اند.

ابراهیم ثقفی دارای آثار و تألیفات بسیاری بوده است که به گفتهٔ نجاشی (۱۳ ـ ۱۴) ۵۲ جلد و به نوشتهٔ شیخ طوسی (*فهرست*، ۱۷)۵۱ کتاب است. یاقوت (۱/۲۳۳ ـ ۲۳۴) و صفدی (۶/۱۲۱) به ۵۰ جلد از کتابهای وی اشاره کرده‌اند. رضی‌الدین بن طاووس در *کشف المحجة* (ص ۳۵) از کتاب *المعرفة*، و نیز در کتاب *الاقبال* (ص۱۵)ازکتاب *الحلال و الحرام* وی استفاده کرده است و غیاث‌الدین بن طاووس در *فرحة الغری* (ص ۵۶) از کتاب *مقتل امیرالمؤمنین (ع)* او نقل کرده است. از این روی معلوم می‌شود که ۳ کتاب *المعرفة*، *الحلال و الحرام* و *مقتل امیرالمؤمنین (ع)* وی تا قرن هفتم موجود بوده است. به جز کتاب *الغارات* بقیهٔ آثار وی از میان رفته است. آقا بزرگ در *الذریعة* اسامی کتب وی را مشروحاً آورده است.

الغارات یکی از آثار گرانبهای تاریخ صدر اسلام است. این کتاب بدان سبب *الغارات* نامیده شده است که مؤلف در آن غارتهای لشکریان معاویة بن ابی سفیان و دستبردهای آنان را به قلمرو حکومت امیرالمؤمنین (ع) را به تفصیل بیان کرده است. البته در خلال کتاب مطالب مهم و نکات دقیق و ارزندهٔ دیگری نیز بیان شده است. این کتاب براساس نسخهٔ منحصر به فرد متعلق به میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، و به کوشش همو در ۱۳۵۴ ش و بار دوم در ۱۳۵۵ ش در تهران به چاپ رسیده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد،

۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی الحدید، هبة الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *امالی*، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *خصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۹۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *الضعفاء و المتروکین*، به کوشش عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد، ۱۳۲۹ق؛ ابن طاووس، رضی‌الدین، *الاقبال*، به کوشش محمدحسین لواسانی، تهران، ۱۳۲۰ق؛ همو، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن طاووس، غیاث‌الدین، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابن قولویه، جعفربن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، هاله، ۱۸۷۲م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *ذکر اخبار اصفهان*، لیدن، ۱۹۳۱م؛ بخاری، اسماعیل بن ابراهیم، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی یمانی و دیگران، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ق؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ حلّی، حسین بن علی بن داوود، *کتاب الرجال*، به کوشش جلال‌الدین حسینی اُرموی، تهران، ۱۳۴۲ ش، خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۰ق؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ دوانی، علی، *مفاخر اسلام*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *المغنی*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، *میزان‌الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ طوسی، محمدبن الحسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، *فهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ عقیلی، محمدبن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م، ص ۶۴؛ قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، به کوشش طیّب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *الوجیزه*، تهران، ۱۳۱۲ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ق؛ مفید، محمدبن محمد، *امالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *اختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة‌المدرسین فی‌الحوزة العلمیة؛ نجاشی، احمد، *رجال*، بمبئی، ۱۳۱۷ق؛ یاقوت، *معجم الادباء*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.

علی رفیعی

اِبْراهیمِ بْنِ مُدَبِّر، نک: ابن مدبر.

اِبْراهیمِ بْنِ موسیٰ عَلَوی، فرزند امام موسی بن جعفر (ع)، معروف به جزّار و ملقب به مرتضی (د ۲۱۰ ق / ۸۲۵ م)، یکی از ائمهٔ زیدیه که یک چند بر یمن و مکه فرمان راند. اشتهار وی به جزّار از آن روست کـه در حمله به یمن بسیاری از مردم آنجا را کشت یا اسیر کرد (طبری، ۵۳۶/۸). یعقوبی (۴۱۵/۲)، ابن بابویه (ص ۲۵)، مفید (ص ۵۸۸)، ابن شهر آشوب (۳۲۴/۴) و دیگران از ابراهیم نامی در میان فرزندان امام موسی بن جعفر (ع) نام برده‌اند، اما برخی نوشته‌اند که امام موسی بن جعفر (ع) دارای ۲ فرزند به نام ابراهیم بوده است: ابراهیم اکبر که در یمن به حکومت رسید (ابن عِنَبه، *عمدة الطالب*، ۱۹۷، ۲۰۱) و ابراهیم اصغر که ملقب به مرتضی بود (همان، ۲۰۱؛ همو، *الفصول الفخریّة*، ۱۳۴). ابراهیم را مردی کریم، دلیر و بخشنده معرفی کرده‌اند (مفید، ۵۸۹؛ طبرسی، ۳۰۱). ابن زهره وی را محدثی دانسته که از پدران خود روایت کرده است (ص ۸۷). مجلسی وی را از راویان ممدوح به شمار آورده است (ص ۱۴۳). ابن خلکان به نقل از جهشیاری بیتی از اشعار ابراهیم را برای تسلی فضل بن سهل وزیر دولت عباسیان در مرگ فرزندش آورده است و می‌نویسد که پدر پس از شنیدن این شعر آرام گرفت (۲۱۱/۳). در ۱۹۸ ق / ۸۱۴م محمدبن ابراهیم علوی معروف به ابن طباطبا (د ۱۹۹ ق) به یاری سرّی بن منصور شیبانی معروف به ابوالسرایا (د ۲۰۰ ق) در کوفه قیام کرد (یعقوبی، ۴۴۵/۲) و اکثر علویان و طالبیان با وی بیعت کردند. ابراهیم ابن‌موسی نیز با او بیعت کرد (شامی، فضیلة عبدالامیر، ۲۱۲)، اما دیری نپایید که ابن طباطبا چشم از جهان فروبست و ابوالسرایا با محمدبن محمد بن زید (د ۲۰۰ ق) (یعقوبی، همانجا) یا محمدبن زید (مفید، ۵۸۹) بیعت کرد و هریک از یاران، مأمور گرفتن شهری شدند. ابراهیم نیز به محمد پیوست و مأمور گرفتن یمن شد (یعقوبی، همانجا). بعضی نوشته‌اند که وی از جانب ابوالسرایا به حکومت یمن برگزیده شد (ابن اثیر، ۳۰۵/۶). ابراهیم در جریان قیام ابن طباطبا و پس از او محمدبن محمدبن زید وابوالسرایا، در مکه به سر می‌برد. هنگامی که از قیام آنان و انتصاب خویش به حکومت یمن آگاه شد با جمعی از یاران و خاندان و سپاهیان خود به سوی این سرزمین شتافت (طبری، ۵۳۶/۸). در آن زمان اسحاق بن موسی بن عیسی بن ماهان از جانب مأمون عباسی (د ۱۹۸ ق / ۸۱۴ م) بریمن حکومت می‌کرد. چون وی از نزدیک شدن ابراهیم و یارانش به شهر صنعا باخبر شد، همراه نزدیکان و یاران خود از یمن بیرون آمد و به مکه رفت (همانجا). ابن کثیر از جنگهای بسیار ابراهیم دریمن خبر داده (۲۴۶/۱۰)، ولی نگفته است که این جنگهاباچه کسی و در کجا و چگونه بوده است. ابراهیم در ۲۰۰ ق پس از استقرار در یمن به گفتهٔ طبری (۵۴۰/۸) مردی از فرزندان عقیل بن ابی طالب را به عنوان امیر الحاج همراه سپاهیان بسیار به مکه فرستاد. طبری داستانی از مقابلهٔ این مرد با معتصم برادر مأمون آورده است (همانجا). در اینکه چگونه ابراهیم بن موسی (ع) از حکومت یمن کنار گذاشته شد سخنان مختلفی گفته‌اند. یعقوبی نوشته است که حسن بن سهل که از جانب مأمون حکومت عراق یافته بود، پس از ورود به مدائن، حمدویة بن علی بن عیسی بن ماهان را به حکومت یمن گماشت. ابراهیم در جنگ از او شکست خورد و روانهٔ مکّه شد (۴۴۷/۲). ابن خلدون نوشته است که مأمون لشکریان خود را به یمن فرستاد. سپاهیان وی نواحی گوناگون یمن را تسخیر کردند و جمع بسیاری از بزرگان یمن را با خود نزد مأمون بردند. در میان آنان، محمد زیاد بن عبدالله بن ابی سفیان بود که مأمون وی را به حکومت یمن برگماشت و به وی فرمان داد تا با علویان بجنگد و یمن را بگشاید (۴۵۳/۴-۴۵۴). قلقشندی نام کسی را که مأمون برای سرکوبی ابراهیم به یمن فرستاد، محمد بن ابراهیم بن عبیدالله بن زیاد بن ابیه نوشته است. وی بنیان‌گذار دولت بنی زیاد در یمن بود (۲۱۶/۱). بعضی نوشته‌اند که احمد بن یزید بن عبدالرحمن قشیبی شاعر یمنی که

مخالف ابراهیم بن موسی بود، در هنگام هجوم ابراهیم به یمن اسیر شد. وی بعداً گریخت و با اشعار شورانگیز خود مردم یمن را بر ابراهیم شوراند و آنان به سرکردگی عبدالله بن محمدبن ماهان (در ۲۰۱ ق / ۸۱۶ م) قیام کردند و ابراهیم را از یمن بیرون راندند (شامی، احمدمحمد، ۲۶۴-۲۶۶). ابراهیم بن موسی پس از خروج یا فرار از یمن به مکه رفت. در آن زمان یزید بن محمدبن حنظلهٔ مخزومی که به نیابت از حمدویة بن علی بن عیسی بن ماهان (یعقوبی، ۴۴۸/۲) یا به نمایندگی از عیسی بن یزید جلودی (فاکهی، ۱۹۰/۲) برمکه فرمان می‌راند، برای مقابله با ابراهیم از مکه بیرون آمد، اما شکست خورد و به قتل رسید و ابراهیم وارد مکه شد (یعقوبی، همانجا). حمدویة بن علی بن عیسی بن ماهان پس از استقرار در یمن به دلایلی به فرمان مأمون از مقام خود برکنار گردید و مأمون بار دیگر ابراهیم بن موسی (ع) را به حکومت یمن منصوب کرد و به جلودی فرمان داد که برای مقابله با حمدویة بن علی که از فرمان مأمون سرپیچی کرده بود، همراه ابراهیم به یمن برود. جلودی همراه ابراهیم نرفت و ابراهیم خود با یارانش به یمن شتافت. در ابتدا ابراهیم بر فرزند حمدویه چیره شد و بسیاری از سپاهیان وی را کشت و به سوی شهر صنعا پیش رفت. حمدویه خود برای مقابله با ابراهیم از صنعا خارج شد و جنگ سختی میان آنان درگرفت که به شکست ابراهیم انجامید و بار دیگر ابراهیم به مکه گریخت (همو، ۴۴۹/۲). در ۲۰۲ ق مأمون وی را به حکومت مکه گمارد (فاکهی، ۱۹۱/۲) و امیرالحاج کرد (ابن خلدون، ۵۳۲/۳). ابراهیم در مراسم حج آن سال مردم را به ولایتعهدی برادر خود علی بن موسی (ع) فرا خواند (طبری، ۵۶۷/۸). عیسی بن یزید جلودی که پس از ابراهیم بن موسی از جانب مأمون به حکومت یمن منصوب شده بود، نخست به مکه آمد و ابراهیم بن موسی را به بغداد فرستاد و به جای وی عبیدالله بن حسن علوی را به حکومت مکه گمارد (یعقوبی، ۴۴۵/۲). برخی نوشته‌اند که ابراهیم پس از بازگشت به مکه در تدارک سپاه برای حمله به یمن برآمد، اما توفیق نیافت، زیرا ابوالسرایا کشته شده بود و یاران ابراهیم و علویان متفرق شده بودند. از این روی به بغداد رفت و امان خواست و مأمون وی را امان داد، یا به قولی علی بن موسی الرضا (ع) نزد مأمون از وی شفاعت کرد. ابراهیم تا ۲۱۰ ق / ۸۲۵ م در بغداد ماند تا او را مسموم کردند (شامی، فضیلة عبدالامیر، ۲۱۴-۲۱۵). دربارهٔ زندگی ابراهیم بن موسی این نکته درخور یادآوری است که او یک بار در مخالفت عباسیان و یک بار به عنوان نمایندهٔ ایشان بریمن فرمان راند. از ابراهیم فرزندی باقی نماند (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ۲۰۱)، ولی خواندمیر نوشته است که وی را دو پسر به نامهای موسی و جعفر بوده است (۸۱/۱-۸۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۹۶۵؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا*، ترجمهٔ محمدتقی اصفهانی، تهران، علمیّهٔ اسلامیّه؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ ابن زهره، تاج الدّین ابن محمد، *غایة الاختصار*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن عنبه، احمدبن علی، *عمدة الطالب*، به کوشش محمدحسن آل الطالقانی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *الفصول الفخریّة*، به کوشش جلال الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۹۳۲ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ شامی، احمدمحمد، *قصةالادب فی‌الیمن*، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ شامی، فضیلة عبدالامیر، *تاریخ الفرقة الزیدیة*، نجف، ۱۹۷۴ م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ فاکهی، محمدبن اسحاق، *المنتقی*، لایپزیک، ۱۸۵۹ م؛ قلقشندی، احمدبن عبدالله، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالسّتار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴ م؛ مجلسی، محمدباقر، وجیزه، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ مفید، محمدبن محمد، *الارشاد*، ترجمهٔ محمدباقر ساعدی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ یعقوبی، احمدبن واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰ م.

علی رفیعی

اِبْراهیمِ بْنِ مَهْدی، ابواسحاق (۱۶۲-۲۲۴ ق / ۷۷۹-۸۳۹ م)، امیر، رامشگر و شاعر عرب، فرزند خلیفة المهدی از کنیز دیلمی او شِکْله. برخی ابراهیم را به مادرش نسبت داده ابن‌شکله‌اش خوانده‌اند. ابراهیم در بغداد روزگار را به شاعری و رامشگری می‌گذراند و از جملهٔ نزدیکان خلیفه امین بود و پس از مرگ او در رثایش شعر گفت. چون مأمون در خراسان، علی‌بن موسی‌الرضا (ع) را به ولایتعهدی برگزید، عباسیان و امیران بغداد که نمی‌توانستند خشم خود را از بیرون رفتن خلافت از خاندان عباس و تغییر شعار سیاه عباسی به شعار سبز علوی پنهان کنند، در مسجد جامع بغداد به پایمردی مطلب بن عبدالله ابن مالک (طبری، ۱۰۱۶/۳) با ابراهیم بن مهدی عموی مأمون بیعت کردند (۵ محرم ۲۰۲ ق / ۲۴ ژوئیهٔ ۸۱۷ م) و بر او «المبارک» (ابوالفداء، ۲۳/۲) یا «المرضی» (یعقوبی، ۴۵۰/۲) لقب نهادند (ابن خلکان، ۳۹/۱) و معتصم برادر مأمون نیز به اطاعت ابراهیم گردن نهاد (قلقشندی، ۲۱۲/۱). حکومت کوتاه ابراهیم در عراق، با آشوبهای سیاسی و نظامی متعددی مصادف شد. وی نخست برای جلب حمایت لشکریان وعده داد که مقرری ۶ ماهه را یکجا به آنها بپردازد، اما چون به گفتهٔ خویش وفا نکرد، سپاهیان بر او شوریدند و ابراهیم مقداری از آن مقرری را نقد پرداخت و گفت تا بقیه را از محصولات کشاورزی عراق برگیرند. این معنی باعث شد که سپاهیان دست به چپاول مزارع زنند و علاوه بر سهم خلیفه سهم کشاورزان را نیز به غارت برند (ابن اثیر، ۳۴۱/۶). در همان سال ابوعبدالله برادر ابوالسرایا در کوفه بر ابراهیم خروج کرد. ابراهیم نیز غسان‌بن ابی الفرج را به آنجا فرستاد و او ابوعبدالله را کشت و سرش را به نزد ابراهیم فرستاد (طبری، ۱۰۱۷/۳). با اینهمه، آتش آشوب خاموش نشد و مدتها میان سیاه‌جامگان یا طرفداران ابراهیم با طرفداران مأمون در کوفه کشمکش بود (ابن کثیر، ۲۴۸/۱۰). نیز پاره‌ای از امیران مصر که با سریّ بن الحکم والی آنجا به سبب بیعت او با علی بن موسی‌الرضا (ع) به مخالفت برخاسته بودند، به طرفداری از ابراهیم بر سریّ شوریدند و کشمکش در آنجا سخت بالا گرفت (کندی، ۱۶۸). در عراق نیز مهدی بن عُلوان حروری بر ابراهیم شورید، ولی از

ابواسحاق معتصم که ابراهیم او را برای سرکوب مهدی گسیل داشته بود، شکست خورد و گریخت (ابن اثیر، ۳۴۱/۶، ۳۴۲).

مقارن اشوبهای داخلی عراق که سخت گریبان ابراهیم را گرفته بود، حسن‌بن سهل که از سوی مأمون فرمانروایی عراق را داشت و در پی چیرگی بر بغداد بود، حملات خود را تشدید کرد و عیسی‌بن محمد و سعیدبن سجود، سرداران ابراهیم را در ۲۶ رجب ۲۰۲ ق در واسط به سختی درهم شکست (طبری، ۱۰۲۲/۳). این شکست و نیز شهادت علی‌بن موسی‌الرضا (ع) و نامهٔ مأمون به امیران بغداد، عزم یاران ابراهیم را که از آغاز فقط بر سر مسألهٔ ولایتعهدی به مخالفت با مأمون برخاسته بودند، در مقابله با حسن‌بن سهل سست کرد. هنگامی که مأمون رو به سوی عراق نهاد، ابراهیم و امیران دولتش در مداین بودند. مطلب بن عبدالله بن مالک که واسطهٔ بیعت بغدادیان با ابراهیم بود به بهانهٔ بیماری به بغداد بازگشت و پنهانی مردم را به فرمانبری از مأمون فرا خواند. آنگاه به علی‌بن هشام و حمیدبن عبدالحمید سرداران مأمون، پیام داد که به بغداد آیند. ابراهیم پس از آگاهی از این واقعه به سرعت وارد بغداد شد و مردم را واداشت تا خانهٔ مطلب را غارت کردند، ولی به خود او دست نیافت. از آن سوی، حمید که به دعوت مطلب عازم بغداد بود، بر مداین چیره گشت و ابراهیم بن مهدی سردار خود عیسی بن محمدبن ابی‌خالد را که به بهانهٔ مقرری و ارزاق سپاه از جنگ مجدد با مأمونیان تن می‌زد، به زندان افکند. طرفداران عیسی شوریدند و حمیدبن عبدالحمید را به بغداد خواندند. حمید به آنجا تاخت و در کنار نهر صرصر اردو زد و پذیرفت که به سپاه بغداد مال دهد تا آنان از تبعیت و حمایت ابراهیم دست بردارند. ابراهیم که خطر را بسیار نزدیک می‌دید، عیسی را از زندان بیرون آورد و کوشید کار را به گونه‌ای چاره کند. عیسی بر آن شد که سپاه را به این سوی بازگرداند، اما توفیق نیافت. آنگاه وانمود که به جنگ مأمونیان می‌رود. در اثنای کشمکش به میان دشمن رفت و خود را اسیر آنها ساخت (همو، ۱۰۲۸/۳ ـ ۱۰۳۳) و به مأمونیان پیوست. ابراهیم سپس خود با باقی‌ماندهٔ یارانش به مقابلهٔ حمید رفت، ولی شکست خورد و به بغداد بازگشت. پس از سپری شدن عید قربان ۲۰۳ ق حاجب او فضل‌بن ربیع نیز گریخت و به حمید پیوست و دیگر یارانش نیز یکان یکان پراکندند (ابن اثیر، ۳۵۴/۶، ۳۵۵) و حتی در مصر طرفداران او که سپاه میمون بن سریّ را درهم شکسته و خود او را کشته بودند، سستی کردند تا سریّ دوباره حکومت را در دست گرفت (کندی، ۱۶۹، ۱۷۰).

ابراهیم که اینک خود را تنها می‌یافت، به ناچار پس از یک سال و ۱۱ ماه حکومت، در ذیحجهٔ ۲۰۳ ق گریخت و پنهان شد (ابن خلکان، ۳۸۵/۱). وی ۶ سال و چند ماه متواری بود تا آنکه مأموران خلیفه او را در ربیع‌الثانی ۲۱۰ ق در حالی که لباس زنان دربر کرده بود، دستگیر کردند (همو، ۳۸۶/۱؛ ابوالفداء، ۲۹/۲) و به فرمان خلیفه به زندانش افکندند. ابراهیم چون در مجلس مأمون حاضر شد، عواطف او را برانگیخت (قلقشندی، ۲۱۲/۱؛ قالی، ۱۹۷/۳) و بخشیده شد و چنانکه از اشعارش برمی‌آید، اموالش را نیز بازپس گرفت (ابن‌قتیبه، ۱۶۸/۳). وی بقیهٔ عمر را به مدیحه‌سرایی و رامشگری گذراند، ولی در اواخر عمر از آن کار دست کشید (ابن خلکان، ۳۸۷/۱). سرانجام در ۶۲ سالگی در سامرا درگذشت و خلیفه المعتصم بر او نماز گذارد.

ابراهیم بن مهدی به سبب سیاه‌چردگی و تنومندی خویش به «تِنّین» (اژدها) معروف شده بود (ذهبی، ۹۸/۱). وی مردی فاضل و شاعر و ادیب و نوازنده و خواننده‌ای چیره‌دست بود و گفته‌اند که هنر آوازخوانی در روزگار وی و ابراهیم موصلی (ه م) به تکامل رسید (ابن خلدون، ۷۷۲/۱). شعر او شامل غزل، مدح، هجا، رثا، خمریات و نسیب بود (فروخ، ۲۳۱/۲). اگرچه برخی او را به شاعری و دانایی ستوده‌اند (ابن عبدربه، ۳۶/۶؛ اصفهانی، ۵۰/۵ به بعد)، ولی سید مرتضی اشعار او را سست دانسته است (۲۵۰/۲). کتابهایی به ابراهیم نسبت داده‌اند چون: *ادب ابراهیم*، *کتاب الطبیخ*، *کتاب الطیب* و *کتاب الغناء* (ابن ندیم، ۱۶۸).

شهرت ابراهیم، گذشته از وقایع سیاسی مهمی که در روزگار او به وقوع پیوست و خود در آن شرکت داشت، بیش‌تر مربوط به موسیقی‌دانی و آوازخوانی اوست. ابراهیم از خردسالی همراه خواهر ناتنی خویش عُلَیّه که مادرش موسیقی‌دان بود، با این هنر آشنا شد و بعدها این دو به تشویق هارون‌الرشید در دربار به رامشگری و رقابت با نوازندگان پرداختند. در روزگار شکوفایی دانش و هنر در بغداد، دو مکتب موسیقی رواج داشت: رهبری مکتب موسیقی سنتی با اسحاق موصلی و رهبری مکتب نوگرایان با ابراهیم بن مهدی بود. ابراهیم در روزگار معتصم، محبوب‌ترین موسیقی‌دان بارگاه خلافت به‌شمار می‌آمد. سرگذشت او بعدها توسط دو فرزندش یوسف و هبةالله نوشته شد. هبةالله اخبار دقیقی از شاگردان و آثار پدرش ثبت کرده است. نامدارترین شاگردان ابراهیم، محمدبن حارث و عمروبن بانه بودند. ابراهیم صدایی خوش، نیرومند و وسیع داشت. وسعت صدای وی را ۳۱ ذی الکل (اوکتاو[1]) نوشته‌اند (اصفهانی، ۶۰/۹). ابوفراس از او با عنوان «شیخ المغنین» یاد کرده است (ابن طقطقی، ۲۰۱). وی همچنین در علم الأنغام (موسیقی نظری) و علم‌الایقاع (وزن‌شناسی) و نواختن آلات موسیقی ذوی‌الاوتار (سازهای زهی) مهارت داشته و نواختن نی و زدن طبل را هم به خوبی می‌دانسته است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۶/ فهرست؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات‌الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۱/ فهرست؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *تاریخ الفخری*، ترجمهٔ محمد وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن قتیبه، احمدبن عبدالله، *عیون‌الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ ق، ۳۰۴/۲؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ق، ۲۴۹/۱۰ ـ ۲۵۰؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ اصفهانی، ابوالفرج، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سیّد مرتضی، علی بن حسین،

1. Octave

امالی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۳۷۳ ق؛ طبری، تاریخ، ۳/ فهرست؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قالی بغدادی، اسماعیل بن قاسم، امالی، به کوشش اسماعیل یوسف، قاهره، ۱۳۷۳ ق؛ قلقشندی، احمدبن عبدالله، مآثر الانافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م، ۳/۳۵۷، ۳۵۸؛ کندی، محمدبن یوسف، الولاة وکتاب القضاة، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۱۲م؛ مسعودی، علی ابن‌حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق، ۳/۲۱۶، ۴۴۱؛ یعقوبی، احمدبن واضح، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق، ۲/ فهرست؛ نیز:

Farmer, Henry George, *A History of Arabian Music*, London, 1973, PP. 119 - 120.

صادق سجادی ـ حسینعلی ملاّح

اِبْراهیم بْنِ مَهْزیار، ابواسحاق اهوازی از محدّثان شیعی سده‌های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م. از تاریخ زندگی او اطلاع کافی در دست نیست و تنها از لا به لای کتابهای حدیث و رجال می‌توان آگاهیهایی در این باره به دست آورد. تبارش در دَوْرَق خوزستان می‌زیستند و پدرش در آغاز مسیحی بوده و سپس به اسلام گرویده است (نجاشی، ۲/۷۴، ۷۵). از آنجا که او از اصحاب امام جواد (د ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م)، امام هادی (د ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م) وامام حسن‌عسکری(ع) (د ۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م) بوده (صفار، ۳۵۷؛ طوسی، رجال، ۳۹۹، ۴۱۰) و به روایتی (ابن بابویه، *کمال الدین*، ۴۴۵ ـ ۴۵۳) از اصحاب امام مهدی (ع) نیز بوده است، می‌توان دوران زندگی وی را بین ۱۹۵ ـ ۲۶۵ ق/ ۸۱۱ ـ ۸۷۸ م تخمین زد. ابن بابویه (همانجا) روایت مفصلی از ابراهیم نقل کرده است که حاکی از دیدار وی با امام مهدی (ع) و بزرگی شأنش نزد آن امام است. البته برخی در صحت این روایت تردید کرده و آن را خالی از خلل ندانسته‌اند (مجلسی، ۵۲/۴۷). کشّی روایتی از پسر ابراهیم، محمد نقل کرده که گویای این است که وی با وکیلان امام مهدی (ع) ارتباط داشته است (طوسی، *اختیار*، ۵۳۱) و طبرسی از این گونه حدیثها چنین استنباط کرده که ابراهیم از سفیران آن حضرت بوده است (ص ۴۱۶)، اما علامهٔ حلّی (ص ۶) روایت کشی را ضعیف می‌داند. حدیث دیگری نشان می‌دهد که او وصی برادرش علی بن مهزیار بوده است (کلینی، *فروع*، ۴/۳۱۰) و برخی این امر را یکی از دلایل وثاقت وی دانسته‌اند (نوری، ۳/۵۵۰). روایتی دیگر حاکی است که او از وکیلان امام حسن عسکری (ع) بوده است (مفید، ۶۸۱، ۶۸۲). البته نباید از نظر دور داشت که سفارت از جانب امام خاص‌تر از وکالت است و بنابر درست بودن وکالت ابراهیم، نمی‌توان این امر را همچون برخی رجال‌شناسان (مامقانی، ۱/۳۷) دلیلی بر وثاقت او دانست (خویی، ۱/۷۵، ۷۶، ۳۰۶). حلی (ص ۱۹) او را ممدوح دانسته است. به نظر بعضی، از آنجا که ابن قولویه در *کامل الزیارات* (ص ۲۱) حدیثی با واسطهٔ ابراهیم آورده است، می‌توان او را ثقه قلمداد کرد؛ چه ابن قولویه در آغاز کتاب (ص ۴) تصریح کرده که در آن جز از راویان ثقه حدیث نقل نکرده است. ابراهیم افزون بر حدیثهایی که به طور مستقیم از امامان عصرش (ع) شنیده و نقل کرده است(صفار، همانجا؛ کلینی، *فروع*، ۳/۴۰۴، ۴/۳۱۰؛ ابن بابویه، *من لایحضره الفقیه*، ۱/۱۷۱، ۲/۲۷۲)، روایتهای دیگری نیز به واسطهٔ برادرش علی ـــ که بیش‌ترین روایاتش از اوست ـــ (کلینی، *اصول*، ۱/۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۳)، صالح بن سندی (طوسی، *استبصار*، ۲/۱۶۵)، فضالة بن ایوب، ابن ابی عمیر، حسین بن علی بن بلال (همو، *تهذیب*، ۱/۴۴۷، ۴۵۴، ۲/۳۳۷) و دیگران نقل کرده است. حسن بن علی سرسونی (صفار، همانجا)، عبدالله بن جعفر حمیری (کلینی، *اصول*، ۱/۴۶۸)، سعد بن عبدالله (ابن بابویه، *خصال*، ۴۴۹)، محمد بن احمد بن یحیی (طوسی، *تهذیب*، ۲/۲۳۴)، حماد بن عبدالله قندی (همو، *اختیار*، ۶۱۰) و راویان دیگر از وی حدیث نقل کرده‌اند. در کتابهای معتبر شیعه دهها حدیث می‌بینیم که ابراهیم در اسناد آنهاست و فقیهان بزرگی چون صاحب جواهر به آنها استناد کرده‌اند (همو، *استبصار*، ۱/۴۷۲؛ همو، *تهذیب*، ۳/۳۱۷، ۵/۷۳؛ قس: نجفی، ۱۲/۳۵، ۷۵، ۱۹/۲۴۲، ۲۴۳). *البشارات* تنها کتابی است که به او نسبت داده‌اند (نجاشی، ۱/۸۹) و احتمال دارد که این، همان کتاب *البشارات* برادرش علی بوده باشد (طوسی، *فهرست*، ۲۳۱) که ابراهیم روایت کرده و نجاشی به نام راوی ثبت کرده است.

مآخذ: ابن بابویه، محمد بن علی، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، *کتاب الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة؛ ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ ق؛ حلّی، حسن بن علی، *کتاب الرجال*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صفّار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، به کوشش محسن کوچه باغی، تهران، منشورات الاعلمی؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش اشپرنگر و دیگران، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، *الفروع من الکافی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ مامقانی، میرزا عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مفید، محمد بن محمد، *الارشاد*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش محمد جواد نایینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ نجفی، شیخ محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش عباس قوچانی، تهران، ۱۳۶۵ ق؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۲۱ ق.

ناصر گذشته

اِبْراهیم بْنِ وَلید، ابواسحاق (خلافت ۱۲۶ ـ ۱۲۷ ق/ ۷۴۴ ـ ۷۴۵ م) ملقب به مخلوع، سیزدهمین خلیفهٔ اموی. در منابع تاریخی نخستین بار از ابراهیم در روزگار خلافت برادرش یزیدبن ولید بن یزید معروف به ناقص، یاد شده است. گفته‌اند که یزید ۳ روز پس از آغاز خلافت، زیر فشار قَدَریه که خود به آنان گرایش داشت، ابراهیم را به جانشینی خود برگزید (یعقوبی، ۲/۳۳۵؛ ابن عبدربه، ۴/۴۶۵؛ ابن عماد، ۱/۱۶۷) و وی را به حکومت اردن گماشت (طبری، ۲/۱۸۳۴؛

قس: ابن کثیر، ۱۳/۱۰). اگرچه طبری (۱۸۶۹/۲) و به تبع او ابن اثیر (۳۰۸/۵) نیز اشاره کرده‌اند که یزید در بستر بیماری و به تشویق قدریه برادر خود را به جانشینی برگزید، ولی خلیفة بن خیاط براساس روایتی از علاء بن بُرد بن سنان نوشته است که قَطَن غلام یزید، هنگامی که خلیفهٔ بیمار در بیهوشی بود به رغم مخالفت او، ولایتعهدنامهٔ ابراهیم را از سوی او جعل کرد (۵۵۸/۲). بدین‌سان ابراهیم پس از مرگ یزید به خلافت نشست (ذیحجهٔ ۱۲۶ ق/ سپتامبر ـ اکتبر ۷۴۴ م)، ولی فقط از بیعت بخشی از شام که ابن طقطقی (صص ۱۸۳، ۱۸۴) آن را بیعتی بی‌اهمیت خوانده است، برخوردار شد (قس: دینوری، ۳۵۰) و به گفتهٔ طبری برخی او را نه به خلافت پذیرفتند و نه به امارت (۱۸۷۵/۲) و حتی مردم حِمْص آشکارا به مخالفت با او برخاستند (خلیفة بن خیاط، همانجا). ابراهیم نیز عبدالعزیز بن حجّاج بن عبدالملک پسر عمّ خود را که به ولایتعهدی برگزیده بود (دینوری، همانجا) با لشکر شام به محاصرهٔ حمص فرستاد (ابن اثیر، ۳۲۱/۵). از سوی دیگر مروان بن محمد (ملقب به حِمار) والی ارمنستان و آذربایجان که در روزگار خلافت یزید بن ولید ظاهراً به خونخواهی ولید به حدود شام آمده و از مردم جزیره برای خود بیعت ستانده بود (خلیفة بن خیاط، ۵۶۴/۲)، پس از آگاهی از مرگ یزید و خلافت ابراهیم، باز سر به مخالفت برداشت و قصد هجوم به شام کرد. گرچه مروان ظاهراً به خونخواهی ولید (طبری، ۱۸۵۰/۲) و آزاد ساختن پسران او حَکَم و عثمان که در دمشق زندانی بودند از اطاعت دولت مرکزی سرپیچید، ولی آشکار است که وی خود داعیهٔ خلافت داشت (ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۶۷، ۳۶۸). از این رو با اعطای مال، برخی از قبایل عرب را با خود همراه و بی‌درنگ آهنگ شام کرد (خلیفة بن خیاط، ۵۶۴/۲). وی نخست به قِنَّسْرین و به روایتی به حلب (همانجا؛ یعقوبی، ۳۳۷/۲) که در دست بِشْر بن ولید برادر ابراهیم بود تاخت (طبری، ۱۸۷۶/۲). در آنجا یزید ابن‌عمربن هُبَیرة با بنی قیس به مهاجمان پیوست و بِشْر و برادر او مسرور را به مروان تسلیم کرد (ابن اثیر، همانجا). آنگاه مروان با لشکر خویش به حمص که در محاصرهٔ عبدالعزیز بن حجاج بود تاخت و چون به شهر نزدیک شد، عبدالعزیز از محاصره دست برداشت و عقب نشست (طبری، ۱۸۷۷/۲). مردم حمص با مروان بیعت کردند و به لشکر او پیوستند و مروان رو به سوی دمشق نهاد. ابراهیم بن ولید که از پیشروی سریع مروان به سوی مرکز خلافت بیمناک شده بود، به عنوان آخرین راه چاره سلیمان بن هشام بن عبدالملک را با ۱۲۰٬۰۰۰ تن به مقابلهٔ مروان فرستاد. سلیمان در عین الجَرّ با لشکر ۸۰٬۰۰۰ نفری مروان رو به‌رو شد (ابن اثیر، ۳۲۱/۵، ۳۲۲). به روایت طبری (۱۸۷۷/۲) مروان نخست کوشید تا یاران سلیمان را از جنگ بازدارد و خواستار آزادی حَکَم و عثمان پسران ولید شد، ولی سرانجام در ۷ صفر ۱۲۷ ق/ ۱۸ نوامبر ۷۴۴ م کار به جنگی سخت کشید (یعقوبی، همانجا) و سلیمان شکست خورد و به دمشق گریخت (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۲۲/۵).

امرای شکست خوردهٔ ابراهیم در دمشق گرد آمدند و از بیم آنکه حکم و عثمان، پسران ولید، پس از آزاد شدن به دست مروان، از امیرانی که در قتل پدرشان دست داشتند، انتقام خواهند گرفت، تصمیم به قتل آن دو گرفتند. این مأموریت به عهدهٔ یزید بن خالد بن عبدالله القَسْری نهاده شد و او نیز ابوالاسد، مولای پدرش را مأمور ساخت تا پسران ولید را در زندان بکشد (طبری، ۱۸۷۸/۲ ـ ۱۸۷۹؛ قس: خلیفة بن خیاط، ۵۶۵/۲). در این میان مروان به دیر العالیه رسید و مردم با او بیعت کردند (یعقوبی، همانجا) و خبر ورود او به شهر، شایع شد. ابراهیم بن ولید که به گفتهٔ خلیفة بن خیاط (همانجا)، پیش از آن برای گردآوری نیرو و ادامهٔ جنگ به باب الجابیة رفته، ولی کسی به او نپیوسته بود، به تدمُر گریخت (ولهاوزن، 376). سلیمان بن هشام نیز پس از غارت بیت‌المال (طبری، ۱۸۷۹/۲) به او پیوست. عبدالعزیز بن حجاج نیز که مستقیماً در قتل ولید دست داشت (ابن بابه، ۲۷۰)، به دست مردم خشمناک دمشق (خلیفة بن خیاط، همانجا) و به قولی به دست موالی ولید بن یزید افتاد و به قتل رسید (طبری، ۱۸۹۰/۲). به این ترتیب دوران کوتاه و نافرجام خلافت ابراهیم‌بن ولید که آن را از ۷۰ روز تا ۴ ماه دانسته‌اند (همو، ۱۸۷۵/۲؛ ابن‌بابه، ۲۷۱؛ یعقوبی، ۳۳۷/۲)، به سر آمد. گفته‌اند که ابراهیم پس از شکست سلیمان در دمشق، از خلافت کناره گرفت (نیمهٔ صفر ۱۲۷ ق/ ۲۶ نوامبر ۷۴۴م) و به بیعت با مروان گردن نهاد (ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۳۶۸؛ یعقوبی، همانجا). در حالی که براساس روایتی تأیید نشده، مروان پس از چیرگی بر دمشق، ابراهیم را به دار آویخت (دینوری، ۳۵۱؛ مسعودی، مروج، ۲۲۶/۳)، ولی روایات دیگر برآنند که ابراهیم و سلیمان اندکی بعد که مروان رهسپار جزیره شد، امان خواستند و به بیعت با او گردن نهادند (طبری، ۱۸۹۲/۲؛ ابن‌اثیر، ۳۲۴/۵) و مروان به رغم تشویق یارانش که خواستار قتل و مصادرهٔ اموال ابراهیم بودند، از این کار خودداری کرد (صفدی، ۱۶۴/۶). ابراهیم که از این پس به مخلوع شهرت یافت (ابن‌بابه، همانجا)، در سلک یاران وفادار مروان درآمد و در جنگهای خلیفه با دشمنان شرکت جست (مثلا: طبری، ۱۸۹۳/۲؛ ابن کثیر، ۲۴/۱۰). از این پس تا ۱۳۲ ق/ ۷۵۰ م از ابراهیم در منابع چندان ذکری نرفته است. در این تاریخ، پس از شکست مروان بن محمد در نبرد زاب، ابراهیم را در زمرهٔ کسانی که حین گریز در آب رود غرق شده بودند، یافتند (طبری، ۴۱/۳؛ یعقوبی، همانجا؛ و روایتی از مسعودی، مروج، ۲۴۵/۳) و به قولی ابوعون او را در همان جنگ کشت (ابن خلکان، ۴۴۳/۱)، اما ابن اثیر (۴۳۰/۵، ۴۳۱) به روایت دیگری نیز استناد کرده است که براساس آن ابراهیم (ابن اثیر او را به غلط ابن یزید نامیده) در آخرین کشتار امویان به دست عبدالله بن علی در کنار رود ابوفُطْرُس واقع در شام کشته شد.

ابراهیم بن ولید را به القابی چون المقتدر بالله (قلقشندی، ۱۶۱/۱)، المُعْتَزّبالله (دیاربکری، ۳۲۲/۲) و المُتَعَزّز بالله (مسعودی، *التنبیه*، ۲۹۰) خوانده و نقش خاتم او را «تَوَکَّلْتُ عَلَی الحَیِّ القَیُّوم» و

«ابراهیمُ یَثِقُ بالله» (قلقشندی، ۱۶۱/۱؛ سیوطی، ۲۵۴) نوشته‌اند، اما با توجه به این نکته که گویا انتخاب القاب برای خلیفگان از روزگار عباسیان رواج یافته است، بعید نیست القابی که برای امویان ذکر کرده‌اند، بر ساختهٔ مورخان بعد باشد. به‌هرحال خلافت ابراهیم که مقارن با نابسامانیها و آغاز فروپاشی امویان بود (ابن طقطقی، ۱۸۳؛ مسعودی، مروج، ۲۲۰/۳)، از سوی مورخان چندان با اهمیت تلقی نشده است و اگرچه طبری نام او را مستقلاً در شمار خلفای اموی ذکر کرده، ولی مسعودی از او و برادرش یزید در یک جا سخن رانده است.

دربارهٔ نام مادر ابراهیم نیز میان نویسندگان اختلاف است. بعضی از مورخان متأخرتر چون ابن بابه (ص ۱۵۱) شاه آفرید دختر فیروز ابن یزدگرد را مادر ابراهیم و یزید دانسته‌اند، درحالی‌که طبری او را در زمرهٔ کنیزان (۱۸۷۵/۲) آورده است و یعقوبی (۳۳۷/۲) او را سُعار، مسعودی (مروج، ۲۲۶/۳) دِبره و برخی نیز نعم (اربلی، ۴۶) و نعمة و خِشْف (ابن خلکان، ۴۴۳/۱) نامیده‌اند. سیوطی (ص ۲۵۴) نیز به روایت از ابن عساکر گفته است که ابراهیم و مروان بن حمار هردو برادر و از یک کنیز، زاده شده‌اند، اما قلقشندی (۱۶۲/۱) بدون اشاره به برادری آن دو، نام مادر مروان را لبابه، کنیز ابراهیم بن مالک اشتر ذکر کرده است.

ابراهیم بن ابی جمعه کاتب ابراهیم بود و ثابت بن نعیم الحارثی (الجذامی؟) ریاست دیوان فلسطین را به عهده داشت (جهشیاری، ۴۵). محمد بن ذُوَیْب فُقَیْمی شاعر، معروف به العمانی، از ستایشگران ابراهیم و از شاعران دربار او بوده است (ابن قتیبه، *الشعر و الشعراء*، ۶۴۱/۲، ۶۴۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن بابه، احمد بن علی، *رأس مال النّدیم*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۷۵؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *عقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ اربلی، عبدالرحمن، *خلاصة الذهب المسبوک*، به کوشش مکی سید جاسم، بغداد، ۱۹۶۴ م؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء والکتّاب*، به کوشش عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دیاربکری، حسین بن محمد، *تاریخ الخمیس*، قاهره، ۱۲۸۳ ق؛ دینوری، ابوحنیفه، *اخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق؛ سیوطی، جلال‌الدین، *تاریخ الخلفا*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۵ ـ ۱۸۸۹ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دار صعب؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق؛ نیز:
Wellhausen, J., *The Arab kingdom and its fall*, transl., M. G. Weir, Calcutta, 1927.

صادق سجادی

اِبْراهیمِ بْنِ هِشام، ابن اسماعیل بن هشام بن ولید بن مغیرهٔ مخزومی (د ۱۲۵ ق/ ۷۴۳ م)، از امیران دولت اموی و دایی هشام بن عبدالملک بن مروان خلیفهٔ اموی که از ۱۰۶ تا ۱۱۴ ق/ ۷۲۴ تا ۷۳۲ م بر شهرهای مدینه، مکه و طایف فرمان راند. از زادگاه و تولد و زندگانی وی پیش از امارت بر حجاز چندان چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه خلیفة بن خیاط (۴۹۳/۲) و ابن عساکر (۳۰۵/۲) نوشته‌اند که در ۱۰۵ ق امارت حج را به عهده داشته است. وی در ۱۰۶ ق از سوی هشام بن عبدالملک به امارت حجاز گمارده شد و در ۱۷ جمادی الثانی همان سال به مدینه در آمد و حکومت را به دست گرفت و سپس محمد بن صَفوان جُمَحی را به قضای مدینه گمارد، اما پس از چندی وی را برکنار کرد و صَلت بن زُبیدبن صَلت کندی را به جای وی برگماشت (خلیفة بن خیاط، ۵۴۴/۲؛ ابن حیان، ۱۶۸/۱، ۱۶۹). ابراهیم در دوران حکومت خود بر حجاز به کارهایی دست یازید که مایهٔ اعتراض بزرگان آن خطه شد و عبدالله بن عروة بن زبیر از وی به هشام بن عبدالملک شکایت کرد که چشم طمع به اموال مردم دوخته است (زبیری، ۲۴۶). گویا این موضوع سبب شد که ابراهیم کینهٔ زبیریان را در دل گیرد و عروة و فرزندان وی را به جرم باده‌گساری تازیانه زند (بغدادی، ۵۰۲). براساس روایت جاحظ (۲۵۵/۱)، یحیی بن عروة که مردی شاعر و عالم به انساب بود در زیر تازیانه در گذشت. بی‌اعتنایی عامربن عبدالله بن زبیر (که مردی پرهیزکار و پارسا بود) نسبت به ابن هشام نیز علت دیگری بر کینه‌ورزی وی شد (ابن عساکر، ۳۰۶/۲). ابن هشام اسماعیل بن ارقم مخزومی را نیز تازیانه زد (بغدادی، ۵۰۲) و جعفر بن علبهٔ حارثی، شاعری از اهل نجران را به اتهام کشتن مردی از بنی‌عقیل به زندان افکند و سپس در زندان او را به قتل رسانید (ابوالفرج، ۱۴۹/۱۱).

در ۱۰۸ ق / ۷۲۶ م ابراهیم بن هشام به فرمان هشام بن عبدالملک به جنگ رومیان رفت و یکی از دژهای آنان را گشود (ابن اثیر، ۱۴۰/۵). ابراهیم در دوران حکومت خود بر حجاز چند سال متوالی امارت حاجیان را نیز به عهده داشت (خلیفة بن خیاط، ۴۹۳/۲، ۵۴۰). یک بار در ۱۰۹ ق / ۷۲۷ م، در ایام حج ضمن خطبه‌ای گفت: هر چه می‌خواهید از من بپرسید، زیرا از من داناتر نمی‌یابید. مردی از میان جمع برخاست و پرسید: قربانی کردن واجب است یا مستحب؟ ابن‌هشام از جواب درماند و از منبر فرود آمد (نویری، ۳۴۲/۶). بخاری نوشته است که جداسازی مردان از زنان در طواف خانهٔ کعبه در دوران امارت ابن‌هشام بر حجاز انجام گرفت (۱۶۳/۲ ـ ۱۶۴). ابراهیم در ۱۱۴ ق / ۷۳۲ م به فرمان هشام بن عبدالملک از امارت مدینه بر کنار شد و خالدبن عبدالملک بن حارث بن حکم بن ابی‌العاص به جای او منسوب گردید. ابراهیم از حکومت مکه و طایف نیز بر کنار شد و برادرش محمد بن هشام به جای او گماشته شد (ابن‌حیان، ۱۷۱/۱؛ یعقوبی، ۳۳۱/۲؛ ابن اثیر، ۱۷۹/۵). در ۱۲۵ ق/ ۷۴۲ م ولید بن یزیدبن عبدالملک (د ۱۲۶ ق/ ۷۴۴ م) به خلافت رسید. وی با ابراهیم و برادرش محمد دشمنی دیرینه داشت. گویند انگیزهٔ دشمنی او آن بوده

که ابراهیم و برادرش، هشام بن عبدالملک را تشویق کرده بودند که ولید را خلع کند و فرزند خود را به ولایتعهدی برگزیند (طبری، ۲۰۹/۷ ـ ۲۱۰). چون ولید به خلافت رسید، دایی خود یوسف بن محمد ثقفی را به امارت مدینه برگماشت و به وی فرمان داد که محمد و ابراهیم ابن‌هشام را دستگیر کند و به نزد وی فرستد. خلیفة بن خیاط (۵۴۶/۲) گوید ولید بن یزید به یوسف بن عمر والی کوفه نوشت که ابراهیم و محمد را بکشد، یوسف نیز آنان را زیر شکنجه به قتل رسانید. ابوالفرج اصفهانی (۱۰۸/۶) نوشته است که ابراهیم و محمد را زمانی بازداشت کردند که ابراهیم به آرامگاه یزیدبن عبدالملک در مدینه پناه برده بود. چون ولید بن‌یزید از این کار آگاه شد، گفت ابراهیم نجات یافت، اما یحیی بن عروة بن زبیر و عبدالله بن عروة، ولید را تشویق کردند تا ابراهیم را دستگیر کند. به فرمان وی آن دو برادر را دستگیر کردند و نزد یوسف بن عمر فرستادند و او آن دو را در زیر شکنجه کشت. ولی ابن اثیر (۲۷۳/۵ ـ ۲۷۴) نوشته است که آنان را پس از دستگیری، به شام نزد ولید فرستادند و ولید، پس از آنکه هر دو را تازیانه زد، دستور داد آنان را به کوفه باز گردانند.

ابن‌هشام را در دوران امارت بر حجاز، شاعرانی چون ذوالرّمة و فرزدق، ابو محجن نصیب، ابوزید اسلمی و ابن میّادة مدح گفته‌اند (ذوالرمه، ۶۰۳؛ جمحی ۳۶۴/۱ ـ ۳۶۵؛ مبرد، ۲۸/۱؛ ابوالفرج، ۱۴۵/۱، ۱۴۷، ۱۴۸؛ مرزبانی، ۹۳ ـ ۹۴). شاعرانی چون عبدالله بن عمر بن عثمان بن عفان عرجی، پسر عم ولید بن یزید، و یحیی بن عروة بن زبیر وی را هجو گفتند (زبیری، ۲۴۷؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۰؛ همو، *الشعر و الشعرا*، ۴۷۸/۲؛ بلاذری، ۱۱۲/۵ ـ ۱۱۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ ابن حیان، محمد بن خلف، *اخبار القضاة*، به‌کوشش مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ ابن عساکر، علی بن‌حسن، *التاریخ الکبیر*، به‌کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن‌مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش صلاح یوسف الخلیل، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ بخاری، محمدبن‌ابی الحسن، صحیح، استانبول، ۱۴۰۱ ق؛ بغدادی، محمد بن حبیب، *المنمّق فی اخبار قریش*، به کوشش خورشید احمد فاروق، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن السندوبی، قاهره، ۱۹۳۲ م؛ جمحی، محمد بن سلام، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذوالرمة، غیلان بن عقبة، *دیوان*، به کوشش کارلایل هنری‌هیس مکارتنی، لندن، ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۹ م؛ زبیری، مطلب بن‌عبدالله، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ سخاوی، علی بن محمد، *سفر السعادة و سفیر الافادة*، به کوشش محمد امین الدالی، دمشق، ۱۴۰۳ ق؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل فی اللغة والادب*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۹۳۶ م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ نویری، شهاب الدین احمد، *نهایة الارب*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰ م.

علی رفیعی

اِبْراهیمِ بْنِ هِلالِ صابی، نک: صابی.

اِبْراهیمِ بْنِ یَحْییٰ، سیف الاسلام ابراهیم (مق ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م)، شاهزادهٔ اصلاح‌طلب و یکی از رهبران جنبش الاحرار یمن. وی که نهمین پسر امام یحیی از خاندان حمید الدین بود، در صنعا زاده شد و همانجا پرورش یافت. در بارهٔ سرآغاز ستیز ابراهیم با امام یحیی روایتهای گوناگونی می‌توان یافت. برخی از نویسندگان از دید شخصی به این برخورد نگریسته‌اند و از رفتار ناشایست پسر و سختگیری پدر حکایت کرده‌اند (سعید، ۱۳۸)، زیرا اینان جنبش ۱۹۴۸ م (۱۳۶۷ ق) را وابسته به بیگانگان و لاجرم محکوم دانسته‌اند. چنین تحلیلی با توجه به فضای سیاسی آن روز چندان شگفت نیست، زیرا تا پیش از انقلاب ۱۹۶۲ م یمن، جنبش ۱۹۴۸ م خواه در سطح عربی و خواه در سطح بین‌المللی، کودتایی انگلیسی شمرده می‌شد (ژولو بوفسکایا، ۲۰۰) و هم از این روست که بسیاری از نویسندگان ــ که گاه خود دست اندرکار آن جنبش بوده‌اند ــ به رد چنین نقطه نظری پرداخته‌اند (عفیف، ۸۸ ـ ۹۱؛ سلال و دیگران، *ثورة الیمن الدستوریة*، ۱۲۳ به بعد). برخی دیگر از رقابت پسران امام یحیی بر سر جانشینی وی سخن گفته‌اند به ویژه آنگاه که او پسر ارشد خود سیف الاسلام احمد را به ولیعهدی برگزید (صائدی، ۹۴ـ ۹۵). در هر صورت قدر مسلم آن است که آگاهی ابراهیم از وضع ناگوار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و تماس با مخالفان او را به مخالفت با حکومت پدر کشاند (سلال و دیگران، *وثائق اولی عن الثورة الیمنیة*، ۲۱۱ ـ ۲۱۳) و هم از این رو مدتی به زندان افتاد (زرکلی، ۸۰/۱). سرانجام ابراهیم به بهانهٔ درمان به شهر اسمرهٔ حبشه رفت و پس از مشاهدهٔ تیره‌روزی مهاجرانِ از میهن گریخته، در نوامبر ۱۹۴۶ م به عدن رهسپار شد و به جنبش احرار پیوست (سلال و دیگران، *وثائق اولی عن الثورة الیمنیة*، ۲۱۴؛ ژولوبوفسکایا، ۱۸۴). در آن هنگام سرزمین عدن تحت الحمایهٔ بریتانیا بود و مناسبات دوستانه‌ای با یمن نداشت. از این رو جنبش احرار از ۱۳۶۳ ق در آنجا تشکیل شد و توانست با انتشار روزنامه‌هایی مانند «صوت الیمن» و پخش شبنامه در بیرون و درون یمن به فعالیتی نیمه سازمان یافته بپردازد (صائدی، ۵۹). به دنبال پیوستن ابراهیم به جنبش احرار این جنبش نام خود را «الجمعیة الیمنیة الکبری» گذاشت و لقب ابراهیم را از سیف الاسلام که لقب عام پسران امام یحیی بود، به سیف الحق تغییر داد و او را به رهبری برگزید (صائدی، ۶۰). پیوستن ابراهیم به احرار پیامدهایی بسیار مهم داشت. این رویداد اگر چه پایگاه مردمی الجمعیة الیمنیة الکبری را گسترش داد، اما از بُرندگی ریشه‌ای (رادیکال) آن کاست، زیرا همانگونه که به روشنی از نامه‌های افشاگرانهٔ ابراهیم به پدر و برادرش احمد برمی‌آید (ژولوبوفسکایا، ۸۴، ۱۸۵؛ صائدی، ۹۵، ۲۴۷ ـ ۲۵۶)، وی با فرمانروایی پدر مخالف نبود، بلکه بر آن بود تا از رهگذر اصلاح نظام موجود راه را بر بیداد خاندان حاکم و درنتیجه سرنگونی محتوم آن ببندد (گراسیموف، ۲۶). پیداست که چنین طرز برخوردی نگرانی رقیبان خاندان حمیدالدین به ویژه خاندان الوزیر را برمی‌انگیخت. هم از این رو با پیوستن خاندان

الوزیر به جنبش، شعار سرنگونی ــ دست کم ــ اندکی پیش از وقوع کودتای ۱۹۴۸ م به هر صورت هدف کانونی جنبش درآمد (صائدی، ۱۸۰، ۱۸۱). همراه با اوجگیری فعالیت جنبش و افزایش شمار مخالفان در داخل و احتمال مرگ امام پیر بیمار، در نهان میان صنعا و تَعز و عدن و اخوان المسلمین در قاهره تماسهایی برقرار شد و عبدالله الوزیر داماد امام یحیی و وزیر کشور به امامت برگزیده شد (لنچافسکی، ۴۶۶؛ سعید، ۱۳۶)، اما آگاهی احمد (ولیعهد) از این تدابیر برای مخالفان موقعیتی باریک پیش آورد (صائدی، ۲۰۴، ۲۰۵) و عبدالله الوزیر با طرح‌ریزی شتابزدهٔ کودتای ۱۷ فوریه ۱۹۴۸ م (۷ ربیع الثانی ۱۳۶۷ ق) که به کشته شدن امام یحیی و نخست وزیرش عبدالله العمری انجامید، قدرت را در دست گرفت و خود را امام و شاه مشروطهٔ یمن خواند (فیلبی، 349). ابراهیم و دیگر رهبران جنبش احرار به شتاب روانهٔ صنعا شدند و در نخستین نشست مجلسی که پس از کودتا در صنعا به ریاست ابراهیم برگزار شد، وی را به نخست وزیری برگزیدند، اما این منصب به سرعت به علی الوزیر واگذار شد. با اینهمه حکومت نوپا به رغم تدوین المیثاق الوطنی المقدس (نک‍: صائدی، ۲۵۷: متن میثاق) به عنوان قانون اساسی خود، بر سر تقسیم منصبها و مسائل مذهبی دچار اختلاف شد و نتوانست شناسایی رسمی و یا پشتیبانی هیچ یک از کشورهای عرب را به دست آورد (ژولوبوفسکایا، ۱۹۸). از این رو در جنگ داخلی در برابر احمد که کمکهایی از ابن سعود دریافت کرده بود (فیلبی، 350)، شکست خورد و صنعا در ۱۴ مارس ۱۹۴۸م گشوده شد. در ۸ آوریل ۱۹۴۸ م عبدالله الوزیر و بیش از ۳۰ تن از رهبران حکومت نوبنیاد را گردن زدند (ژولوبوفسکایا، ۲۰۳) و ابراهیم به زندان حجه افکنده شد و کمابیش دو ماه بعد بر اثر مسمومیت درگذشت (سلال و دیگران، *ثورة الیمن الدستوریة*، ۱۶۰؛ قس: فیشر، 576 که مرگ وی را بر اثر «حملهٔ قلبی» دانسته است).

مآخذ: زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ژولوبوفسکایا، ایلنا، *ثورة ۲۶ سبتمبر فی الیمن*، ترجمهٔ قائد محمد طربوش، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ سعید، امین، *الیمن*، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ سلاّل، عبدالله و دیگران، *ثورة الیمن الدستوریة*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ همو و دیگران، *وثائق اولی عن الثورة الیمنیة*، صنعا، ۱۹۸۵ م؛ صائدی، احمد قائد، *حرکة المعارضة فی عهد الامام یحیی بن محمد*، صنعا، ۱۹۸۳ م؛ عفیف، احمد جابر، *الحرکة الوطنیة فی الیمن*، دمشق، ۱۹۸۲ م؛ گراسیموف، اولگ، «ولادة حرکة المعارضة فی شمال یمن»، *مجلهٔ دراسات یمنیة*، ترجمهٔ احمد حسن سعید، شم ۸ و ۹، صنعا، ۱۹۸۲ م؛ لنچافسکی، ژرژ، *تاریخ خاورمیانه*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ نیز:
Fisher, Sydney Nettleton, *The Middle East, A History*, London, 1971; Philby, H. ST. John, *Saudi Arabia*, Beirut, 1968.

کاظم برگ‌نیسی

اِبْراهیم بْنِ یَحْیی، ابن محمد بن سلیمان مخزومی قرشی طیبی، ادیب و سخن‌سرای شیعی لبنانی (۱۱۵۴ ـ ۱۲۱۴ ق/ ۱۷۴۲ ـ ۱۸۰۰ م). در طَیْبهٔ جبل عامل زاده شد و در دمشق درگذشت (امین، ۲۳۷/۲؛ آقا بزرگ، *طبقات*، ۱ (۲)/۲۶). خانوادهٔ او از خاندانهای علم دوست و شیعی مذهب جبل عامل بود. نیاکان و نوادگان او و به ویژه ابراهیم بن صادق (ه‍ م) اهل ادب و شعر بودند. ابراهیم جوانی را در زادگاه خود گذراند و در مدرسهٔ شهرک شَقْرا، نزد ابوالحسن موسی بن حیدر (جد محسن امین) درس خواند (امین، ۲۳۸/۲). وی چهل و یک ساله بود که سپاهیان احمد پاشا جزّار بر جبل عامل چیره شدند و امیر آنجا ناصیف بن نصار را به قتل رساندند و دست به کشتار دیگر بزرگان زدند (۱۱۹۵ ق/ ۱۷۸۱ م) و ابراهیم خود ماده تاریخی در این باب ساخته است (همو، ۲۴۸/۲). در این واقعه ابراهیم همراه انبوهی از مردم جبل عامل راه گریز پیش گرفت و در رمضان همان سال، پس از تحمل سختیهای بسیار به بعلبک رسید و پس از ۲۰ روز به دمشق شتافت. امین نمونه‌هایی از قصاید شکوائیّهٔ وی را در بیان این سختیها آورده است (۲/ ۲۴۵، ۲۴۸). گویا ابراهیم چندی میان بعلبک و دمشق در رفت و آمد بود تا عاقبت راهیِ عراق شد و چون زندگی در عراق آرام‌تر بود، چندی در آنجا ماند و نزد بزرگانی چون سید مهدی بحرالعلوم و جعفر نجفی کاشف الغطاء تلمذ کرد. سرانجام رو به ایران آورد و چندین سال در شهرهای گوناگون ایران به سر برد. در قصیده‌ای که از اصفهان به یکی از یاران در دمشق فرستاده، پس از شکایت از غم غربت، می‌گوید که برای زیارت آرامگاههای بزرگان، خاصه مشهد حضرت رضا (ع) به این سرزمین آمده است نه از پی بازرگانی (امین، ۲۴۳/۲ ـ ۲۴۴)، اما ردّ پای او را در یزد هم دیده‌اند (آقا بزرگ، *طبقات*، ۲۶/۲).

وی پس از سالها دوری از دمشق، بدانجا بازگشت و تا پایان عمر در همانجاماندگار شد. امین گوید: «گوراو را دردمشق دیده‌وتاریخ آن‌را خوانده‌ام و اکنون ویران گردیده است» (۲۳۷/۲، ۲۳۸).

از ابراهیم انبوهی شعر به جای مانده که از نکته‌های بدیعی یا اشاره به رویدادی تهی نیست، ولی امین بسیاری از اشعار او را نیازمند تهذیب می‌داند، زیرا «ابراهیم کمتر در ساخته‌های خود باز می‌نگریسته» (۲۳۷/۲). وی حدود ۷٬۵۰۰ بیت از اشعار او را گردآورده و برحسب قافیه مرتب کرده است. این مجموعه ظاهراً شامل اشعاری است که ابراهیم پس از گریز از جبل عامل سروده است. امین از اشعار پیش از آن دوره اندکی بیش نیافته است. از جملهٔ این اشعار، مجموعه‌ای به دست امین رسیده که در آغاز آن ارجوزه‌ای در باب توحید به خط شاعر است. مجموعه‌ای (یا نسخه‌ای دیگر از مجموعهٔ نخست) در کتابخانهٔ شیخ سماوی در نجف و نسخه‌ای هم به خط فرزند شاعر، در کاظمیّه موجود است (آقا بزرگ، *الذریعة*، ۱۶/۹). همچنین مجموعه‌ای به نام *الدّرة المُضیئة* در دست علمای نجف است که ارجوزه‌ای در علم کلام است و آن شاید همان ارجوزه در توحید باشد که امین استنساخ کرده است (همو، ۱۰۷/۸؛ امین، ۲۳۸/۲). *الجُمانة النَّضیدة* که زرکلی و کحّاله از جملهٔ آثار او ذکر کرده‌اند، نیز ممکن است همان *الدّرة المضیئة* باشد. کتاب دیگری هم در فقه شیعه به نام *الصراط المستقیم* به او نسبت داده‌اند (زرکلی، ۸۰/۱).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۳، مشهد، ۱۴۰۴ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
آذرتاش آذرنوش

اِبْراهیمِ بْنِ یَعْقوب، اسرائیلی طُرطوشی، دانشمند و جهانگرد اسپانیایی در سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م. از آن سبب وی را طرطوشی نامیده‌اند که متولّد شهر تورتوسا[1] (طرطوشه) از بلاد اسپانیا بود. وی یهودی بود و مؤلّفان قدیم نام پدرش را به اختلاف آورده‌اند و همین نکته سبب بروز فرضیّه‌هایی دربارهٔ شخصیت و دین او گردیده است. عذری نام و نسب او را ابراهیم بن یعقوب الاسرائیلی الطّرطوشی (ص ۷)، زکریای قزوینی ابراهیم بن احمد الطّرطوشی (ص ۵۵۶) و حمیری، ابراهیم بن یوسف الطرطوشی نوشته‌اند (*الرّوض*، ۵۱۲). در ترجمهٔ متن حمیری به صورت «ابراهیم بن یحیی» آمده است (لوی پرووانسال[2]، 206). چنین به نظر می‌رسد که وی بازرگان بود و گویا به تجارت برده اشتغال داشت (کراچکوفسکی[3]، I/253). این نکته می‌تواند منطبق بر واقعیت باشد، زیرا امیران اموی اسپانیا از جمله عبدالرّحمن سوم ملقب به النّاصرلدین الله (۳۰۰ - ۳۵۰ق/۹۱۲ - ۹۶۱م) که عنوان خلیفه و امیرالمؤمنین برخود نهاده بود، برای مقابله با دشمنان فاطمی خویش سپاه خود را با به خدمت گرفتن بربرهای افریقا و بردگان مسیحی اروپا (= اسلاوها یا صقالبه) قوت بخشید (باسورث، 10,11) و بعید نیست ابراهیم بن یعقوب که در روزگار این خلیفهٔ اموی اسپانیا و پسر و جانشینش حَکَم دوم ملقب به المستنصر بالله می‌زیست، به کار خرید و فروش برده نیز پرداخته باشد. وی در ماگدبورگ[4] به دربار اتوی اول[5] (کبیر) بنیان گذار امپراتوری مقدس روم (۲۳ نوامبر ۹۱۲ - ۷ مه ۹۷۳م) (۳۰۰ - ۳۶۲ق) که در ۹۳۶م (۳۲۴ق) جانشین پدرش هانری اوّل در سلطنت آلمان شده بود، راه یافت و اطلاعات گرانبهایی دربارهٔ کشورهای اروپای غربی و مرکزی و سرزمین اسلاوهای غربی (لهستان، بلغارستان، سرزمین چکها، بوهمها و امیرنشین ناکون - اوبودریتسکی[6]) کسب کرد و مطالبی در این باره نوشت. او در خصوص بعضی شهرها به ویژه شهرهای ساحلی و یا نزدیک به ساحلِ سرزمینهای کنونی فرانسه، هلند و آلمان نیز مطالبی با ذکر جزئیات نوشته است (کراچکوفسکی، I/253,257). متأسفانه سفرنامهٔ او برجای نمانده و تنها بخشهایی از آن در کتاب *المسالک و الممالک* ابوعبید عبدالله بکری جغرافی نویس و ادیب اسپانیایی سدهٔ ۵ ق /۱۱م آمده است. فقدان سفرنامهٔ ابراهیم بن یعقوب و وجود اختلاف در نام پدر این جهانگرد سبب بروز فرضیه‌ای از سوی گ.یاکوب[7] خاورشناس آلمانی (۱۸۶۲ - ۱۹۳۷م) شد، زیرا بکری در نوشتهٔ خود او را ابراهیم ابن یعقوب و زکریای قزوینی ابراهیم بن احمد نامیده بودند. مقابلهٔ متنهایی از آثار بکری و قزوینی موجب شد که یاکوب چنین تصور کند که گویا دو جهانگرد عرب به نامهای ابراهیم، همزمان به آلمان سفر کرده و به دربار اتوی اول راه یافته‌اند. یکی از این دو ابراهیم، سفیر معزّ خلیفهٔ فاطمی مصر (۳۴۱ - ۳۶۵ق/۹۵۲ - ۹۷۵م) است که در آن روزگار از موقعیتی استوار برخوردار شده بود و به عقیدهٔ یاکوب وی از شمال افریقا، دریای مدیترانه و ایتالیا به جنوب آلمان رفته است. دیگری از سوی حکم ثانی (۳۴۹ - ۳۶۵ق/۹۴۱ - ۹۷۶م)، خلیفهٔ اموی کوردوبا[8] (قرطبه) در اسپانیا از این کشور راه دریایی اقیانوس اطلس و دریای شمال را در پیش گرفته و از طریق بردو[9]، نوآرموتیه[10]، سن مالو[11]، روئن[12]، اوترخت[13]، شِلسویگ[14]، سوست[15]، فولدا[16] و ماینس[17] به ماگدبورگ و دربار اتوی اول رفته است. به گفتهٔ یاکوب سفیری که از افریقا آمده بود، به نام ابراهیم بن یعقوب مغربی یهودی شهرت داشت و سفیری که از سوی خلیفهٔ اموی قرطبه اعزام شد، ابراهیم بن احمد طرطوشی نامیده می‌شد و مردی اسپانیایی و مسلمان بود. این هر دو سفیر در ۹۶۵م (۳۵۴ق) در ماگدبورگ به حضور اتوی اول رسیدند. هر دو تن از گفته‌های امپراتور دربارهٔ اروپای مرکزی آگاهی یافتند و بی آنکه ارتباطی با یکدیگر داشته باشند، پس از مراجعت اطلاعات خود را از سفر اروپا به رشتهٔ تحریر کشیدند، چنانکه گزارشهای آنان در باب سخنان امپراتور در بعضی موارد منطبق است (یاکوب، «تحقیقات دربارهٔ جغرافی نگاران عرب»[18]، IV/127-150؛ همو، «گزارشهای فرستادگان عرب در دربار آلمان[19]»، 18-11). این نظر یاکوب گرچه به سبب فقدان دلایل کافی گاه موجب بروز شک و تردیدهایی در محافل علمی می‌شد، حدود ۴۲ سال ادامه داشت (کراچکوفسکی، V/190)، امّا پس از مرگ او توسط تادِئوش کووالسکی[20] دانشمند لهستانی مردود شناخته شد. وی در پاییز ۱۹۳۴م دو عکس از نسخهٔ خطی کتاب بکری را مورد مطالعه قرار داد و معلوم شد که در نسخهٔ خطی موجود در مادرید، بخشهای مربوط به اقوام و سرزمینهای اسلاو موجود نیست. وی از نسخه‌ای که در لیدن وجود داشت و مورد پژوهش دخویه قرار گرفته بود نیز بهره‌مند شد و سرانجام پیش از جنگ جهانی دوم با پیدا شدن قطعاتی از کتاب *المسالک والممالک* بکری در مراکش مشکل وجود دو ابراهیم برطرف گردید. زیرا در یک صفحه از آن نام کامل ابراهیم به صورت «ابراهیم بن یعقوب الاسرائیلی الطرطوشی» یاد شده بود. بدین ترتیب کووالسکی توانست یکی بودن دو ابراهیم را ثابت کند (همو، V/191). انتشار آثار تاریخی - جغرافیایی عربی و اسپانیایی از جمله کتاب *الرّوض المعطار فی خبرالاقطار* نوشتهٔ محمد بن عبدالمنعم حمیری

1. Tortosa 2. Levi-Provencal 3. Krachkovski 4. Magdeburg 5. Otto (Otton) 6. Nakon - Obodritski 7. G.Jacob 8. Cordova 9. Bordeaux 10. Noirmoutier 11. Saint-Malo 12. Ruen 13. Utrecht 14. Scheswig 15. Soest 16. Fulda 17. Mainz 18. *Studien in ...* 19. *Arabische Bericht...* 20. Tadeusz Kawalski

مؤلف سدهٔ ۹ق/۱۵م نیز این نظر را تأیید کرد. در کتاب حمیری دربارهٔ شهر لورکا[1] (لورقه) به تقریب عین مطالبی که زکریای قزوینی به نقل از عذری نوشته بود، آمده است، با این تفاوت که در کتاب حمیری نامی از احمد دیده نمی‌شود در حالی که زکریای قزوینی به نقل از عذری نام او را ابراهیم بن احمد طرطوشی نوشته است. معلوم نیست زکریای قزوینی در نقل قول از عذری چرا نام ابراهیم بن یعقوب را ابراهیم بن احمد الطرطوشی نوشته است و حال آنکه در کتاب عذری به صراحت از ابراهیم بن یعقوب الاسرائیلی الطرطوشی یاد شده است. در کتاب عذری اصلاً نامی از ابراهیم بن احمد دیده نشده است. کراچکوفسکی چنین اظهار عقیده می‌کند که خطای مزبور یا از زکریای قزوینی و یا از کاتب نسخهٔ خطی او بوده است (V/191).

دربارهٔ یادداشتهای ابراهیم بن یعقوب از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ تاکنون مطالعات وسیعی صورت گرفته است. بخشهایی از اثر بسیار ارزشمند و دو جلدی ا.کونیک[2] و و.روزن[3] دو دانشمند برجستهٔ روسی زیر عنوان «آگاهیهای بکری و دیگر مؤلفان دربارهٔ روسها و اسلاوها[4]»، به اطلاعاتِ به دست آمده از یادداشتهای سفر ابراهیم بن یعقوب اختصاص دارد. نخستین جلد این اثر در ۱۸۷۸ و جلد دوم آن در ۱۹۰۳م انتشار یافت. روزن در این اثر نخستین بار بر پایهٔ دو نسخهٔ خطی موجود در آن زمان، نسخهٔ خطی استانبول و نسخهٔ خطی مادرید، همهٔ مطالبی را که به نقل از ابراهیم بن یعقوب نوشته شده بود، همراه با اصل، ترجمه و تفسیر در دسترس خوانندگان قرار داد. قطعهٔ هشتم که شامل مطالبی دربارهٔ اسلاوها بود، اهمیت فراوان کسب کرد. در این قطعه از چهار فرمانروای بلغار، پراگ، بوهم[5] و کراکوف (کراکو[6]) و نیز شاهان سرزمینهای شمالی و غربی اسلاوها یاد شده است. فعالیتهای علمی کووالسکی و نیز ویدایویچ مورخ لهستانی دربارهٔ یادداشتهای سفر ابراهیم بن یعقوب نیز در خور ستایش بسیار است. مطالعهٔ این دو دانشمند در همین زمینه همراه با تفسیر، به تقریب در سالهای ۱۹۳۹ـ ۱۹۴۰م پایان پذیرفته بود که جنگ جهانی دوم مانع از انتشار آن گردید. تفسیرهای مربوط به ویژگیهای شهرهای اسلاو و مردم‌شناسی آن به هنگام اشغال لهستان از سوی آلمانها معدوم شد. پس از پر کردن بعضی خلأها، کووالسکی در ۵ مه ۱۹۴۵م گزارشی را در فرهنگستان علوم لهستان در این باره قرائت کرد. متن تحقیقات او در ۱۹۴۶م در دو جلد از سوی فرهنگستان علوم جمهوری لهستان انتشار یافت. یکی از این دو مجلد شامل ترجمه، تفسیر و عکس دو متن از نسخهٔ خطی استانبول بود. جلد دیگر به تفسیرهای تاریخی ویدایویچ دربارهٔ مطالب اصلی گزارشهای سفر ابراهیم بن یعقوب اختصاص داشت (کراچکوفسکی، I/255). کووالسکی در گزارش خود متذکر گردید که این کتاب «قادر به حل مسائل مطروحه نیست، ولی با این وصف گام مهمی به پیش است و امکان می‌دهد تا مورخان بر پایهٔ امکانات قابل اطمینان‌تری به تحقیق بپردازند» (ص 6). وی یادآور شد که تحقیقاتش به منزلهٔ دگرگونی مهمّی در امر بررسی نوشته‌ها و یادداشتهای ابراهیم نیست و این کار در صورتی میسّر خواهد بود که نسخهٔ جدیدی به دست آید تا بتوان برمبنای آن از مطالب گم شده آگاه شد، ولی اهمیت این کتاب در آن بود که دو عکس از نسخه‌های خطی موجود را در خود جمع داشت و زمینهٔ لازم را برای پژوهش محققان فراهم می‌آورد. این هر دو اثر کووالسکی و ویدایویچ در واقع سرآغازی برای مرحلهٔ جدید تحقیق دربارهٔ یادداشتهای سفر ابراهیم به شمار می‌رفت. کووالسکی در اثر خود نخستین بار به تشریح همهٔ نسخه‌های خطی موجود دربارهٔ گزارشهای سفر ابراهیم پرداخت. معلوم شد که از مجموع نسخه‌های خطی اثر جغرافیایی بکری، تنها در سه نسخه (دو نسخهٔ موجود در استانبول و نیز نسخهٔ لاندبرگ) مطالبی دربارهٔ اسلاوها نوشته شده است. یکی از نسخه‌های استانبول در ۷۳۷ق/۱۳۳۷م نوشته شده است که ریتر[7] خاورشناس آلمانی در سال ۱۹۳۱م آن را کشف کرد. کتابت نسخهٔ دیگر مربوط به ۸۵۱ق/۱۴۴۷م و همان است که کونیک و روزن آن را مطالعه کرده بودند. رونوشتی از این نسخه توسط یکی از افراد ساکن شبه جزیرهٔ آناتولی که زبان عربی را نیک نمی‌دانسته، برای شِفِر[8] خاورشناس فرانسوی تدارک شده بود. این نسخه که با اصل چندان مطابقت نداشت و به درستی استنساخ نشده بود، مورد مطالعهٔ بیش‌تر محققان اروپایی قرار گرفت. کووالسکی این نسخه را رضایت‌بخش نمی‌دانست. کراچکوفسکی (د ۱۹۵۱م) ضمن بررسیهایی در باب احوال ابراهیم چنین نوشته است: «حال بر پایهٔ اطلاعات موجود می‌توان با اطمینان اعلام نمود که در سدهٔ ۴ق/۱۰م تنها یک دانشمند جهانگرد از اسپانیا به جنوب آلمان سفر کرده که یهودی و همان ابراهیم بن یعقوب طرطوشی برخاسته از شهر تورتوسا بوده است» (I/256).

ذکر مکرر نام ابراهیم مذکور در آثار مؤلفان پس از او، چنین تصوری پدید می‌آورد که سفرنامه‌ای از او باقی مانده بوده که از میان رفته است و ما مطالب یادداشتهای سفر او را به نقل از عذری، بکری و قزوینی می‌شناسیم. ابراهیم نه تنها بازرگان بلکه دوستدار کتاب و شخصی مطلع از نقشهٔ اسپانیا، فرانسه، آلمان و سرزمینهای اسلاوهای غربی بوده و چه بسا چندین بار به آن نواحی سفر کرده است (همانجا). از نوشته‌های جغرافی نویسانی چون عذری، بکری و قزوینی چنین برمی‌آید که ابراهیم جهانگردی دقیق و شخصیتی فاضل بوده و از شهر سمرقند آگاهیهایی داشته است. وی نوشته‌های موجود در سکه‌های کوفی را می‌خوانده و ادویهٔ هندی را نیک می‌شناخته است. قزوینی به آگاهی ابراهیم از سکه‌های درهمی که گویا در روزگار نصر بن احمد

1. Lorca 2. A .Kunik 3. V.Rozen 4. *Izvestiia al – Bakri i drugikh avtorov o Rusi i Slavianakh.* 5. Bonem
6. Krakov 7. Ritter 8. Schefer

سامانی ضرب شده و در حوالی رود راین[1] در آلمان موجود بوده، اشاره کرده است (ص ۶۰۸). شاید توجه ابراهیم به کتاب و کسب دانش، حاصل توجه امیر دانش دوست، حَکَم ثانی خلیفهٔ اموی اسپانیا، بوده است.

مشهورترین مطالبی که از ابراهیم برجای مانده مربوط به آلمان و اسلاوهای غربی است که در آثار بکری و زکریای قزوینی آمده است و بعدها مطالب آن را کسانی چون ابوالحسن علی غرناطی معروف به ابن سعید مغربی در کتاب *بسط الارض فی الطول و العرض*، ابوالفداء در *تقویم البلدان*، دمشقی در *نخبة الدهر*، عبدالرشید بن صالح بن نوری باکوی در *تلخیص الآثار وعجائب الملک القهار* و سپاهی زاده در کتاب *اوضح المسالک الی معرفة البلدان والممالک* نقل کرده‌اند (کراچکوفسکی، I/257). مهم‌تر از همه مطالب مربوط به اندلس است که در نسخهٔ خطی کتاب بکری در مراکش و نیز آثار زکریای قزوینی و حمیری بر جا مانده است. گمان می‌رود اخبار متعددی که با نامهای مستعار و یا به نامهای دیگران در نوشته‌ها آمده از ابراهیم بن یعقوب باشد (همانجا). نوشته‌های قزوینی در مورد کشورهای اسلاو، از جمله لهستان و شهر زنان (مدینة النساء)، به ویژه در باب شهرهای اروپای غربی و جنوبی، چه به نقل از ابراهیم طرطوشی و چه به نقل از عذری و دیگران آورده باشد، در هر حال مرهون ابراهیم بن یعقوب طرطوشی است. ابراهیم در حدود ۳۵۴ ق/۹۶۵م سفری به اروپای غربی و مرکزی کرده و از اسلاوهای غربی لوحه‌ای به دست داده که در قیاس با مطالب مسعودی پیشرفته‌تر است. دراین لوحه دوره‌ها و تاریخها تقریباً به روشنی مشخص شده است (میکل، ۲ (۲)/۶۹). ابراهیم بن یعقوب سفر خشکی خود را از شهر بُردوی فرانسه آغاز کرد و بعد به نوآرموتیه، سن مالو و روئن که شهری متعلق به نورمانها بود رفت. وی از اوترخت، إکسلاشاپل (= آخِن[2])، شلسویگ، سوست، ماینتس کنار رود راین، فولدا که راهبان و کشیشان در آن سکنی داشتند و نیز از شهرهای بادربورن[3]، مکلنبورگ[4]، شورین[5] و اوکسبورگ[6] گذشت، ولی به خطا سوست را شهری اسلاوی نامیده و از شهرهای بادربورن و شلسویگ نیز به عنوان شهرهای اسلاوی یاد کرده است (همو، ۲ (۲)/۱۲۴ ـ ۱۲۸). او در ۳۵۴ ق/ ۹۶۵م به دربار اتوی اول در ماگدبورگ رفت و با وی به گفت‌وگو پرداخت. تاریخ این دیدار با آشفتگی ذکر شده است. در کتاب حمیری چنین آمده است که گویا ابراهیم طرطوشی در ۳۰۵ ق با شاه رومیان گفت‌وگو داشته است (الرّوض، ۵۱۲)، امّا به نظر کراچکوفسکی عدد مذکور خطای کاتب است و بنا به قراین و دلایلی این عدد باید ۳۵۵ باشد (I/257).

ابراهیم طی سفر خود به اروپای غربی و مرکزی و سرزمین اسلاوهای غـــربی مطالب بسیار ارزشمنـــدی ارائه کرده است. جهانگردان عرب و مسلمان چون ابن فضلان و دیگران اغلب از راه شرق به سرزمین اسلاوها رفتند. از این رو اطلاعات آنان در این زمینه اندک و ناچیز است، ولی ابراهیم در نیمهٔ سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م از راه غرب به سرزمینهای اسلاو سفر کرد و آگاهیهایی از این بخش اروپا در اختیار خوانندگان قرار داد. بارتولد بر این عقیده بود که جامع‌ترین مطلب در بارهٔ اسلاوهای اروپا را بکری به نقل از سفرنامهٔ ابراهیم آورده که در آن از اسلاوهای ساکن کرانهٔ دریای آدریاتیک، سرزمینهای همجوار اسلاوها، اسلاوهای شمال شرق ـــ کشور تحت فرمان مِشکو[7] (مشقه) امیر لهستان (حدود سالهای ۹۶۰ـ ۹۹۲م) ـــ و اسلاوهای همسایهٔ روسها و پروسها یاد شده است (II(1)/872). این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که ابراهیم گاه سرزمین ژرمنها و دست کم بخش شمالی آن را سرزمین اسلاو به شمار آورده است. اسلاوها در روزگار او به ۴ کشور بخش شده بودند که نخستین آنها بلغار و آخرین آنها سرزمین ناکون (ناقون) بود که به سرزمین ناکون ابودریتْسکی شهرت داشت، زیرا ابودریتها[8] که آنها را بودریچی[9] نیز می‌گفتند، در این سرزمین سکنی داشتند. ابودریتها را از قبایل اسلاولاب[10] نامیده‌اند که بعضی نام اِلْب[11] را با آن یکی می‌دانند. قبایل مذکور در اطراف مکلنبورگ در فاصلهٔ تراوا[12] و وارنا[13] سکنی داشتند. در سده‌های ۸ ـ ۹م کار عمدهٔ افراد این قبایل کشاورزی، ماهیگیری، شکار و تجارت بود. اینان در برابر هجوم دانمارکیها و ساکسونها مقاومت می‌کردند. در روزگار فرمانروایی اتوی اول بخشی از قبایل بودریچی، آیین مسیح را پذیرا شدند و اسقفی کاتولیک به سرزمین آنان اعزام گردید. اینان گاه در معرض تهاجم قرار می‌گرفتند تا اینکه در ۱۱۴۷م دستخوش سقوط و انهدام شدند و تحت سلطهٔ آلمانها قرار گرفتند و از ۱۱۷۰م در آلمانها مستحیل شدند. گمان نمی‌رود ابراهیم از سرزمین بلغار دیدن کرده باشد، زیرا وی به نقل از بازرگانانی که در ماگدبورگ با آنان گفت‌وگو کرده بود، مطالبی پیرامون بلغار نوشته است (کراچکوفسکی، I/253). وی شرح اراضی اسلاو را از سرزمین ناکون آغاز کرده است، زیرا به احتمال قوی ناکون نخستین سرزمینی است که در مسیر او قرار داشته است. بنابر قول ابراهیم راه این شهر از پلی چوبی به طول تقریباً یک میل می‌گذشت. بنا به نوشتهٔ میکل ظاهراً رودی که پل مزبور برآن قرار داشت، می‌بایست رود الب باشد (۲(۲)/۷۰). اسلاوهای این سرزمین پوشیده از جنگل، مردمی دلیر و جنگجو بودند که با زره و شمشیر در دژهای استوار از سرزمین خویش دفاع می‌کردند. آنان دشتهای پرآب را برای احداث دژهای خود برمی‌گزیدند. سپس محیط باروها را به صورت دایره و مربع در اندازه‌های مورد نظر می‌ساختند و گودالهایی می‌کندند و برجهای دژ را در آنجا بنا می‌کردند. آنان برجها را با الوار و تنه‌های درختان استوار

1. Rhein 2. Aix-la chapelle (Achen) 3. Baderborn 4. Mecklenburg 5. Schwerin 6. Oxburg 7. Mieszko 8. Obodriti 9. Bodrichi 10. Lab 11. Elb 12. Trava 13. Varna

می‌ساختند. دروازهٔ این دژها مشرف به پلی چوبی بود (همو، ۲(۲)/ ۷۰ ـ ۷۱).

دومین کشور اسلاو که ابراهیم از آن یاد کرده، سرزمین بولسلاو[1] اول (بویصلو) شاه بوهِم (بوهِمیا ـ بوهمیه) است که از ۹۲۹ تا ۹۶۷م فرمانروایی داشته است. وی در این کشور از شهرهای مستحکمی چون نووی گراد (نوفیغراد) که از سنگ آهک ساخته شده بود، سالزموند[2] که به درهٔ مولداوی[3] منتهی می‌شد و نیز از شهر پراگ (فراغه ـ براغ) یاد کرده است و فاصلهٔ این شهر تا کراکو در لهستان را سه هفته راه تخمین زده است (همو، ۲(۲)/۷۱) که مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد. ابراهیم در گزارشهای سفر خود مطالبی دربارهٔ مجارها (المَجَغریون)، ترکان، مسلمانان و یهودیانی که برای تجارت به این سرزمین می‌آمدند، ارائه کرده است. وی سالزموند را شهری یهودی‌نشین نامیده است. معلوم می‌شود که در شهر پراگ سکه‌های روم شرقی (بیزانسی) در مبادلات بازرگانی رواج داشت و بازرگانان از این سرزمین برده، روی و چرمهای ساغری می‌بردند (میکل، ۲ (۲)/۷۱ ـ ۷۲). وجود بردگان فرنگی و اسلاوی در دستگاه امیران اموی اسپانیا را گروهی از محققان و مؤلفان تأیید کرده‌اند (نک: باسورث، 12-10). ابن خردادبه نیز به وجود خدمتگزاران اسلاوی (الصقالبه) در اندلس اشاره کرده است (ص ۹۲). از اسلاوها واحدهای رزمندهٔ خاصی برای حمایت از امیران اموی اسپانیا تشکیل می‌شد (دزی، 430-429). بارتولد می‌نویسد «اسلاوها را گاه به عنوان برده، به ویژه اختگان (خِصیان) سپید به کشورهای اسلامی می‌بردند» (II(1)/872). مقدسی نیز از خدمتگزاران سپید (البیض) اسلاوی، گفت‌وگو کرده که آنان را به اندلس می‌بردند، در آنجا اخته می‌کردند و سپس به مصر و شام می‌فرستادند (ص ۲۴۲). ابن خلدون در بخش مربوط به امارت حکم ثانی از وجود بردگان فرنگی و نیز بردگان اختهٔ اسلاوی یاد کرده است که از سوی جعفربن عثمان المصحفی و همچنین امیر بارسلونا[4] (برشلونه) به امیر اموی هدیه شده است (صص ۱۴۴ و ۱۴۵).

ابراهیم از بوهم به عنوان شکوفاترین شهر اسلاوی و از لهستان که مِشکوی اول دوکِ پولونی[5] (۹۶۰ـ۹۹۲م) بر آن فرمان می‌راند، به عنوان وسیع‌ترین دیار اسلاوی یاد کرده است (میکل، ۲ (۲)/۷۲). نام مشکو در نوشته‌های عربی به صورت مشقو (همانجا) و در *آثار البلاد* قزوینی به صورت مشقه آمده است (ص ۶۱۶). این نکته که ابراهیم سرزمین مشکو را وسیع‌ترین بلاد اسلاوی نامیده، حاصل آگاهی اندک وی از اوکرائین و روسیه است. مطالب مندرج در یادداشتهای سفر او را زکریای قزوینی بی‌آنکه نامی از وی ببرد، در کتاب خود آورده است. مطالب مزبور را میکل در بخش مربوط به «راه سفر ابراهیم بن یعقوب» نیز ذکر کرده است، به گونه‌ای که با نوشتهٔ قزوینی مطابقت دارد. وی می‌نویسد این سرزمین شمالی (لهستان) سرشار از اغذیه، گوشت، عسل و دیگر مواد خوراکی است. مالیاتهای اخذ شده مختص پرداخت حقوق ماهانهٔ سپاهی متشکل از ۳٬۰۰۰ جنگجوی مسلح و زره‌پوش است. هر یک از افراد این سپاه با ۱۰ تن برابری می‌کند. آنان به تعداد خود لباس و مرکب و سلاح دریافت می‌دارند. پادشاه هزینهٔ تربیت همهٔ فرزندان آنان را اعم از پسر و دختر برعهده داشت و پس از بلوغ به آنان همسر می‌داد و مهریهٔ دختری را که به همسری داده می‌شد، به عمو یا پدر عروس می‌پرداخت. این بخشش بسیار ارزشمند بود، زیرا مهریه در میان اقوام اسلاو همانند قوم بربر سنگین بود. مهریهٔ پرداخت شده ثروتی بود در اختیار پدر برای تأمین زندگی دو دختر یا سه پسر. مهریه چنان سنگین بود که هر گاه دوبار برای دو فرزند پرداخت می‌شد، شخص پرداخت کننده تهیدست می‌گشت (قزوینی، ۶۱۶ـ۶۱۷؛ میکل، ۲(۲)/۷۲). ابراهیم اسلاوها را مجموعه‌ای متنوع از ملتها می‌داند که بیگانگانی از اراضی شمالی از جمله ژرمنها و اسکاندیناویاییها نیز به آنان پیوستند. به نظر می‌رسد که وحدت اسلاوها در روزگار او از میان رفته و چنانکه اشاره شد، به ۴ کشور بلغار، بویشلای (بویصلو، بولسلاو)، مشقو (مشکو) و ناکون منقسم شده بود (میکل، همانجا). علاوه بر اینها کشورهایی هستند که مردم بعضی از آنها اسلاو و بعضی غیراسلاوند. این مردم عبارتند از روسها که بعدها در شرق سرزمین مشکو دیده می‌شوند، پروسها (البروسیون) که در شمال و در ساحل دریای بالتیک (بحر البلطیق) سکنی دارند و به زبان خاص خود گفت‌وگو می‌کنند به گونه‌ای که برای همسایگان قابل درک نیست (همو، ۲(۲)/۷۳). ابراهیم قوم روس را جز از قوم اسلاو نوشته است. ابن فضلان نیز در سفرنامهٔ خود قوم روس را جدا از مردم اسلاو آورده است (صص ۸۰ـ۱۰۹)، حال آنکه زبان روسی از خانوادهٔ زبانهای اسلاوی است؛ و اما چنانکه گفته شد به نظر می‌رسد که ابراهیم سرزمین بلغار را ندیده است. شاید وی به لهستان سفر کرده باشد، ولی در این نکته نیز جای تردید است، چون از خط سیر خود در این سرزمین یاد نکرده و تنها مطالبی را که طی گفت‌وگوهای خصوصی با مشکو فرمانروای آن سرزمین داشته به نقل از وی آورده است. مطالبی که ابراهیم نوشته است شامل جزئیاتی پیرامون جغرافیای طبیعی، شیوهٔ زندگی و احوال اجتماعی اقوام اسلاو است که در کتاب دو جلدی کونیک و روزن منعکس شده است (کراچکوفسکی، I/253). از دیگر اقوام اسلاو که در شمال غرب سرزمین مشکو در منطقه‌ای جنگلی سکنی داشتند، قومی بود که ابراهیم آنان را ولتابا (میکل، ۲(۲)/۷۳) و مسعودی «ولینانا» نامیده است (۳۲/۲، ۳۳). نظر مسعودی دربارهٔ این قوم تا اندازه‌ای با نظر ابراهیم بن یعقوب متفاوت است. مسعودی قوم مزبور را از آن دسته اقوام اسلاو می‌داند که رسم جاهلیت دارند، پیرو شریعتی نیستند و از شرایع ناآگاهند (همانجا)، ولی ابراهیم

1. Boleslav 2. Salzmond 3. Moldavi 4. Barcelona 5. Pologne

آنان را جنگجویان دریانوردی می‌داند که پیرو رؤسای قبیلهٔ خود هستند و پایتختشان شهری است در کنار دریا که ۱۲ دروازه دارد و دارای لنگرگاهی منظم است (میکل، همانجا). ابراهیم نامی از فرمانروای این قوم نبرده است، ولی مسعودی شاه آنان را ماژک[1] (ماجک) نامیده است (۳۲/۲ـ۳۳). بنابر قول ابراهیم در محیط زندگی اقوام اسلاو، اقوام مهم دیگری چون فرنگان، رومیان، مجارها و در جاهای دیگر تودسکها[2] (طودشکیون) هُنگریان (انقلیون ـ هنغاریون)، پچنگها[3] (بجناک)، روسها و خزران زندگی می‌کنند که با هم روابط متغیری دارند. روابط آنان گاه خصمانه و همراه با درگیری و گاه آرام و مسالمت‌آمیز است (میکل، همانجا). گمان می‌رود این نکته که ابراهیم روسها را بخشی از اقوام اسلاو به شمار نیاورده از آنجا منشأ گرفته که ابراهیم تنها به اسلاوهای غربی توجه داشته و اسلاوهای سرزمینهای شرقی از جمله روسها و اوکرائینیها رااز نظر دور داشته است. ابراهیم در گزارشهای سفر خود مطالبی دربارهٔ شهر زنان (مدینة النساء) نوشته که زکریای قزوینی بخشی از آن را به نقل از طرطوشی در کتاب خود آورده و نوشته است که زنان بر این جزیره که در دریای مغرب واقع است، فرمان می‌رانند و مردان قدرتی ندارند. گرچه این مطالب تا اندازه‌ای مشکوک به نظر می‌رسد، ولی قزوینی به نقل قول از ابراهیم طرطوشی آن را یقین و غیرقابل تردید شمرده است (ص ۶۰۷).

تصویری که ابراهیم از سرزمین فرنگان ارائه کرده، با وجود بعضی آشفتگیها دقیق‌تر از نوشتهٔ مسعودی است. مسعودی اغلب میان فرنگان و افریقا خلط می‌کند و «ولایت افریقیه» را جزءِ سرزمین فرنگان می‌شمارد (۳۴/۲)، ولی در اقوال ابراهیم آشفتگی بیش‌تر مربوط به خلط میان سرزمین فرنگان و اسلاوهاست. ابراهیم دربارهٔ سرزمین فرنگان چنین آورده است: سرزمینی است وسیع و سرد با آب و هوایی توان‌فرسا و دارای محصولات مختلف از قبیل حبوبات، میوه‌ها، عسل، و نیز رودها، کشتها، گله‌ها و انواع حیوانات شکاری. معادن نقره نیز دارد. مردمش مسیحی هستند و از شاهی دلیر پیروی می‌کنند که سپاهی عظیم دارد. از نظافت ناآگاهند و در سال یکی دو بار خود را با آب سرد می‌شویند. پوشاک خود را از تن بیرون نمی‌کنند و آن را نمی‌شویند و آن قدر می‌پوشند تا پوسیده شود. موی ریش خود را نمی‌تراشند، بلکه می‌کَنند، و لذا با قوّت بیش‌تری رشد و نمو می‌کند (میکل ۲، (۲) /۱۲۳).

سخنان ابراهیم پیرامون نظافت اسلاوها درخور توجه فراوان است. وی می‌گوید: اسلاوها دارای حمام نیستند، ولی چیزی دارند که به جای حمام از آن استفاده می‌کنند. آنان خانه‌های خود را با چوب و الوار بنا می‌کنند و همانند کشتیها، درزهای خانه‌ها را با صمغی که از تنهٔ درختان می‌گیرند، پر می‌کنند و در گوشهٔ خانه تنوری سنگی با دودکشی در سقف می‌سازند. وقتی تنور داغ شد و دود هیزم فرو نشست، دودکش و درِ خانه را می‌بندند. بعد روی تنور که از شدت حرارت تفته شده آب فراوان می‌ریزند، به گونه‌ای که بخار سراسر محوطهٔ خانه را فراگیرد. سپس دسته‌ای از شاخه‌های درختانی مخصوص را به دست می‌گیرند و بخار را به سوی خود می‌کشانند و شاخه‌ها را بر تن می‌زنند. این عمل باعث باز شدن مسامات و ترشح عرق از خلل و فرج بدن می‌شود. آنان با این عمل خود را از ابتلا به جرب و دیگر بیماریهای پوستی مصون می‌دارند (همو، ۲ (۲) / ۷۷ ـ ۷۸).

تاریخ نگارش یادداشتهای سفر ابراهیم معلوم و مشخص نیست، گرچه مطالبی در دیگر کتابها از این یادداشتها برجا مانده، ولی بی‌گمان بخش مهمی به ویژه مطالب مربوط به اسلاوها از میان رفته است. با این وصف اطلاعاتی که زکریای قزوینی به نقل از طرطوشی پیرامون شلسویگ (صص ۶۰۱ ـ ۶۰۲) و نیز موضوعاتی که دربارهٔ ایرلند و صید بال در نزدیکی سواحل این سرزمین (ص ۵۷۷) به دست داده، همچنین بعضی مطالب دیگر شایان توجه بسیار است.

هنوز جا دارد پیرامون یادداشتهای ابراهیم‌بن یعقوب تحقیقات و بررسیهایی انجام گیرد و در این زمینه خدمت تادئوش کووالسکی بسیار ارزنده و گرانبهاست.

مآخذ: ابن‌خردادبه، عبیدالله‌بن عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌فضلان، احمد، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الرّوض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همو، *صفة جزیرة الاندلس منتخبة من کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ عذری، احمد معروف به ابن‌الدلائی، *ترصیع الاخبار وتنویع‌الآثار*، به کوشش عبدالعزیز الاهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج‌الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن‌التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میکل، آندره (میکیل، اندریه)، *جغرافیة دار الاسلام البشریّة*، ترجمهٔ ابراهیم خوری، دمشق، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Bartold, V. V., Sochineniia, *Moskva*, 1963; Bosworth, C.E., *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1967; Dozy, R., *Spanich Islam*, transl. By Francis G. Stokes, London, 1913; Jacob. G., *arabische Bericht von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9 und 10 Jahrhundert*, Berlin und Leipzig, 1927; id , *Studien in Arabischen Geographen*, Berlin, 1892; Kowalski, T., *Relacja Ibrahima ibn Ja'kuba z podróżу do krajów Stowiánskich w prsekazie al – Bekriego*, Polska Akademja, kraków, 1946; Krachkovski, I., "Novoe izdanie zapiski Ibrahima ibn Ia'ghuba O Slavianakh" ,*Izbrannie sochineniia*, Moskva – Leningrad, 1955; id, *Izbrannie sochineniia*, Moskva – Leningrad, 1957; Kunik, A.i, Rozen, V., *Izvestiia al-Bakri i drugikh avtorov O Rusi i slavianakh*, I., SPb., 1878, II. SPb., 1903; Lévi – Provençal, E., *La péninsule ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-rawḍ al-mi'ṭār fi ḫabar al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyari*, Leiden, 1938.

عنایت‌الله رضا

اِبْراهیمْ بِیْک، معروف به کبیر، رئیس الممالیک و شیخ البلد (۱۲۳۱ ق / ۱۸۱۶ م)، بارزترین شخصیت میان امیران مملوک مصر در اواخر سدهٔ ۱۲ و اوایل سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۸ و ۱۹ م. وی با عبدالحمید اول

1. Mazhek 2. Tudesk 3. Pecheneg

عثمانی (سلطنت: ۱۱۸۷ ـ ۱۲۰۳ ق / ۱۷۷۳ ـ ۱۷۸۹ م)، ناپلئون بناپارت امپراتور فرانسه و محمد علی پاشا در مصر معاصر بوده است. تاریخ تولد او را حدود ۱۱۵۰ یا ۱۱۴۸ق/۱۷۳۷ یا ۱۷۳۵ م نوشته‌اند (قاموس الأعلام؛ بستانی ب). اصلش چَرکسی است. محمد ابوالذّهب او را به عنوان مملوک در مصر خرید و به علت همین وابستگی وی را ابراهیم بیک محمد نیز گفتند. بعدها ابوالذهب او را آزاد ساخت و خواهر خود را نیز به عقد ازدواج او درآورد (جَبرتی، ۴۵۵). ابراهیم به تدریج صاحب نفوذ شد و روز به روز بر قدرتش افزوده گردید، به طوری که در ۱۱۸۲ ق / ۱۷۶۷ م یکی از ۲۴ امیر مملوک بود که بر مصر فرمان می‌راندند. میزان اهمیت و اعتبار او را از تعداد مملوکان تحت فرمانش می‌توان حدس زد. در حالی که امیران مذکور هر کدام ۵۰ تا ۲۰۰ مملوک داشتند، خاندان ابراهیم بیک در حدود ۶۰۰ مملوک در اختیار داشت (ولنی، 101). ابراهیم در ۱۱۸۶ ق / ۱۷۷۲ م با سمت امیرالحاج، حُجّاج مصری را به زیارت مکه برد و با موفقیت آنان را به مصر بازگردانید (جَبرتی، ۹۷). در این زمان ادارهٔ امور مصر با محمد ابوالذهب، برادر زن ابراهیم بود. ابوالذهب در ۱۱۸۹ ق مقدمات تسخیر سوریه و جنگ با ظاهر عمر، حکمران آن نواحی را فراهم ساخت. وی که هنگام عزیمت به جانب سوریه تمامی بیکها غیر از ابراهیم را همراه داشت، او را به جای خود به امارت مصر منصوب و ادارهٔ امور را به وی واگذار کرد (همو، ۹۹). ابوالذهب ابتدا یافا و آنگاه شهر عکّا را تصرف کرد و آنانی را که در برابر او مقاومت کرده بودند، بدون توجه به آیین و نژادشان از دم تیغ گذراند، اما در حالی که از این پیروزی به خود می‌بالید و شهرهای بولاق و قاهره با آذین بندی آمادهٔ پذیرایی از وی می‌شدند،ناگهان در گذشت (همو، ۹۹ ـ ۱۰۰؛ ولنی، 94). بعد از مرگ ابوالذّهب لشکریانِ او بـدون سردار به سوی مصر بازگشتند. در این میان مراد بیک که به سبب توجه ابوالذّهب به او، اعتبار زیادی کسب کرده بود، برای به دست گرفتن قدرت با شتاب به قاهره آمد. از سوی دیگر ابراهیم بیک نیز که عملاً قدرت را در دست داشت، برای تحکیم و تثبیت موقعیت خود تدابیری اتخاذ کرد. همه چیز از قریب الوقوع بودن جنگ میان دو امیر قدرتمند مملوک حکایت می‌کرد، اما سرانجام آنان با احتساب نتایج این برخورد تصمیم به صلح گرفتند و موافقت نامه‌ای امضا کردند. برابر این موافقت‌نامه، حکومت مشترک به وجود آمد و ابراهیم‌بیک به عنوان «شیخ‌البلد» در رأس آن قرار گرفت (همانجا؛ واصف، 267). ابراهیم که با بهره‌گیری از خویشاوندی خود با ابوالذهب، وارث ثروت کلان و نفوذ اجتماعی وی شده بود، مسئولیت امور کشوری را در حکومت جدید بر عهده داشت و ادارهٔ امور لشکری نیز با مرادبیک بود (İA). حکومت ابراهیم بر مصر، با روی کار آمدن اسماعیل بیک که از ممالیک فرقهٔ «علویّه» منسوب به علی بیک بود، مدتی از هم پاشید. اسماعیل ریاست اتحاد بیکهای مملوک بر ضدّ ابراهیم و مراد را بر عهده داشت. با حملهٔ اسماعیل‌بیک، ابراهیم و مراد قاهره را ترک کرده به «ارگ» پناه بردند و چون اسماعیل آنان را محاصره کرد، تصمیم گرفتند که به «صعید» بروند (ولنی، همانجا). اندکی بعد براثر رفتار جابرانهٔ اسماعیل، بسیاری از افراد او گریختند و به ابراهیم پیوستند. وی با کمک آنان اسماعیل را گریزاند و بار دیگر خود «شیخ‌البلد» شد (اوزون چارشیلی، 509/ (2) IV؛ ولنی، همانجا). مراد بیک در تعقیب آنان به سوی صعید حرکت کرد و بسیاری از یاران اسماعیل تسلیم او شدند، اما اسماعیل و یار نزدیکش حسن بیک جَداوی با ۲۵۰ نفر از همراهانش به جانب آسوان رفتند. بعد از بازگشت مراد به قاهره، بیکهای دیگر خاندانهای مملوک که مورد بی‌توجهی دستگاه حکومتی بودند، برضد ابراهیم بیک و مراد بیک متحد شدند و آشوبهای تازه‌ای برانگیختند. ابراهیم با نیرویی مرکب از ۳٬۰۰۰ نفر به مقابله با شورشیان پرداخت (همو، 96)، اما از آنجا که وی آرامش طلب و صلح جو بود، طی قراردادی به بازگشت بیکها و استقرار مجدد آنان در مقامهای خود موافقت کرد. این امر موجب ناخشنودی مرادبیک گردید به طوری که وی با افرادش قاهره را ترک کرد و عازم صعید شد. ابراهیم برای جلوگیری از اختلاف، عده‌ای را به دلجویی از مراد فرستاد. آنان پس از ۴ ماه گفت‌وگو توانستند او را به قاهره بازگردانند (همو، 97). بروز اختلاف میان ابراهیم و مراد از یک سو و اختلاف آنان با سایر بیکهای مملوک از دیگر سو، موجبات عدم امنیّت و ناآرامی در قاهره را فراهم آورد، به طوری که دولت عثمانی که بر مصر فرمان می‌راند، مجبور به مداخله گردید و باب عالی (دربار عثمانی) نمایندهٔ جدید خود را که محمد پاشا نام داشت (جبرتی، ۱۳۴)، روانهٔ مصر کرد. انتشار این خبر مردم آن دیار را که از مبارزهٔ قدرت میان امیران به ستوه آمده بودند خوشحال ساخت (اوزون چارشیلی، IV(2) /511)، اما ابراهیم با حمله به روستاها و غارت و ایجاد آشوب، اقدامات ضد دولت عثمانی را شدت بخشید. سرانجام دریادار (قپودان دریا) غازی حسن پاشا معروف به الجزایری از جانب باب عالی مأموریت یافت که شورش امیران مملوک را سرکوب کند و آرامش و امنیت را به مصر بازگرداند. وی بعد از ورود به مصر برای جلب پشتیبانی مردم فرمانهایی صادر کرد و کسانی را روانهٔ شهرها و قصبات کرد (جبرتی، ۱۴۳). ابراهیم با کمک سایر امیران راه را بر حسن پاشا بست و پیشنهاد کرد که با دریافت خراج مصر از مخاصمه و تعقیب آنان منصرف شود، اما حسَن پاشا از پذیرفتن پیشنهاد خودداری ورزید و به نبرد با ابراهیم ادامه داد (اوزون چارشیلی، IV (2)/513). سرانجام آخرین مقاومت ابراهیم در نبرد مشهور «جرجه» در هم شکست و از این تاریخ کار اسماعیل بیک، رقیب دیرین ابراهیم بالا گرفت و به مقام دفترداری مصر منصوب گردید (همو، IV(2)/514). از سوی دیگر دولت روسیه به منظور تضعیف نفوذ عثمانی وارد عمل شد. کاترین دوم ملکهٔ روسیه، بارون‌کونوس سرکنسول خود در اسکندریّه را نزد ابراهیم فرستاد و آنان را به مقاومت در برابر دولت عثمانی تشویق کرد و قول داد که ناوگان روسی را برای حمایت از ایشان به مصر اعزام دارد و

اسماعیل بیک را نیز با دادن وعدهٔ حکومت سوریّه به قیام برضدّ عثمانی تحریک کرد (همو، IV (2)/604)، اما این فعالیتهای ابراهیم به جایی نرسید و از نیروی عثمانی شکست خورد و به اقامت در مصر علیا مجبور شد (همو IV (2)/518). بعد از بازگشت حسن پاشا به استانبول، ابراهیم بیک بار دیگر سر به شورش برداشت و خواستار حکومت مصر علیا گردید که با مخالفت شدید دولت عثمانی مواجه گردید. به دنبال آن ابراهیم و مراد با تهیهٔ ساز و برگ آمادهٔ نبرد شدند و راههای ارتباطی قاهره را مسدود ساختند و در نتیجه شهر دچار قحطی شد. در این میان اسماعیل بیک به مرض طاعون در گذشت (جَبرتی، ۲۲۰). عثمان بیک شیخ‌البلد جدید نیز در برابر هجوم ابراهیم تاب مقاومت نیاورد و شهر را تسلیم کرد. با ورود امیران مملوک به قاهره، دولت عثمانی نیز که از یک سو گرفتار جنگ با روسیه بود و از دیگر سو نمی‌خواست بیش از این به خونریزی ادامه دهد، ابراهیم را مورد عفو قرار داد (اوزون چارشیلی، IV (2)/604).

وضع بر این منوال بود که ارتش فرانسه به فرماندهی ناپلئون بناپارت، به مصر حمله‌ور شد. بناپارت در ۱۲۱۳ ق/ ۱۷۹۸ م مجلس فرانسه را وادار ساخت که لشکر کشی به مصر را تصویب کند. وی از بندر تولون عازم تسخیر این کشور زرخیز که یکی از ایالات مهم امپراتوری عثمانی بود،گردید. ارتش فرانسه همان سال وارد اسکندریه شد و پس از درهم کوبیدن مقاومت ساکنان شهر، آنجا را تسخیر و به سوی قاهره حرکت کرد (لوتسکی، ۳۶). ابراهیم و مراد، جلسه‌ای با شرکت ابوبکر پاشا نمایندهٔ عثمانی در مصر و امرا و اعیان و مشایخ ترتیب داده به بررسی اوضاع پرداختند. در این جلسه اگر چه مراد بیک دولت عثمانی را به ضعف و سهل انگاری در برابر نیروهای فرانسوی متهم ساخت، لیکن ابوبکر پاشا با ردّ این اتهام، آنان را به پایداری و مبارزه دعوت کرد. شرکت کنندگان در این جلسه به ادامهٔ جنگ با فرانسویان رأی دادند و به تجهیز نیرو پرداختند. برخی از امرای مملوک که توان جنگیدن با دشمن را نداشتند پیشنهاد کردند که قبل از شروع جنگ، مسیحیان مقیم مصر قتل عام شوند که این پیشنهاد با مخالفت شدید ابراهیم بیک مواجه گردید (جودت، ۶/۳۲۸ ـ ۳۲۹). در همین ایام ناپلئون اعلامیّه‌ای خطاب به مردم مصر صادر کرد که در آن، خود را حامی مسلمین، دوست امپراتور عثمانی و مردم مصر خواند و هدف از این لشکرکشی را تنبیه امرای مملوک و رها ساختن مردم از یوغ ستم آنان ذکر کرد. با اینهمه در بخشی از اعلامیه، مردم تهدید شده بودند که در صورت مقاومت در مقابل ارتش فرانسه قتل عام خواهند شد (متن اعلامیه در جبرتی، ۲۴۵ ـ ۲۴۷). سرانجام ابراهیم و مراد آمادهٔ جنگ با فرانسویان شدند، اما در جنگ مشهوری که به سبب نزدیکی به محلّ اهرام باستانی به جنگ «اهرام» موسوم است، شکست خوردند و با دادن ۲٬۰۰۰ نفر تلفات عقب‌نشینی کردند (آقچورا، 70). جزّار پاشا نمایندهٔ دولت عثمانی و ابراهیم بیک و مراد بیک، با فرستادن نماینده و نامه به مردم، آنان را به مقاومت و قیام عمومی دعوت کردند. مردم با حمله به سربازان فرانسوی در شهرهای منصوره، دمیاط و ناحیهٔ صعید آنان را به قتل رساندند (جودت، ۶/۳۴۶). در این اثنا ناپلئون ناگهان به فرانسه مراجعت کرد (۲۱ ربیع‌الاول ۱۲۱۴ ق/ ۲۳ اوت ۱۷۹۹ م) و ژنرال کِلِبر را به جانشینی و فرماندهی نیروهای فرانسوی برگزید (جبرتی، ۳۳۲). بازگشت ناپلئون موقعیت نیروهای فرانسوی را تضعیف کرد و عثمانیها با استفاده از آن به اتفاق نیروهای ابراهیم بیک، قاهره را مورد حمله قرار دادند، اما از نیروهای کلبر به سختی شکست خوردند. ابراهیم که به وضع بسیار نامطلوب نظامی دچار شده بود، از مراد بیک درخواست کمک کرد، اما وی نه تنها به درخواست او ترتیب اثر نداد، بلکه با مراجعه به فرمانده نیروی فرانسوی و درخواست حکومت صعید، درویش پاشا، فرمانده نیروهای عثمانی را توقیف و وجوهاتی را که توسط او جمع آوری شده بود ضبط و به ژنرال کلبر سپرد (آقچورا، 82). کلبر در ۱۲۱۵ ق توسط شخصی حلبی کشته شد (جبرتی، ۳۷۳) و بعد از مدتی نیروهای فرانسوی نیز مصر را ترک کردند و ابراهیم بیک بار دیگر از جانب صدر اعظم به مقام «شیخ‌البلدی» برگزیده شد (آقچورا، 92؛İA).در ۱۲۱۶ ق باب‌عالی با اغتنام فرصت برای خاتمه دادن به حاکمیت ممالیک بر مصر، کلیّهٔ امرای مملوک از جمله ابراهیم بیک را توقیف کرد (جبرتی، ۴۶۴)، اما آنان براثر فشار دولت انگلیس آزاد شدند و در این میان ابراهیم نیز به مصر علیا رفت (İA؛ جودت، ۸/۱۳۴). بعد از روی کار آمدن محمد علی پاشا، ابراهیم به قاهره احضار شد و بار دیگر «شیخ البلد» گردید. محمد علی پاشا با این انتخاب می‌خواست که امنیت راه عبور احمد پاشا والی جدّه را که در حال گذر از مصر بود، تأمین کند. اما ابراهیم که از سویی نفوذ خود را از دست داده و از دیگر سو به محمد علی اعتماد نداشت، نتوانست خواسته‌های اوراانجام دهد (جودت، همانجا). سیاستِ تفرقه افکنی میان امیران مملوک و توطئهٔ از میان برداشتن آنان که از جانب محمد علی پاشا تعقیب می‌شد، موجب گردید که ابراهیم بیک به اتفاق پسرش مرزوق و نیز عثمان بیک بَردیسی شهر را ترک کند و به جانب صعید برود. او از همان جا به محمد علی اعلان جنگ داد (جودت، ۸/۸۳، ۱۳۴؛ آقچورا، 95) و ضایعات سنگینی بر سپاه محمد علی وارد آورد. اما کوششها و اقدامـــات ابراهیم بیک در جهت ایجاد اتحاد میان امیران مملوک، به سبب اختلاف شدید بین آنان و در دست داشتن برخی مناصب حسّاس دولتی بی‌نتیجه ماند. محمد علی پاشا که روز به روز بر قدرتش افزوده می‌شد، با استفاده از این اختلاف و با کمک باب عالی امیران مملوک را به قاهره دعوت کرد و با حیله و نیرنگ در یک نمایش نظامی آنان را درون «قلعه» زندانی کرد و همگی را در ۶ محرم ۱۲۲۶ ق/ ۲ مارس ۱۸۱۱ م به قتل رساند (جبرتی، ۸۰۹ ـ ۸۱۰). ابراهیم و عدهٔ دیگری از امیران مملوک که به سبب عدم اعتماد به محمد علی پاشا به شهر نیامده بودند، از توطئهٔ قتل جان سالم به دربردند و به سودان فرار کردند. وی واپسین سالهای زندگی خود را با دیگر کسانی که از مرگ نجات یافته

بودند در نهایت فقر و تنگدستی به سر برد و به شیوهٔ مملوکهای فقیر لباس می‌پوشید و با کشت ارزن ارتزاق می‌کرد. سرانجام امیرِ با حشمتی که روزگاری ۶۰۰ مملوک داشت در دیار غربت در شهر دُنقله از شهرهای سودان درگذشت (جَبرتی، ۹۶۳ ـ ۹۶۴) و مدتی بعد با اجازهٔ محمد علی پاشا جنازه‌اش به قاهره حمل و در آنجا به خاک سپرده شد.

مآخذ: بستانی ب؛ جبرتی، عبدالله، *المختار من تاریخ الجبرتی*، به کوشش محمد قندیل البقلی، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ شرقاوی، عبدالله، *تحفة الناظرین فی من ولی مصر من الولاة والسلاطین*،قاهره، ۱۲۸۱ ق؛ *قاموس الاعلام*؛ لوتسکی، ولادیمیر، *تاریخ عرب در قرون جدید*، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ نیز:

Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri*, Ankara, 1985; İA; Karal,Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1983, Vols. V,PP., 39 - 40; Uzunçarşılı, Ismail hakkı, *Osmanli Tarihi*, Ankara, 1982; Volney, Constantin Francois, *Voyage en Egypt et en Syrie* Paris, 1959; Vâsif, Ahmed, *Mehâsinü'l – Âsâr ve Hakâikü'l Ahbâr*. İstanbul, 1978.

علی اکبر دیانت

اِبْراهیمْ پاشا، دومین صدراعظم سلیمان قانونی دهمین سلطان عثمانی (حک ۹۲۶ ـ ۹۷۴ ق/ ۱۵۲۰ ـ ۱۵۶۶ م)، معروف به ابراهیم پاشای «مقبول»، «مقتول» و «فرنگی» (صدارت: ۹۲۹ ـ ۹۴۲ ق/ ۱۵۲۳ ـ ۱۵۳۵ م) (مراد بیک، ۲۳۹/۳؛ عثمان زاده، ۲۴). او در پارغه (پارگا، پارگه) از توابع استان یانیه (یانیا) در اپیر آلبانی زاده شد. پدرش یونس (اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی»[1]، II/546) دریانورد بود (هامر پورگشتال، ۳۶/۵) و عثمان زاده نسب او را به یانقو بن مادیانه، بانی افسانه‌ای دیوارهای دفاعی استانبول می‌رساند (ص ۲۴). در کودکی، دزدان دریایی ابراهیم را اسیر کرده، در شهر مغنیسا (مانیسا، مغنیسیه) به بیوه زنی ترک فروختند. این زن به تربیتش همت گماشت و او را دانش و هنر ازجمله موسیقی بیاموخت. سلطان سلیمان که در ایام ولیعهدی در مغنیسا می‌زیست، هنگام گردش در شهر صدای ساز او را شنید و آنچنان شیفته گردید که به رغم میل صاحبش او را خرید (هامر پورگشتال، ۳۶/۵؛ «دائرة المعارف پادشاهان عثمانی»[2]، I/227) و در دفتر ویژهٔ خود به کار گمارد. ابراهیم باذکاوت و لیاقت فوق‌العاده‌اش توجه و علاقهٔ سلیمان را به خود جلب کرد و از چنان محبوبیتی برخوردار شد که سلیمان دوری او را حتی برای مدتی کم تحمل نمی‌کرد (مراد بیک، ۲۴۴/۳). او که یار وفادار و مشاور ارزشمند شاهزادهٔ عثمانی شده بود، پس از چندی ابتدا مقام «طوغانچی» (شکاربان و مسئول مرغان شکاری) و آنگاه مقام اتاق‌داری خاص «خاص اوداباشی» وی را برعهده گرفت. بعد از درگذشت سلیم و بر تخت نشستن سلیمان، ابراهیم نیز همراه ولینعمت خود به استانبول آمد و در همان مقام اتاق‌داری خاص به خدمت مشغول شد. علاقهٔ سلطان به او روزبه‌روز افزون‌تر و دوستی آن دو مستحکم‌تر می‌شد. درپی مخالفت صدراعظم پیری پاشا با لشکرکشی سلیمان به جزیرهٔ رودس، فرمانروای عثمانی که برای ارتقاء مقام ابراهیم پاشا دنبال فرصت می‌گشت، پیری پاشا را از صدارت عزل و بازنشسته کرد و طی فرمانی در ۱۳ شعبان ۹۲۹ ق/ ۲۶ ژوئن ۱۵۲۳ م مهر صدارت عظمی را به ابراهیم پاشا (آغا) داد (عطایی، ۹۳؛ قره چلبی زاده، ۴۱۹؛ منجم باشی، ۴۸۰/۳؛ هامر پورگشتال، ۳۶/۵) و درعین حال بیگلر بیگی روم ایلی را نیز به وی واگذار نمود (عثمان زاده، ۲۴). پیشرفت سریع و روزافزون ابراهیم و انتصاب وی به بالاترین مقام حکومتی که برخلاف عرف معمول در خاندان عثمانی انجام یافته بود، موجب شگفتی و حتی حسد درباریان شد و برخی مدعیان مقام صدارت را آزرده خاطر ساخت، به طوری که احمد پاشا وزیر ثانی که در تاریخ عثمانی به احمد پاشای خائن شهرت دارد و صدارت عظمی را حق خود می‌دانست، مخالفت آغاز کرد و خواستار حکومت مصر شد. سلطان سلیمان نیز برای پایان دادن به اختلافات ارکان دولت و کارگزاران حکومت، با درخواست وی موافقت کرد (منجم باشی، ۴۸۰/۳؛ هامر پورگشتال، ۳۶/۵). احمد پاشا در ۱۰ رمضان ۹۲۹ ق/ ۲۴ ژوئیه ۱۵۲۳ م به سوی مصر حرکت کرد. او پس از ورود به مصر برای به‌دست آوردن سلطنت در مصر به مقدمه چینی پرداخت. دربار عثمانی پس از آگاهی از اقدامات احمد پاشا، موسی بیک، یکی از مأموران وفادار خود را مأمور سرکوبی وی نمود، امّا احمد پاشا با اطلاع از این امر آشکارا علم طغیان برافراشت (منجم باشی، همانجا). این امر نخستین حادثهٔ مهمی است که ابراهیم پاشا پس از رسیدن به صدارت با آن روبه‌رو شده است. از سوی دیگر، وی، محمد بیک یکی از گماشتگان سلطان سلیم در مصر را که در ظاهر با احمد پاشا همکار و در نهان طرفدار سلطان عثمانی بود، مأمور فرونشاندن فتنه کرد. احمد که یارای مقاومت نداشت، فرار کرد و به قبیلهٔ بنی بکر پناهنده شد و سرانجام توسط محمد بیک دستگیر شد و به قتل رسید (همو، ۴۸۱/۳؛ هامر پورگشتال، ۴۰/۵). پس از این موفقیت، ابراهیم پاشا در ۹۳۰ ق/ ۱۵۲۴ م طی مراسم باشکوهی که شخص سلطان نیز در آن حضور داشت، ازدواج کرد. اگرچه برخی مورخین عثمانی مانند منجم باشی (۴۸۱/۳) و نیز هامر پورگشتال (۴۱/۵) و به نقل از آنان، تاریخهای اخیر و حتی «دائرة المعارف اسلام[3]» او را شوهر خدیجه خواهر سلطان سلیمان نوشته‌اند، اما اوزون چارشیلی مورخ بزرگ معاصر ترک نادرست بودن این موضوع را ثابت کرده است. وی به استناد مآخذ دست اول قرن ۱۰ ق و بعد مانند *طبقات الممالک و درجات المسالکِ* جلال‌زاده مصطفی چلبی معروف به نشانچی وقایع نگار و «رئیس الکتاب» ابراهیم پاشا، *کنه الاخبار* تألیف عالی، *روضة الابرارِ* قره چلبی زاده، *حدیقة الوزراءِ* عثمان زاده، و اسناد آرشیو «توپ قاپو» ثابت کرده است که ابراهیم پاشا داماد خانوادهٔ سلطنتی نبوده است، زیرا در هیچ‌یک از مآخذ فوق اشاره‌ای به

1. *Osmanlı Tarihi*.
2. *Osmanlı Padişahlari Ansiklopedisi*.
3. EI.[2]

این موضوع نشده و در نامه‌های متعددی که ابراهیم پاشا به مناسبتهای گوناگون در سفر و حضر به همسرش نوشته است، عناوین رایج درباری را به کار نبرده است. نویسندهٔ مقاله معتقد است که این شبهه بر اثر تشریفات زیاد و پرشکوه و حضور سلطان در مراسم عروسی او که احتمالاً هزینهٔ آن را نیز پرداخته، حاصل شده است (نک: اوزون چار شیلی، «ابراهیم پاشا...»[1]، XXIX/355-361). گذشته از این، نام همسر ابراهیم محسنه بوده است و نه خدیجه (همان، 361).

پس از فرونشانده شدن آشوب احمد پاشای خائن در مصر، حکومت آنجا به قاسم پاشا معروف به گوزلجه[2] و «دفترداری» (امور مالی) آن به محمد بیگ واگذار گردید، اما بروز اختلاف میان این دو مأمور عالی‌رتبه، نظام امور مصر را از هم گسست. پادشاه برای حل این اختلاف به ابراهیم پاشا فرمان داد که به مصر برود. جمعه اول ذیحجهٔ ۹۳۰ ق/ ۳۰ سپتامبر ۱۵۲۴م، ابراهیم پاشا درحالی که اسکندر چلبی «دفتردار»، جلال‌زاده مصطفی چلبی «وقایع نگار»، خیرالدین «علوفه چی» و محمد صوفی زاده «چاوش باشی» او را همراهی می‌کردند به اتفاق ۳۰ نفر چاوش، ۵۰۰ ینی چری با ۱۰ فروند کشتی، از استانبول به سوی مصر بادبان کشید (صولاق زاده، ۴۴۸؛ هامر پورگشتال، ۴۳/۵). سلیمان نیز به نشانهٔ احترام صدراعظم خود، او را تا جزایر نزدیک استانبول بدرقه کرد. رسیدن موسم زمستان و طوفانهای شدید، ادامهٔ سفر از راه دریا را غیرممکن ساخت (منجم باشی، ۴۸۱/۳). ابراهیم پاشا ناگزیر پس از سه هفته در خلیج «مرمریس» لنگر انداخت و تصمیم گرفت که از راه خشکی به سفر ادامه دهد (هامر پورگشتال، ۴۳/۵). وی ابتدا به حلب آمد، آنگاه در جمادی الاخر ۹۳۱ ق/ ۲ آوریل ۱۵۲۵ م وارد قاهره شد (صولاق زاده، ۴۴۹؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی»، II/320) و ورود او با استقبال مردم مواجه گردید. ابراهیم در مدّت اقامت چند ماهه‌اش در مصر به دادرسی و از میان بردن نارضایی مردم و تنظیم امور پرداخت. وی براساس قوانین قایتبای غوری قانون جدید مالی وضع کرد. دو تن از شیوخ قبایل بنی حواره و بنی‌بقر به نامهای احمد بن بقرا و میرعلی بن عمر را از مقام خود معزول نمود و زندانیانی را که به سبب عدم توانایی در بازپرداخت قروض خود دربند بودند، آزاد ساخت. مسجد عمروعاص را به هزینهٔ شخصی خود تعمیر نمود و میزان مالیاتی را که باید به خزانه واریز شود، تعیین کرد (صولاق زاده، ۴۴۹؛ هامر پورگشتال، ۴۴/۵) و نیز سکه‌ای از زر ناب ضرب کرد که «ابراهیمی» نام یافت (عطایی، ۹۳). ابراهیم پس از آنکه ادارهٔ امور مصر را به سلیمان پاشا بیگلر بیگی سوریه سپرد، از راه خشکی به استانبول مراجعت کرد. در میان راه مرعش به قیصریه از شورش ترکمانان ذوالقدر و اجاق‌زاده آگاه شد، اما با مذاکره با آنان و بازگرداندن املاک ضبط شدهٔ ایشان، به غائله خاتمه داد و در ۱۸ ذیقعدهٔ ۹۳۱ ق/ ۶ سپتامبر ۱۵۲۵ م وارد استانبول شد (İA, V(2)/909؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی»، II/321). این حسن تدبیر و پیروزی وی در حل مسائل مصر، محبوبیت او را نزد سلطان عثمانی بالا برد. زمانی که ابراهیم در مصر بود، مخالفانش ینی‌چریها را تحریک کردند و به شورش واداشتند. شورشیان خانه‌های ایاس پاشا وزیر ثانی و عبدالسلام دفتردار او را مورد حمله قرار دادند. ابراهیم بعد از بازگشت مسببین حادثه را به شدت گوشمالی داد (منجم باشی، ۴۸۱/۳).

سیاست توسعهٔ ارضی سلیمان قانونی، برخلاف پدرش سلیم، متوجه اروپا بود. دولت عثمانی که بخشی از شبه جزیرهٔ بالکان را تسخیر کرده بود، مجارها را بزرگ‌ترین سد راه خود می‌دانست و به همین جهت در فرصتهای مناسب و به بهانه‌های گوناگون به مجارستان و توابع آن لشکرکشی می‌کرد که یکی از مهم‌ترین آنها لشکرکشی به مُهاج[3] است. در این حمله، ابراهیم پاشا که تازه از مصر بازگشته بود به عنوان جلودار سپاه عثمانی به سوی بلگراد حرکت کرد. ابتدا قلعهٔ پتروارادین (ورادین) بعد از ۱۲ روز محاصره به دست ابراهیم پاشا گشوده شد (فریدون بیک، ۵۴۷-۵۴۸؛ هامر پورگشتال، ۵۸/۵)، آنگاه دژ مستحکم اُیلُلوق فتح گردید (همو، ۵۹/۵)، وساکنان آن امان یافتند. سلیمان به کسی که خبر این پیروزی را آورده بود ۱۰۰۰ سکه پاداش داد و از همراهان ابراهیم پاشا قدردانی کرد (همانجا). ابراهیم پاشا در رأس قشون عثمانی، پس از عبور از رودخانهٔ «دراوه» در ۱۲ ذیقعدهٔ ۹۳۲ ق/ ۲۰ اوت ۱۵۲۶ م وارد صحرای مهاج شد، لکن در همین جا غافلگیر شد و به محاصره افتاد و نزدیک بود گرفتار آید که با حملهٔ خسروپاشا و بالی بیگ حلقهٔ محاصره شکست و ابراهیم از مهلکه نجات یافت (صولاق زاده، ۴۵۳؛ فریدون بیک، ۵۴۶-۵۵۱). پس از آن قلعه و شهر بودین (بوداپست، نک: *قاموس الاعلام*، ذیل بودّه) تسخیر گردید که غنائم و جنگ‌افزارهای زیادی از آنجا آورده شد. در میان این غنائم ۳ تندیس بود که ابراهیم پاشا آنها را به استانبول آورد و در برابر کاخ خود واقع در میدان اسب دوانی (آت میدانی) نصب کرد (صولاق زاده، ۴۵۹؛ هامر پورگشتال، ۶۸/۵). این عمل ابراهیم، اعتراض برخی از رجال و بدخواهان را فراهم آورد، به طوری که او را به بت‌پرستی متهم ساختند. در این میان، فغانی، شاعر معروف آن زمان با سرودن بیت زیر او را هجو کرد و به دنبال آن به دستور پاشا کشته شد:

دو ابراهیم آمد به دیر جهان / یکی بت‌شکن شد یکی بت‌نشان

(قنالی زاده، ۷۶۵/۱). هنگامی که ابراهیم پاشا درگیر نبرد در مجارستان بود، عده‌ای در آناتولی سربه شورش برداشتند. مهم‌ترین این یاغیان، قلندر نام از پیروان فرقهٔ بکتاشیه بود. او با گردآوری ۳۰،۰۰۰ نفر داعیهٔ حکومت داشت و در آناتولی ناآرامی به وجود آورد (صولاق زاده، ۴۶۴). این خبر هنگامی به سلیمان رسید که در قلعهٔ وارداین بود. وی ابتدا بهرام پاشا بیگلربیگی آناتولی را با عجله به

1. "Kanuni Sultan Süleyman' ın ..."
2. Gözelce
3. Mohács

مقابلهٔ قلندر فرستاد (همانجا) و پس از بازگشت بـه استانـبول ابـراهیم پاشا را به فرونشاندن فتنهٔ قلندر مأمور ساخت. ابراهیم بـا ۳٬۰۰۰ ینی چری و ۲٬۰۰۰ سرباز دیگر به جانب قلندر حرکت کـرد. هنگامی کـه ابراهیم پاشا به آق سرای (هـم) رسید، قلندر بکتاشی و اطرافیانش فرار کردند و بهرام پاشا بیگلربیگی آناتولی و محمود پاشا بیگلربیگی قرامان به تعقیب او پرداختند. در محلی به نام «صحیفه» میان طرفین جنگ شدیدی درگرفت که نیروهای ابراهیم شکست خوردند و عده‌ای از امیرانش کشته شدند و ابراهیم نیز به اِلبستان عقب‌نشینی کرد (منجم باشی، ۴۸۳/۳). اطرافیان قلندر که از حملهٔ مجدد ابراهیم پاشا بیمناک بودند، به تدریج او را ترک کردند. ابراهیم نیز با اغتنام فرصت در محلی به نام «باش ساز» باقیماندهٔ نیروهای یاغی را منهزم ساخت و به فتنهٔ قلندر خاتمه داد و در ۱۳ ذیقعدهٔ ۹۳۳ ق / ۱۱ اوت ۱۵۲۷ م به استانبول بازگشت (همانجا؛ صولاق زاده، ۴۶۵؛ هامر پورگشتال، ۷۰/۵-۷۱).

بعد از مراجعت ابراهیم پاشا به پایتخت شخصی بنام ملاقابض، با مطرح کردن مسائلی چون برتری حضرت عیسی (ع) برخاتم الانبیاء (ص) در کوی و برزن آشوب جدیدی بر پا کرد. فناری زاده قاضی عسکر روم ایلی و محیی الدین چلبی قاضی عسکر آناتولی نتوانستند ادعای او را رد کنند. این امر موجب عدم رضایت مردم شد و سرانجام به دستور ابراهیم پاشا مجلسی به عضویت شیخ الاسلام کمال پاشا زاده و سعدالدین مفتی استانبول تشکیل گردید. قابض در این مجلس محکوم و اعدام گردید (هامر پورگشتال، ۷۲/۵-۷۳؛ صولاق زاده، ۴۶۸).

سلطان سلیمان که در ۹۳۵ ق در تدارک لشکرکشی جدید به اتریش بود، با صدور فرمانی مبنی بر اهدای طبل و پرچم مخصوص و افزایش حقوق از ۲ میلیون به ۳ میلیون آقچه، ابراهیم پاشا را به مقام «سرعسکری» (فرماندهی کل) منصوب کرد و به علما، وزرا، ارکان دولت و ضابطان ملک و ملت فرمان داد که اطاعت از او را واجب شمارند (فریدون بیک، ۵۴۴-۵۴۶). همچنین ۳ عدد پوستین ویژهٔ تشریفات و ۹ رأس اسب که یکی از آنها به زین و یراق و شمشیر مرصع مزیّن بود برای او فرستاد (هامر پورگشتال، ۸۴/۵). ابراهیم نخستین سرعسکر تاریخ عثمانی است. او ابتدا قاسم پاشا وزیر ثانی و بیگلر بیگی روم ایلی را در ۳ شعبان ۹۳۵ ق / آوریل ۱۵۲۹ م به عنوان جلودار به ادرنه فرستاد و خود نیز در ۲ رمضان ۹۳۵ ق / ۱۰ مهٔ ۱۵۲۹م همراه سلطان سلیمان از استانبول حرکت کرد و بعد از گذشتن از صوفیه و بلگراد به مجارستان رسید. یانوش پادشاه آنگروس (مجارستان) به استقبال آمد و اظهار اطاعت کرد و حکومت آنجا مجدداً به وی واگذار شد (صولاق زاده، ۴۷۱). در محرم ۹۳۶ ق / سپتامبر ۱۵۲۹ م ابراهیم پاشا بار دیگر بودین را تصرف کرد. نیروهای عثمانی به مرزهای اتریش رسیدند، آنگاه شهر وین را که تا آن موقع پای هیچ یک از نیروهای مسلمان به آن حدود نرسیده بود، محاصره کردند (منجم باشی، ۳، ۴۸۶؛ هامر پورگشتال، ۸۷/۵ به بعد). مقاومت دلیرانهٔ مدافعان شهر از یک سو و نامساعد بودن شرایط جوی از سوی دیگر، نیروهای عثمانی را مجبور ساخت که دست از محاصره بکشند و عزم مراجعت نمایند (هامرپورگشتال، ۹۳/۵-۹۸). این نخستین ناکامی سلطان و صدراعظمش ابراهیم پاشاست. آن دو برای سرپوش گذاشتن براین ناکامی، در نزدیکی وین دیوان بزرگ را تشکیل دادند. سلطان سلیمان، امیران شرکت کننده در این لشکرکشی را هریک به فراخور حال پاداش داد که ابراهیم پاشا نیز یک قبضه شمشیر جواهرنشان دریافت کرد (هامر پورگشتال، ۹۴/۵). ابراهیم که در بازگشت در عقب نیروها حرکت می‌کرد، تاج مقدس مجارها را که به یغما گرفته بود،به آنان بازگرداند (منجم‌باشی، ۴۸۷/۳). در ۹۳۷ ق دومین هیأت سفارت فردیناند امپراتور اتریش که شوالیه ژوزف دولامبرگ و نیکولایوریشیچ در آن عضویت داشتند با ابراهیم پاشا مذاکره و با پادشاه ملاقات کردند (هامرپورگشتال، ۱۰۴/۵). زمانی که هیأت مشغول مذاکرات صلح بود، یکی از سرداران فردیناند به نام کیلیوم، بودین را محاصره کرد و عده‌ای از کارگزاران عثمانی را به قتل رساند (همو، ۱۱۰). همین امر سلیمان را برای بار پنجم به لشکرکشی به مجارستان ـ اتریش وادار ساخت. فرماندهی سپاه عثمانی این بار نیز با ابراهیم پاشا بود. این لشکرکشی که در اصل علیه شارل‌کن امپراتور آلمان بود غیر از تسخیر قلعه گونش[1] (کوسگ[2]) (منجم باشی، ۴۸۸/۳؛ هامرپورگشتال، ۱۱۲/۵-۱۱۴) نتیجهٔ دیگری نداشت. این قبیل اقدامات نظامی بی‌حاصل از سویی و اندیشهٔ حمله به ایران از دیگر سو، دولت عثمانی را وادار ساخت که هیأت اعزامی فردیناند و پیشنهاد صلح وی را بپذیرد. ژروم دوزارا، نمایندهٔ اتریش با ۱۰ نفر همراه به استانبول آمد. ابتدا با ابراهیم پاشا و سپس با سلطان ملاقات کرد. در این ملاقات از سفیر خواسته شد که با تسلیم قلعهٔ اِسترگون به منازعات خاتمه دهد. این درخواست از سوی فردیناند پذیرفته شد و کورنولیوس دوبله چیوس شپپر[3] به استانبول آمد (همو، ۱۲۸-۱۲۹). ابراهیم پاشا نیز با اختیارات کامل از جانب دولت عثمانی مأمور مذاکره با سفیر گردید. سیاست و هوشیاری وی در این مذاکرات، به مناسبات خصمانهٔ دو دولت پایان داد و به انعقاد نخستین عهدنامهٔ صلح اتریش ـ عثمانی منجر شد (همو، ۱۴۲/۵). پس از امضای این قرارداد، سلطان سلیمان برای لشکرکشی به ایران آماده شد. در این میان، اولامه سلطان امیر الامرای آذربایجان به دربار عثمانی پناهنده شد و با توجه به لشکرکشی شاه تهماسب به هرات و دوری وی از پایتخت سلطان عثمانی را تشویق کرد به ایران حمله برد. همچنین شورش شرف‌خان حاکم بدلیس علیه عثمانی (روملو، ۲۳۷؛ قاضی احمد قمی، ۲۱۵/۱-۲۱۶) اندیشهٔ حمله به ایران را در او تقویت کرد. این بار نیز ابراهیم پاشا با عنوان «سرعسکر» فرمان یافت که به ایران برود. وی، در اوایل ربیع

1. Güns 2. Közeg 3. Cornelius Dupplicius Schepper

الآخر ۹۴۰ ق / اکتبر ۱۵۳۳ م با چندین هزار «سواره و پیاده و تفنگ‌انداز» (مطراقچی، ۲۱۳-۲۱۴) از استانبول خارج و عازم ایران گردید. تعداد لشکریان ابراهیم پاشا را ۸۰ تا ۹۰ هزار نوشته‌اند (اسکندر منشی، ۶۷/۱؛ روملو، ۲۳۷؛ اولیا چلبی، ۲۳۱/۴). زمانی که ابراهیم به قونیه رسید خبر یافت که شرف بیک حاکم بدلیس کشته شده است (هامر پورگشتال، ۱۴۵/۵). ابراهیم بلادرنگ امیر شمس‌الدین پسر شرف بیک را به امـارت بـدلیس مـنصوب کـرد (بدلیسی، ۵۶۳) و بدین وسیله از او دلجویی کرد. آنگاه به حلب رفت و زمستان را در آنجا گذراند. در همین شهر با کاپیتان خیرالدین بارباروس افسر نیروی دریایی فاتح الجزایر دیدار کرد، همچنین با قلعه داران برخی از قلاع مرزی ایران مذاکرات دوستانه‌ای انجام داد و آنها را به همکاری در موقع حرکت قشون راضی ساخت. در رمضان ۹۴۰ ق / مارس ۱۵۳۳ م از حلب به سوی آذربایجان حرکت کرد و قلعه‌های ارجیش، عادلجواز و اخلاط را تسخیر نمود (منجم باشی، ۴۹۰/۳؛ صولاق زاده، ۴۸۳؛ هامر پورگشتال، ۱۴۵/۵). وی، در اول ذیقعدهٔ ۹۴۰ق/۱۴مه ۱۵۳۴م به دیار بکر آمد و پس از یک توقف ۶ هفته‌ای برای سامان دادن نیروهایش، ابتدا اولامه را با ۱۰،۰۰۰ نفر به تبریز فرستاد و خودنیز در ذیحجهٔ ۹۴۰ ق/ژوئن ۱۵۳۴م با جمیع امرا و بیگلربیگیها از دیار بکر خارج و در اوائل محرم ۹۴۱ق/ژوئیهٔ ۱۵۳۴م وارد تبریز شد و از همانجا اولامه را به اردبیل و خسروپاشا را به تصرف دژ النجق فرستاد و بدین ترتیب اکثر شهرهای آذربایجان به دست ابراهیم پاشا افتاد (روملو، ۲۳۷ ـ ۲۳۸؛ اسکندر منشی، ۶۷/۱؛ هامرپور گشتال، ۱۴۸/۵). ابراهیم بعد از تسخیر تبریز، در محلهٔ شنبِ غازان قلعه‌ای ساخت و ۱۰،۰۰۰ نفر تیرانداز را به محافظت گمارد و آنگاه در ییلاق سعید آباد (سعدآباد) در شرق تبریز اردو زد (همانجا). از سوی دیگر شاه تهماسب پس از شنیدن خبر آمدن ابراهیم به ایران، لشکرکشی در خراسان را متوقف ساخته، به عزم پایتخت و مقابله با دشمن حرکت کرد. ابراهیم پاشا نیز بعد از آگاهی از توجه شاه تهماسب به سوی آذربایجان به سبب عدم توانایی در مقابله با وی و نیز با توجه به خواست ینی چریها مبنی بر حضور پادشاه در جبهه، از سلطان سلیمان خواست که به ایران بیاید و هدایت سپاه را شخصاً بر عهده گیرد (روملو، همانجا). سلطان سلیمان که در اواخر ذیقعدهٔ ۹۴۰ق/مه ۱۵۳۴م از استانبول حرکت کرده بود در ۱۸ ربیع‌الاول ۹۴۱ق/۲۷ سپتامبر ۱۵۳۴م وارد تبریز شد (برای آگاهی از جزئیات این لشکرکشی که به «سفر عراقین» شهرت دارد، نک‍: مطراقچی، جم‌؛ فریدون بیک، ۵۸۴ ـ ۵۸۷) و از آنجا به اوجان که اردوی ابراهیم پاشا در آن مستقر بود رفت و سپس آن دو به اتفاق به جانب سلطانیه حرکت کردند (مطراقچی، ۲۱۶). شاه تهماسب نیز که دراین موقع در قزوین بود، بهرام میرزا والقاص میرزا را به مقابله فرستاد. آنها در محلی به نام قره آغاج با ابراهیم پاشا به جنگ پرداختند، اما شکست خوردند و ابراهیم به سلطانیه آمد (روملو، ۲۴۹). بارش برف سنگین و سرمای شدید ابراهیم پاشا و سلطان سلیمان را از ادامهٔ عملیات بازداشت و آن دو، ناگزیر از راه ابهر، درگزین، همدان و قصر شیرین به بغداد رفتند (همانجا؛ مطراقچی، ۲۱۶). ابراهیم بعد از رسیدن به موصل از محمدخان والی بغداد خواست که صلح را بپذیرد. محمدخان که از وفاداران خاندان صفوی بود، اگر چه کلید شهر را برای ابراهیم فرستاد، اما خـود پل روی دجلـه را منهدم ساخت و از راه بصره به دزفول آمد. به این ترتیب ابراهیم پاشا و سلطان وارد بغداد شدند (روملو، ۲۵۲؛ اسکندر منشی، ۶۸/۱). هنگام اقامت در بغداد، اسکندر چلبی دفتر دار که از همراهان ابراهیم پاشا بود و ابراهیم او را رقیب خود می‌دانست به تحریک و دسیسهٔ وی به دستور سلطان کشته شد (منجم باشی، ۴۹۱/۳؛ صولاق زاده، ۴۸۷؛ فریدون بیک، ۵۹۲). همچنین در همین مدت سلیمان و ابراهیم به برخی امور سر و سامان داده و مرقد حضرت علی (ع) و امام حسین (ع) را زیارت کردند (هامر پورگشتال، ۱۵۱/۵)، سپس بغداد را ترک گفتند و در ۲۸ رمضان ۹۴۱ق/۲ آوریل ۱۵۳۵م عازم تبریز شدند (همو، ۱۵۸؛ فریدون بیک، ۵۹۳). در جنگ با فرستادگان تهماسب، نیروی جلودار عثمانی نتوانست مقاومت کند وشکست خورد. سلطان سلیمان که از این هزیمت به سختی برآشفته بود، امرایش را مورد مؤاخذه قرار داد (روملو، ۲۵۷؛ اسکندر منشی، ۶۹/۱) و بعد از ورود به تبریز به اتفاق صدراعظمش ابراهیم پاشا به استانبول مراجعت کرد.

ابراهیم پاشا، بعد از بازگشت به استانبول با نمایندهٔ دولت فرانسه ملاقات و دربارهٔ حق قضاوت کنسولی مذاکره کرد و عهدنامه‌ای میان دو دولت منعقد شد (هامر پورگشتال، ۱۶۰/۵؛ جودت ۳۴۹/۱ ـ ۳۵۱). این عهدنامه آخرین سند تاریخی زمان صدارت ابراهیم پاشاست. وی که ۱۳ سال و اندی با قدرت تمام کشور را اداره کرد، از چنان مقام و منزلتی برخوردار بود که در میان وزرای عثمانی نظیر نداشت. ارتقاءِ از غلامی به صدارت او را دچار غرور بیش از حدی کرده بود به طوری که خود را همطراز سلطان می‌دانست و از عناوین خاص سلطنت استفاده می‌کرد. مثلاً در جریان «سفر عراقین» منادیان سپاه هنگام اعلان فرمان، او را «سرعسکرسلطان» خطاب کردند که این امر موجب اعتراض اسکندر چلبی گردید و حتی این موضوع را یکی از علل دشمنی ابراهیم با وی می‌دانند (اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی»، II/337؛ هامر پورگشتال، ۱۶۱/۵). علاقهٔ مفرط پادشاه به او و نیز سیاست و تدبیر و کاردانیش او را مرد قدرتمند دولت عثمانی کرده بود. خودش دراین باره به فرستادگان فردیناند چنین می‌گوید: «این دولت بزرگ را من اداره می‌کنم، زیرا تمام قدرت در دست من است. من ایالتها را تقسیم می‌کنم، مأموریتها را من می‌دهم. پادشاه بزرگ بدون تصویب من کاری انجام نمی‌دهد، زیرا که جنگ، صلح، ثروت و قدرت در دست من است...» (اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی»، II/356-357)، اما این قدرت فزون از حد که او را به اوج اقتدار رساند عامل سقوطش نیز گردید. سلطان سلیمان که از قدرت فوق‌العادهٔ او

بیمناک شده بود، برای عزل وی در پی بهانه بود. لشکرکشی بی حاصل به ایران، اعمال خلاف قانون، بی احترامی به مقدسات در برخی مواقع، نقش وی در اعدام اسکندر چلبی و جز آن، سوءظن پادشاه را نسبت به وی افزایش داد تا سرانجام وقتی در شب ۲۱ رمضان ۹۴۲ق/۱۵ مارس ۱۵۳۶م به روال معمول برای صرف طعام دردربار ماند و همانجا نیز به استراحت پرداخت، سحرگاه او را در بسترش مرده یافتند. گویند قره‌علی جلاد او را خفه کرد (منجم باشی، ۴۹۱/۳-۴۹۲؛ هامر پورگشتال، ۱۶۲/۵ - ۱۶۳).جنازهٔ او در زاویهٔ جان فدا واقع در محلهٔ غلطه (گالاتا) به خاک سپرده شد (رفعت، ۲۱/۱؛ عثمان زاده، ۲۶). ماده تاریخ درگذشت او «مست لاهوت» است (ایوانسرایی، 36). ابراهیم پاشا گذشته از سیاستمداری، مردی ادب دوست و شاعرپرور نیز بوده است. گرچه «فغانی» به مناسبت هجو او کشته شد، اما شاعرانی مانند امینی (نوایی، ۴۰۶)، خیالی (قنالی‌زاده، ۳۵۴/۱ به بعد) مورد حمایت او بودند. نیز چنانکه پیری رئیس می‌نویسد، با کمک مالی او کتاب بحریه را تمام کرد (پیری رئیس، ۷). همچنین کتاب *میسّرة العلوم* در قواعد زبان ترکی که توسط «قدری» نوشته شده و در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م به او تقدیم شده است. ابن کمال نیز کتاب *دقائق الحقائق* را که مترادف ترکی برخی کلمات فارسی را تحقیق کرده، به او هدیه نموده است (ریو، II/514؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی»، II/595,634؛ شیفر، 30). از ابراهیم پاشا آثار تاریخی و خیریهٔ زیادی باقی مانده است که دو مسجد به نامهای سلطان سلیمان و ابراهیم پاشا در جزیرهٔ رودس (چلیک کول، 53-51)، ساختمان دیوان همایون (اوزون چارشیلی، «نظام دریاداری دولت عثمانی»[1]، 8)، مسجد «باغ قپان»، تکیه‌ای در نزدیکی مسجد «قوم قاپی»[2] که زنش محسنه خاتون به نام او ساخته، مسجد، مدرسه، دارالحدیث، حمام و شیرآب برای استفادهٔ مردم در شهرهای مکه، سلانیک، هزارگراد و قَوّله و کاخ مشهورش در میدان اسب دوانی در استانبول از آن جمله است (IA).

مآخذ: اسکندر منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ ق/۱۸۹۶م؛ بدلیسی، امیرشرف خان، *شرفنامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ پیری رئیس، چند صفحه از کتاب بحریه، ضمیمهٔ Afetinan(نک: مآخذ فرنگی)؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیة و جغرافیة*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش چارلز نارمن سیدون، کلکته، ۱۹۳۱م؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م؛ عثمان زاده، احمد تائب، *حدیقة الوزراء*، استانبول، ۱۲۷۱ق؛ عطایی، عطاءالله (نوعی زاده)، *حدائق الحقایق فی تکملة الشقایق*، ذیل شقایق نعمانیة ، استانبول، ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م؛ علیشیر نوایی، میرنظام‌الدین، *مجالس النفائس*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ غفاری، احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فریدون بیک، احمدتوقیعی، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م؛قاضی احمدقمی، احمدبن حسین، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقایق الاخبار*، به کوشش سعدالله سعید و عبدالوهاب طاغستانی، قاهره، ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲ م؛ قنالی‌زاده، حسن، *تذکرة الشعرا*، به کوشش ابراهیم قوتلوق، آنکارا، ۱۹۷۸، ۱۹۸۱ م؛ مرادبیک، محمدمراد، *تاریخ ابوالفاروق*، به کوشش عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ مطراقچی، نصوح، *بیان منازل سفر عراقین سلطان سلیمان خان*، به کوشش یوردآیدین، آنکارا، ۱۹۷۸م؛منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمدندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی* (تاریخ دولت عثمانی)، ترجمهٔ محمدعطا، استانبول، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ نیز:

Afetinan, A., *Piri reis'in hayatı ve eserleri*, Ankara, 1983; Ayvansarâyi, Hafiz Hüseyn, *Vefeyat-i selatin ve mesahir-i Rical*, Istanbul, 1978; Çelikkol, Z., *Rodos, taki Türk Eserleri ve Tarihçeleri*, Ankara, 1986; İA; *Osmanlı Padisahlari Ansiklopedisi*. İstanbul, 1986; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966; Schefer, Charles Antoine Galland, *Istanbul'a ait Günlük Anılar (1672-1673)*, Ankara, 1973; Uzunçarşılı, I. H., "Kanuni sultan süleyman'in vezir-i âzami makbul ve mektul Ibrahim Paşa Damadi degildi", *Belleten*, Vol. XXIX, no 114, 1966; id, *Osmanli devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara,1983;id, *Osmanli Tarihi*, Ankara, 1983.

علی اکبر دیانت

اِبْراهیم پاشا (۱۲۰۳ - ۱۲۶۴ ق/ ۱۷۸۹ -۱۸۴۸ م)، دولتمرد، سردار، نایب‌الحکومه و نیای خاندان سلطنتی سابق مصر (انقراض ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م). زادگاه او «نُصرتلی» نزدیک قَوَلّه (= کاوالا، شهری در مقدونیه، در یونان) است. وی پسر بزرگ محمدعلی پاشا والی مصر (ولایت ۱۲۲۰ - ۱۲۶۵ق/ ۱۸۰۵ - ۱۸۴۸م) بود. اگرچه به گفتهٔ *قاموس‌الاعلام* پاره‌ای از مآخذ او را پسر خواندهٔ محمدعلی دانسته‌اند (۵۵۸/۱)، اما جَبَرتی که معاصر ابراهیم بوده و اثرش مهم‌ترین مأخذ این دوره است، نه تنها به این موضوع اشاره نکرده، بلکه در همه جای کتاب از او به عنوان پسر محمدعلی نام برده است. همچنین مآخذ عثمانی نیز عموماً او را پسر محمدعلی نوشته‌اند.

پس از آنکه سلیم سوم (سلطنت: ۱۲۰۳ - ۱۲۲۲ق / ۱۷۸۹ - ۱۸۰۷م) محمدعلی پدر ابراهیم را به قائم‌مقامی خود در مصر تعیین کرد (۱۲۲۰ق)، ابراهیم به دستور پدر از قوله به مصر آمد، و از سوی او به فرماندهی قلعهٔ شهر برگزیده شد (جبرتی، ۸۷/۳ - ۸۸). پس از چندی ابراهیم جوان در ۱۲۲۱ق از سوی پدر به نشانهٔ ابراز وفاداری، همراه با «قپودان پاشا» به باب عالی (دربار عثمانی) اعزام شد (همو، ۱۳۷/۳)، امّا دیری نگذشت که در ۱۲۲۲ ق با اجازهٔ باب عالی به قاهره بازگشت (اوزتونا، VI/399) و به مقام دفترداری منصوب شد (İA ,V (2)/901). پس از قتل عام امیران مملوک (۱۲۲۶ق / ۱۸۱۱م) ابراهیم‌پاشا به دستور پدرش برای سروسامان دادن به اوضاع آشفتهٔ مصر علیا به «صعید» رفت (ذیحجهٔ ۱۲۲۷ق). او با سرکوب بدویان، امنیت این منطقه را تأمین کرد و به سفارش محمدعلی پاشا اصلاحات ارضی او را در این ناحیه نیز پی گرفت و زمینهای وقفی و «رزق» را به مالکیت دولت درآورد و ادارهٔ امور مؤسسات مذهبی را در اختیار دولت نهاد. همچنین با مسّاحی و آمارگیری زمینهای مذکور به هرفَدّان (ح نیم‌هکتار) از این زمینها ۳ ریال و به دیگر زمینها ۸ ریال مالیات تعیین نمود (جبرتی، ۳۶۵/۳). در این هنگام، حملات وهابیان به سوریه،

1. *Osmanli devletinin Merkez ve Bahriye Teşkrilati*.
2. Kum Kaapi

فلسطین و عراق شدت گرفت، و دولت عثمانی را ـــ که به سبب ضعف و درگیری با قیامهای مردم شبه‌جزیرهٔ بالکان یارای برابری با آنان را نداشت ـــ با بحران شدیدی مواجه ساخت. به همین جهت باب عالی حل این مسأله را به محمدعلی واگذار کرد. او که آیندهٔ حکومت خود را در گرو رفع این مشکل مـی‌دید، به تقویت نیروهای مصری پرداخت و حل نهائی مسألهٔ وهابیان را به ابراهیم واگذاشت (شهابی، ۶۳۶/۳). ابراهیم در شوال ۱۲۳۱ق برای انجام این مأموریت، از مصر به سوی حجاز حرکت کرد. پس از توقفی کوتاه در مدینه، به حُناقیه آمد و به رغم شدت عمل با شیوخ بدوی، بعد از مدتی آنان را به سوی خود جلب کرد و از باب عالی لقب پاشایی گرفت (İA، همانجا). او که می‌خواست به مرکز تجمع وهابیان یعنی عربستان داخلی رخنه کند، در ۱۰ رجب ۱۲۳۲ ق در محلی موسوم به موتان با آنان جنگید وعدهٔ زیادی را اسیر و ۲ قبضه توپ به غنیمت گرفت (جبرتی، ۵۵۹/۳). در نبرد شدید دیگری که در ۱۷ صفر ۱۲۳۳ ق روی داد، قلاع برید و شقرا به تصرف ابراهیم پاشا درآمد و یکی از رؤسای وهابی به نام عُتیبه اسیر شد و بیش از ۱٬۱۰۰ نفر از وهابیان به هلاکت رسیدند (جودت، ۱۳/۱۱؛ جبرتی، ۵۷۷/۳). آنگاه امیر عبدالله بن سعود به سوی «دَرعیّه» عقب‌نشینی کرد. ابراهیم نیز در تعقیب او به یکی از مراکز تجمع بزرگ وهابیان که با درعیه فاصلهٔ زیادی نداشت، رسید وآنجا را در اواخر جمادی‌الاول ۱۲۳۳ق به تصرف درآورد (جبرتی، ۵۷۹/۳) و پس از آن به محاصرهٔ «درعیه» پرداخت و بعد از ۶ ماه محاصره آن را در ذیحجهٔ ۱۲۳۳ق تسخیر کرد (همو، ۵۸۱/۳ ـ ۵۸۲؛ شهابی، ۶۳۶/۳). عبدالله ابن‌سعود نیز که به درون دژ شهر پناهنده شده بود، بعد از ۲۰ روز به اتفاق ۴ تن از پسرانش دستگیر شد (جودت، ۱۴/۱۱). با رسیدن خبر پیروزی ابراهیم پاشا به قاهره، شهر را آذین بستند و جشن گرفتند. عبدالله و همراهان را در ۱۷ محرم ۱۲۳۴ ق به قاهره آوردند و بعد از ۲ روز به استانبول فرستادند (همانجا؛ جبرتی، ۵۹۶/۳). آنان در ۱۵ صفر ۱۲۳۴ق وارد استانبول شدند و ۳ روز بعد در حضور سلطان محمود دوم به قتل رسیدند (جودت، ۱۶/۱۱؛ جبرتی، ۶۰۰/۳). قلع و قمع وهابیان و در پی آن تأمین امنیت راههای حجاز برای محمدعلی و ابراهیم پاشا پیروزی بزرگی محسوب می‌شد و بر اعتبار و اهمیت آنان افزود و سلطان محمود دوم با فرستادن فرمان و شمشیر و پوستین از آنان قدردانی کرد (جودت، همانجا). ابراهیم بعد از این موفقیت در حجاز ماند و برای گسترش نفوذ محمدعلی پاشا در حوزهٔ خلیج‌فارس به فعالیت پرداخت و از جمله به اَحساو بندر قَطیف لشکرکشی و آنجا را تسخیر کرد و نمایندهٔ پاشای بغداد را بیرون راند. پاشای بغداد که موقعیت خود را در خطر می‌دید، از پادشاه عثمانی درخواست کرد که نسبت به دفع ابراهیم از احسا اقدام نماید. سلطان محمود دوم نیز طی فرمانی به محمدعلی پاشا دستور داد که فوراً ابراهیم را فرا خواند. ابراهیم به فرمان سلطان نیروهایش را از احسا بیرون کشید (نوار، ۲۲۸ ـ ۲۳۰؛ عزاوی، ۲۵۸/۶) و بعد از چندی به مصر بازگشت (صفر ۱۲۳۵ق) و مورد استقبال قرار گرفت (جبرتی، ۶۰۵/۳ ـ ۶۰۷). بعد از مراجعت ابراهیم، باب عالی طی فرمان مورخ ذیقعدهٔ ۱۲۳۵ ق او را در مقام فرمانروایی جده ابقا کرد (جودت، ۴۲/۱۱).

ابراهیم پاشا، در ۱۲۳۶ق برای یاری به برادرش اسماعیل پاشا که به دستور پدر و به انگیزهٔ گردآوری قشون و دستیابی به منابع ثروت و ریشه‌کن کردن بقایای ممالیک به سودان لشکرکشی کرده بود، عازم آن دیار گردید. نیروهای مصری که شهر سنار را اشغال کرده بودند، با ورود ابراهیم به سودان، به لشکرکشی خویش ادامه دادند، اما ابراهیم به علت بیماری شدید نتوانست عملیات را ادامه دهد و ناگزیر مراجعت کرد (مکّی، ۱۰۳ ـ ۱۰۴). پس از آن ابراهیم به تشکیل سپاه جدید (نظام جدید) در مصر همت گماشت و با بهره‌گیری از تجارب سرهنگ سو[1] فرانسوی که بعدها به سلیمان پاشا معروف شد، به آموزش سپاهیان خود پرداخت و حتی خود نیز مانند سربازی ساده از این تعلیمات بهره می‌گرفت. سلطان محمود دوم که از فرماندهی ابراهیم پاشا در فرونشاندن شورش وهابیان رضایت داشت با توجه به برتری ارتش آموزش دیدهٔ جدید که تحت اطاعت وی بود، او رابه حکومت جزیرهٔ موره منصوب کرد و ولایت پدرش محمدعلی پاشا بر کرت و موره را پذیرفت (۱۲۳۹ق / ۱۸۲۴م) و به این ترتیب سرکوب قیام یونان را به وی واگذار کرد (کارال، V/115؛ اوزتونا، VI/444؛ جودت، ۹۲/۱۲). ابراهیم در ذیقعدهٔ ۱۲۳۹ ق با ۱۹۰ فروند کشتی سربازبر و ۳۰٬۰۰۰ نفر از افراد آموزش دیده، از اسکندریه به جزیرهٔ رودس آمد (جودت، ۹۷/۱۲). ناوگان عثمانی نیز به فرماندهی خسروپاشا ـــ که بعداً به صدارت رسید ـــ در همانجا به او پیوست (اوزتونا، همانجا؛ کارال، همانجا). نیروهای مشترک عثمانی ـ مصری، در برابر حملات ابذائی دریانوردان یونانی پایداری نتوانست و به جزیرهٔ کرت مراجعت کرد و زمستان را در آنجا گذراند (جودت، ۱۰۳/۱۲ ـ ۱۰۴)، اما بروز اختلاف میان انقلابیون یونان، اوضاع را به سود ابراهیم تغییر داد و او در ۱۶ رجب ۱۲۴۰ ق در بندر «مُدُن» پیاده شد. در ۳۰ رمضان ۱۲۴۰ق بندر ناوارین (ناواران) سقوط کرد (جودت، ۱۲۰/۱۲؛ اوزتونا، VI/445) و بعد از مدتی، سراسر جزیره، غیر از شهر نوپلیون[2] مرکز انقلابیون، به دست ابراهیم پاشا افتاد. یونانیها نیروی خود را به دژ میسولونکی[3] که در شبه جزیرهٔ آتیک قرار داشت، منتقل ساختند. دژ مزبور نیز بعد از یک سال محاصره در ۱۵ رمضان ۱۲۴۱ق سقوط کرد و آتن نیز در ۹ ذیقعدهٔ ۱۲۴۲ق / ۵ ژوئن ۱۸۲۷م تسلیم شد (لوتسکی، ۱۴۹ ـ ۱۵۱؛ اوزتونا، همانجا). پیروزی سپاه منظم ابراهیم پاشا در جزیرهٔ موره برتری ارتش آموزش دیده و کارآزموده را ثابت کرد و سلطان محمود دوم را در پی‌گیری اصلاحاتش به ویژه تشکیل سپاه جدید راسخ‌تر ساخت. او به عنوان قدردانی از ابراهیم پاشا حکومت جزیرهٔ کرت را نیز به وی داد (اوزتونا، همانجا؛ جودت، ۱۲۹/۱۲). بعد

1. Sève 2. Nauplion 3. Misolonki

از سقوط دژ میسولونکی، ابراهیم به پاکسازی منطقه پرداخت. در این میان ۵۰۰ اسیر زن و مرد را که شورشیان در کوهستانها نگاهداری می‌کردند، آزاد ساخت (جودت، همانجا). سرکوب قیام یونان توسط ابراهیم پاشا، بر افکار عمومی اروپاییان که هواخواه جنبش یونان بودند، اثری نامطلوب گذاشت. دولتهای اروپایی (روسیه و انگلیس) که با گسترش نفوذ محمدعلی و ابراهیم در دریای مدیترانه منافع خویش را در خطر می‌دیدند، در گردهمایی لندن که دولت فرانسه نیز در آن شرکت داشت، موافقتنامه‌ای امضا کردند (۹ ذیحجهٔ ۱۲۴۲ق / ۶ ژوئیهٔ ۱۸۲۷م) و حمایت خود را از قیام یونان اعلام داشتند. به موجب این موافقتنامه نیروهای خارجی می‌بایست یونان را تخلیه می‌کردند و این کشور مانند صربستان و رومانی، با پرداخت مالیات و برخورداری از استقلال داخلی تابع دولت عثمانی باقی می‌ماند (کارال، V/116-117). آنها برای اجرای مفاد عهدنامه، دولت عثمانی را تحت‌فشار گذاشتند، حتی دولت انگلستان، ناخشنودی خود از اشغال یونان را به باب عالی اطلاع داد (جودت، ۱۲۹/۱۲)، اما دولت عثمانی مفاد پیمان لندن را مداخله در امور داخلی خویش تلقی و از پذیرش آن خودداری کرد. از این‌رو ناوگان مشترک ۳ دولت بزرگ (فرانسه، روسیه و انگلیس) به فرماندهی دریاسالار کودرینگتون[1] به خلیج ناوارین، قرارگاه ناوگان مصر ـ عثمانی حمله کرد (۱۲۴۳ق / ۱۸۲۰م). ابراهیم پاشا با تکیه بر فزونی نیروی خود و پشتیبانی آتشبارهای ساحلی، نبرد را آغاز کرد، ولی در چند ساعت نیروهایش تارومار شد و کشتیها نیز غرق گردید (کارال، V/118؛ لوتسکی، ۱۰۱). محمدعلی پاشا که متوجه شکست نیروهایش شد، بدون کسب اجازه از باب عالی به ابراهیم دستور داد که جزیره را ترک کند. انگلستان برای بیرون کردن باقیماندهٔ قوای ابراهیم پاشا از موره چند کشتی به آنجا فرستاد. ابراهیم در ۱۲۴۵ق / ۱۸۲۸م به اسکندریه بازگشت (کارال، همانجا؛ İA, V(2)/903) و نیروهای فرانسوی جزیره را اشغال کردند. بعد از رویدادهای موره، باب عالی حکومت جزیرهٔ کرت را مجدداً به ابراهیم پاشا داد، اما وی از پذیرفتن آن خودداری کرد. پدرش نیز خواستار حکومت مصر و سوریه گردید و به این ترتیب فصل جدیدی در مناسبات مصر و عثمانی گشوده شد. این درخواست محمد علی به علت خودداری وی از شرکت در جنگ روس و عثمانی، پذیرفته نشد (اوزتونا، VII/15). محمدعلی نیز که از دیرباز سودای تصرف سوریه را در سر داشت، اختلاف با عبدالله پاشا والی عکّا را بهانه قرار داد و مقدمات حمله به آنجا را فراهم آورد. او از عبدالله پاشا خواست که ۶٬۰۰۰ نفر از روستاییان (فلاحین) مصری را که از خدمت نظام فرار کرده و به وی پناهنده شده بودند، به مصر بازگرداند، اما عبدالله به دلیل اینکه آنان رعایای پادشاه عثمانی هستند و حق دارند در هر کجای امپراتوری که مایل باشند زندگی نمایند، از بازگرداندن آنان خودداری کرد. وی همچنین از صدور ابریشم به مصر ممانعت کرد و از پرداخت قرضش به محمدعلی پاشا نیز سرباز زد. به این ترتیب راه برای حملهٔ نیروهای مصری به سوریه باز شد و محمدعلی که این عملیات را به نام سلطان عثمانی و تنبیه عبدالله پاشا انجام می‌داد، فرمان حمله به سوریه را صادر کرد (*مذکرات*، ...، ۱۴؛ کردعلی، ۵۱/۳؛ اوزتونا، VII/16). فرماندهی کل این لشکرکشی، به ابراهیم پاشا واگذار شد و سرهنگ سو (سلیمان پاشا) نیز به قائم مقامی او تعیین گردید (کارال، V/29؛ کردعلی، همانجا). سپاه ابراهیم پاشا مرکب از ۶ هنگ پیاده، ۴ هنگ سوار و ۴۰ قبضه توپ در ۳ جمادی‌الاول ۱۲۴۷ق، همزمان از خشکی و دریا به جانب سوریه حرکت کرد و بدون برخورد با کوچک‌ترین مقاومت، شهرهای قدس و نابلس را تصرف کرد و در بندر یافا پیاده شد (کردعلی، همانجا). عبدالله پاشا به عکا ــ واقع در شمال فلسطین که بـه دژ تسخیرناپذیر شهرت داشت ــ رفت و در آنجا موضع گرفت. ابراهیم پاشا نیز آنجا را از خشکی و دریا محاصره کرد (*مذکرات*، ۴۷ ـ ۴۸؛ شهابی، ۸۲۰/۳)، آنگاه نیروی ۲۰٬۰۰۰ نفری عثمانی به فرماندهی عثمان پاشا، والی حلب را در نزدیکی حِمص تار و مار ساخت. عثمان پاشا فرار کرد و در حماة مخفی شد (کردعلی، ۵۲/۳). ابراهیم پاشا پس از آن به عکا بازگشت و حلقهٔ محاصره را تنگ‌تر نمود و دستور داد که شهر را بی‌وقفه گلوله‌باران کنند (شدیاق، ۲۱۱/۲ ـ ۲۱۲). سرانجام پس از ۶ ماه محاصره، شهر به تصرف نیروهای ابراهیم پاشا درآمد، عبدالله پاشا اسیر و با احترام به مصر اعزام گردید (شهابی، ۸۵۱/۳ ـ ۸۵۲؛ *مذکرات*، ۴۸؛ کردعلی، همانجا). بعد از تصرف شهر، ابراهیم به امیر بشیر شهابی دستور داد که برای ترمیم ویرانیهای جنگ، کسانی را از بیروت و جبل به عکا بفرستد و مالیات معوقه را اخذ کند (شهابی، ۸۵۷/۳). وی پس از آن شهرهای طرابلس، صور و صیدا را تسخیر کرد و عازم فتح دمشق شد و در ۱۵ محرم ۱۲۴۸ق آن را گشود. سپاه او با لباسهای متحدالشکل و نظم خاص در حالی که خود پیشاپیش آنها حرکت می‌کرد، همراه با سربازان امیر بشیر شهابی وارد شهر گردید (*مذکرات*، ۴۹). وی پس از آنکه احمدبیک را به عنوان فرماندار (متسلّم) شهر برگزید، دستور داد که به نام سلطان عثمانی خطبه خوانده شود و آنگاه به جانب حِمص حرکت کرد (همان، ۵۰).

از سوی دیگر، باب عالی که ناوگان خود را در جنگ ناوارین از دست داده و به علت ضعف نیرو قادر به انجام کاری مؤثر نبود، به فتوای شیخ‌الاسلام، محمدعلی و ابراهیم را یاغی شناخته آنان را از مقام خود معزول و آغاحسین پاشا (سردار اکرم) والی ادرنه را به حکومت مصر تعیین کرد و در مقام فرماندهی سپاه به مقابلهٔ ابراهیم پاشا گسیل داشت (کارل، V/129؛ اوزتونا، VII/16). ابراهیم که قبلاً به جانب حِمص رفته بود، پیشاهنگان نیروی عثمانی به فرماندهی محمد پاشا والی طرابلس را شکست داد، به طوری که ۵٬۰۰۰ نفر کشته، ۴٬۰۰۰ نفر اسیر و بقیهٔ نیروی محمد پاشا متواری شدند (اوزتونا،

1. Codrington

همانجا؛ *مذکرات*، ۵۳؛ کردعلی، ۵۳/۳). آغا حسین پاشا با شنیدن این خبر به سوی حلب آمد. مردم حلب از ورود او به شهر جلوگیری کردند و او ناگزیر به ایالت «ختای» (جنوب شرقی ترکیه) عقب‌نشینی کرد و در گذرگاه «بیلان» اردو زد (اوزتونا، همانجا؛ *مذکرات*، ۵۷). نیروی ابراهیم پاشا، سپاه عثمانی را در ۲ ربیع‌الاول ۱۲۴۸ق در محل استقرار خود (گذرگاه بیلان) تار و مار ساخت و به پیشروی به سوی آناتولی ادامه داد و به شهر آدانا رسید. باب عالی بعد از شکست آغاحسین پاشا، رشید پاشای صدراعظم را با ۶۰٬۰۰۰ نفر به مقابلهٔ ابراهیم فرستاد. او که در نبرد موره هم‌رزم ابراهیم پاشا بود، در ۲۸ رجب همان سال در قونیه شکست خورد و به اسارت ابراهیم درآمد (کارال، 131-V/130؛ اوزتونا، همانجا؛ *مذکرات*، ۶۱). به این ترتیب بخش وسیعی از آناتولی و کنترل راههای ارتباطی استانبول در این منطقه، به دست ابراهیم پاشا افتاد. وی در ادامهٔ عملیات در ۱۱ رمضان ۱۲۴۸ق به کوتاهیه آمد. محمود دوم که حکومت خود را در خطر می‌دید، دست یاری به سوی دولتهای فرانسه و انگلیس دراز کرد. دولت فرانسه که آشکارا از مصر حمایت می‌کرد درخواست عثمانی را نپذیرفت (کارال، V/132) و انگلستان نیز از کمک مستقیم خودداری کرد (لوتسکی، ۱۰۷). آنگاه باب عالی از دولت روسیه کمک خواست. روسیه به دفاع از تمامیت ارضی عثمانی پرداخت و ژنرال موراویف[1] در رأس هیأتی به استانبول آمد و از آنجا به مصر رفت (لوتسکی، همانجا؛ کارال، V/134). رشید پاشا (آمدی همایون) نیز که همراه هیأت روسی برای مذاکره با محمد علی پاشا به مصر رفته بود، پس از شکست مذاکرات با محمدعلی، برای کسب دستورات جدید به استانبول آمد. در این اثنا ورود نیروی ۱۵٬۰۰۰ نفری روسی به بغاز بسفر و استقرار در ساحل آسیایی آن (۱۴ ذیقعدهٔ ۱۲۴۹ق) دولتهای فرانسه و انگلیس را بسیار نگران ساخت و به همین جهت باب عالی را تحت فشار گذاشتند. محمود دوم نیز رشید پاشا را همراه با وارن، رایزن فرانسه در استانبول، برای مذاکرهٔ صلح به کوتاهیه نزد ابراهیم پاشا فرستاد (همو، 136-V/135). سرانجام بعد از مذاکرات طولانی در ۲۴ ذیحجهٔ ۱۲۴۹ق موافقتنامه‌ای میان مصر و عثمانی به امضا رسید که به موجب آن علاوه بر حکومت مصر و جزیره کرت، نواحی سوریه، لبنان، سودان، آدانا (در ترکیه) نیز تحت حاکمیت محمدعلی و پسرش ابراهیم درآمد (کارال، همانجا؛ *مذکرات*، ۶۳، حاشیهٔ ۲؛ کردعلی، ۵۶/۳؛ لوتسکی، ۱۰۸). پس از آن ابراهیم آناتولی را تخلیه کرد و به سوریه بازگشت.

ابراهیم پاشا پس از مراجعت به سوریه برای تحکیم موقعیت حکومت پدرش در آنجا به اصلاحات چندی دست زد و در آغاز به تنظیم امور اداری پرداخت، مأموران عثمانی را معزول کرد و اشخاص مورد اعتماد خود را بر سر کار گمارد. در شهرهایی که بیش از ۲۰٬۰۰۰ نفر جمعیت داشت، شورایی به نام «دیوان‌المشورة» تأسیس کرد که اعضای آن از میان مسلمانان، مسیحیان و یهودیها برگزیده می‌شدند (*مذکرات*، ۵۰؛ آلتون داغ، 234-VIII/233). وی اختلاف در پرداخت مالیات را از میان برد و مسیحیان را که در سابق با پرداخت جزیه از سربازی معاف بودند، مسلح کرد. آنان با سوءاستفاده از این امکان با تحریک احساسات مذهبی و توهین به مقدسات مسلمانان به آزار و اذیت آنان پرداختند (آلتون‌داغ، VIII/236). ابراهیم پاشا با تأمین امنیت راهها، تجارت داخلی و خارجی را رونق داد به طوری که پارچه‌های انگلیسی از طریق سوریه به بین‌النهرین و ایران حمل و کالاهای هند و ایران از همین راه به اروپا ارسال می‌شد. ساختن آبادیهای جدید را تشویق کرد و بدویان را تخته قاپو نمود و ملیت عربی را تقویت کرد (*مذکرات*، ۱۶ ـ ۱۷). ابراهیم پاشا در زمینهٔ کشاورزی نیز به اصلاحاتی دست زد، از جمله بر مقدار زمینهای زراعی افزود و کمبود نیروی انسانی در کشاورزی را در آناتولی به ویژه شهر آدانا با آوردن «فلاحین» عرب از سوریه که به کار کردن در هوای گرم عادت داشتند، جبران کرد. همچنین با آوردن بذر جو و تخم پنبه از مصر و قبرس به اصلاح کشت این محصولات در آدانا همت گماشت (YA، I/32). تأسیس نخستین چاپخانه در ۱۲۵۰ق / ۱۸۳۴م در لبنان، ایجاد مدارس ابتدایی و متوسطه از جمله اصلاحات وی در زمینهٔ آموزش است. در تمام مدارس آموزش به‌زبان عربی بود (*مذکرات*، ۱۶ـ۱۷؛ لوتسکی، ۱۱۱)، اما خوشحالی و رضایت مردم از این اقدامات، دیری نپایید. ابراهیم که می‌دانست دولت عثمانی موقتاً از سوریه چشم پوشیده است، برای مقابله با حملهٔ احتمالی سلطان به تدارک نیرو و تهیهٔ اسلحه و ساختن استحکامات پرداخت. از سویی دیگر محمدعلی پاشا نیز به منظور تأمین مخارج سپاه و کارهای عمرانی، با صدور فرمانی خطاب به ابراهیم، از او خواست که انحصار ابریشم، اخذ مالیات سرانه به نام «فِردة»، خلع سلاح و سربازگیری اجباری را به موقع اجرا بگذارد (*مذکرات*، ۶۷؛ آلتون داغ، VIII/239). انحصار ابریشم، بنیهٔ مالی تولیدکنندگان و بازرگانان این کالا را آنچنان تضعیف کرد که عدهٔ زیادی از هستی ساقط شدند (آلتون داغ، همانجا). مالیات فردة نیز از تمام افراد بالاتر از ۱۴ سال گرفته می‌شد و میزان آن از ۱۵ تا ۵۰۰ قروش بود. در اخذ این مالیات آنچنان سختگیری می‌شد که مردم آرزوی مرگ می‌کردند (*مذکرات*، همانجا). در برابر سربازگیری، مردم مقاومت نشان دادند به طوری که با بریدن انگشت و یا کور کردن چشم از سربازی فرار می‌کردند (آلتون داغ، VIII/240).

رفتار خشن و ظالمانهٔ ابراهیم پاشا در سراسر سوریه و لبنان قیامهای ضدحکومتی متعددی را به وجود آورد که مهم‌ترین آنها قیام دهقانان دروز در حوران است (۱۲۵۳ ق / ۱۸۳۷م). آنان با سنگرگیری در مناطق کوهستانی و اتحاد با دروزیهای وادی التیم (شدیاق، ۲۲۰/۲ و بعد) نیروهای ابراهیم پاشا را به ستوه آوردند (کردعلی، ۶۰/۳ ـ ۶۳). سرانجام وی با مسموم کردن چاهها، آنان را وادار به تسلیم کرد

---

1. Moravief

(لوتسکی، ۱۱۲). از سوی دیگر محمدعلی پاشا از دولت عثمانی خواست که حاکمیت موروثی سرزمینهای تحت اداره‌اش را به رسمیت بشناسد. باب عالی حکومت او بر مصر و عکا و طرابلس را به رسمیت شناخت، اما از او خواست که سوریه و آدانا را به عثمانی باز گرداند. محمدعلی نیز از فرستادن مالیات خودداری کرد و خود را مستقل خواند (کارال، V/140). به این ترتیب، اوضاع آشفته سوریه و خودداری محمدعلی پاشا از پرداخت مالیات، به دولت عثمانی که منتظر فرصت بود، اجازه داد که بر ضد محمدعلی و ابراهیم اقدام کند. محمود دوم، این بار حافظ احمد پاشا را به فرماندهی سپاه برگزید. او بعد از عبور از فرات در ناحیه بیره جیک، در صحرای نَزیب (نصیبین) با لشکر ابراهیم پاشا رو به رو شد. (۱۶ ربیع الآخر ۱۲۵۵ ق). ارتش عثمانی به سبب ناآزموده بودن افرادش، ظرف چند ساعت از هم پاشید، هزاران نفر کشته و اسیر شدند و ۱۶۰ قبضه توپ نیز از دست دادند (کارال، 142-140/V؛ کردعلی، ۳/۶۳-۶۴). به این ترتیب ابراهیم پاشا برای دومین بار پایتخت عثمانی را مورد تهدید قرار داد. در همین هنگام محمود دوم درگذشت (۱۷ ربیع الآخر ۱۲۵۵ ق) و فرزندش عبدالمجید بر تخت عثمانی نشست (سلطنت: ۱۲۵۵-۱۲۷۷ ق / ۱۸۳۹-۱۸۶۰م). ابراهیم پاشا که نگران دخالت دولت روسیه (طبق مفاد عهدنامهٔ خونکار اسکله‌سی[1]) در امور عثمانی بود، به باب عالی پیشنهاد صلح داد. از سوی دیگر دول اروپایی نیز که از گسترش اختلافات مصر و عثمانی بیم داشتند، در ۱۵ جمادی‌الاول ۱۲۵۶ ق توافقنامه‌ای را در لندن به امضا رساندند که طبق مفاد آن ادارهٔ امور مصر و جنوب سوریه و عکا به محمدعلی پاشا واگذار می‌شد و برای پذیرفتن مفاد آن ۱۰ روز به وی مهلت داده شده بود، اما وی از پذیرفتن عهدنامه خودداری کرد (کارال، 199-189/V). سرانجام، تهدید ناوگان بریتانیا و عملیات آن در سواحل سوریه و لبنان، قطع امید مصر از کمک دولت فرانسه و نیز گسترش روزافزون قیامهای ضدمصری در نابلس، جبرون و غیره، محمدعلی را وادار به پذیرش مفاد عهدنامه ساخت (کردعلی، ۳/۶۳؛ کارال، V/201) و دولت عثمانی نیز طی فرمانی حکومت او را به رسمیت شناخت (کارال، همانجا). ابراهیم به دستور پدر سوریه را تخلیه (۵ ذیقعدهٔ ۱۲۵۶ ق) و به جانب مصر حرکت کرد. سپاه مصر، هنگام بازگشت، نیمی از نفرات خود را بر اثر گرسنگی، بی‌آبی و خستگی مفرط از دست داد (IA, V(2)/904). پس از این کشمکشها ابراهیم همّ خود را صرف آبادی و تأمین امنیت مردم مصر کرد و مدت ۷ ماه نیز به سبب اختلال حواس و سالخوردگی پدرش نیابت حکومت مصر را بر عهده گرفت (اوزتونا، VII/32). ابراهیم در ۶۰ سالگی و قبل از پدرش درگذشت و در مقبرهٔ خانوادگی در جوار مرقد امام شافعی به خاک سپرده شد.

ابراهیم پاشا در تمام کارها و طرحهای پدر یار و مددکار و بازوی توانای او بود. وی سربازی شجاع و با انضباط بود که پیروزیهای نظامیش حکومت محمدعلی را استحکام بخشید. ابراهیم مانند پدر شیفتهٔ فرهنگ و تمدن اروپایی بود و بیش از پدر آرزوی استقلال مصر را داشت. او حتی می‌خواست که با فتح استانبول و انقراض دولت عثمانی، خلافت را نیز به مصر انتقال دهد (کارال، V/140). به پاس خدمات ابراهیم، مردم مصر همانطوری که به محمدعلی لقب «کبیر» دادند، او را نیز به عنوان پایه‌گذار وحدت عربی به «فاتح» ملقب ساختند (IA، همانجا). نقش مهر او «سلام علی ابراهیم» بود (مَردَم بک، ۱۲۱). ابراهیم ۳ پسر به نامهای احمد، اسماعیل و مصطفی فاضل داشت که احمد فؤاد اول و فاروق اول، اعضای خانوادهٔ سلطنتی سابق مصر پسر و نوهٔ اسماعیل بودند (زامباور، ۱۶۷).

مآخذ: جبرتی، عبدالرحمن‌بن حسن، عجائب الآثار فی تراجم الاخبار، بیروت، دارالجلیل؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ ق / ۱۸۹۱ م؛ زامباور، ادوارد ریتر، نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ شدیاق، طنوس، اخبار الاعیان فی جبل لبنان، بیروت، ۱۹۵۴ م؛ شهابی، حیدراحمد، لبنان فی عهد الامراء الشهابیین (الغررالحسان فی اخبار ابناء الزمان)، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ غزاوی، عباس، تاریخ العراق، بغداد، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ قاموس الاعلام؛ لوتسکی، و.، تاریخ عرب در قرون جدید، ترجمه پرویز بابایی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مذکرات تاریخیة عن حملة ابراهیم باشا علی سوریا، به کوشش احمد غسان سبانو، دمشق، دارقتیبه؛ مردم بک، خلیل، اعیان القرن الثالث عشرفی الفکر و السیاسة والاجتماع، بیروت، ۱۹۷۷م؛ مکی شبیکه، السودان عبر القرون، بیروت، ۱۹۶۵م؛ نوار، عبدالعزیز سلیمان، داود باشا والی بغداد، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ نیز:

Altundag, Sinasi, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa' nın suriye , de Hakimiyeti Esnasında tatbik Ettigi İdare Tarzı", *Belleten*, Ankara,1944; Karal, Enver ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1983; Oztuna, yilmaz, *Buyuk Turkiye Tarihi*, Istanbul, 1983; YA.

علی‌اکبر دیانت

اِبْراهیمْ پاشا، داماد (د ۱۰۱۰ق/ ۱۶۰۱م)، از دولتمردان عثمانی در زمان مراد سوم (۹۵۳-۱۰۰۳ ق/ ۱۵۴۶-۱۵۹۵م) و داماد وی، و نیز صدراعظم محمد سوم (۹۷۴-۱۰۱۲ ق/ ۱۵۶۶-۱۶۰۳م) و معروف به فاتح قانیژه (قانیسه یا قانیجه در مجارستان). اصلاً از اهالی بُسنی، یکی از ایالات یوگسلاوی بود (عثمان‌زاده، ۴۵؛ اوزون چارشیلی، 351/(2)III). برخی نیز زادگاه او را قانیژه می‌دانند (هامر پورگشتال، ۲۳۴/۷). در کودکی با عنوان دِوشیرمه (کودکان مسیحی که برای خدمت در دربار و سپاه ینی‌چری برگزیده می‌شدند) به دربار عثمانی ــ اندرونِ همایون ــ راه یافت (احمد رفعت، ۱۹؛ عثمان زاده، ۴۵؛ بورینی، ۳۲۳/۱) و به تدریج آموزش دید و تربیت شد. در تربیت و پرورش او، محمدپاشا، یار نزدیک سلطان مراد نقش مهمی داشت (اوزون چارشیلی، همانجا). ابراهیم، مدارج ترقی را یکی پس از دیگری پیمود و از دیگران متمایز شد، به طوری که هنگام جلوس مراد (۹۸۲ ق/ ۱۵۷۴م) رکابدار سلطان بود. سپس به سلاحداری رسید، آنگاه در ۹۸۷ ق/ ۱۵۷۹م، فرمانده ینی‌چریان (ینی‌چری آغاسی) شد.

1. Honkariskilesi

در ۹۸۹ق/ ۱۵۸۱م به امارت روم ایلی منصوب گردید و در ۹۹۰ ق به مقام وزارت ثالث ارتقاء یافت. در ۹۹۱ق والی مصر شد تا اوضاع آشفته‌ای را که بر اثر رشوه‌خواری و ظلم حاکم آنجا، حسن پاشا، مشهور به «مرتشی» به وجود آمده بود، سامان دهد. دریادار (قپودان دریا) قلیج علی پاشا نیز همراه ابراهیم عازم مصر گردید (عثمان‌زاده، ۴۵؛ اوزون چارشیلی، III(2)/351؛ صولاق‌زاده، ۶۰۸؛ قرمانی، ۵۹/۱).

ابراهیم در مدت اقامت در مصر به تنظیم امور آن سرزمین پرداخت، اموال حسن پاشا را ضبط کرد، حتی خزانهٔ مخفی او را نیز پیدا نمود (هامرپورگشتال، ۱۱۸/۷). هنگام مراجعت به استانبول شورش دُروزیهای لبنان و سوریه را سرکوب کرد و اموال زیادی از آنان به غنیمت گرفت. کلیهٔ این غنائم که از جملهٔ آنها حدود ۸۰۰ قبضه تفنگ، ۲۰ عدل پارچه ابریشم، ۲ قبضه خنجر مرصع، ۱۰ عدد کمربند سیمین و ۵۰ هزار سکهٔ طلا بوده است، از راه دریا به استانبول حمل گردید (İA). ارزشمندترین آنها، تختی بود جواهرنشان که شخصی به نام درویش بیک مصری آن را ساخته و زرگری ابراهیم‌نام، پرداخته بود (هامر پورگشتال، ۱۲۰/۷ ـ ۱۲۲؛ بورینی، ۳۲۳/۱). و این همان تختی است که پادشاهان عثمانی، بعد از سلطان مراد، بر آن جلوس می‌کردند و ارزش طلای آن را ۸۰هزار دوکا (نام سکهٔ طلا که در جمهوری ونیز ضرب می‌شد) تخمین می‌زدند. همهٔ این غنائم که ارزش کل آنها را ۲ میلیون آلتون (سکهٔ طلا) برآورد می‌کنند و در تاریخ عثمانی به نام «پیشکش عظیم» معروف است (İA)، در کاخ بایزید در استانبول، به سلطان مراد سوم تقدیم گردید. مراد به پاس این خدمات ابراهیم را به مقام وزارت ثانی ارتقاء داد و دختر بزرگ خود عایشه سلطان را با ۳۰۰٬۰۰۰ آلتون مهریه، به عقد ازدواج او در آورد (قره چلبی‌زاده، ۴۶۶؛ هامرپورگشتال، ۱۲۲/۷ ـ ۱۲۳). ابراهیم از این پس به «داماد» ملقب گردید. او که می‌خواست تنها فرد با نفوذ دربار باشد، به تدریج و با ترفندهای گونه‌گون رقیبان خود و نزدیکان پادشاه را یکی پس از دیگری از میان برداشت. محمدپاشا، حامی و مربی خود او و یار نزدیک سلطان، از آن جمله بود. ابراهیم با بهره‌گیری از شورش ینی‌چریها که بر اثر کاهش ارزش پول به وقوع پیوسته بود، موجبات قتل رقیبانش را فراهم آورد، اما خود نیز از مسببین شورش شناخته شد و از مقام وزارت معزول گردید و تا روی کار آمدن محمد سوم، به رغم این که مدتی کوتاه به جای قلیج علی پاشا، قپودان دریا بود، مغضوب و همچنان دور از صحنه ماند (İA؛ *قاموس الاعلام*).

در پی درگذشت مراد پسرش با عنوان محمد سوم به پادشاهی رسید (جمادی‌الاول ۱۰۰۳ ق/ ژانویهٔ ۱۵۹۵م) و ابراهیم، با رتبهٔ وزارت ثانی، بار دیگر به صحنهٔ سیاست بازگشت. در ۱۷ شعبان/ ۱۷ آوریل همان سال به قائم مقامی صدارت منصوب شد (قره چلبی‌زاده، ۴۷۸). بعد از قتل فرهاد پاشای صدراعظم انتظار می‌رفت که ابراهیم به جایش برگزیده شود، لکن سلطان محمد به سبب تکدر خاطر از وی در ارتباط با قتل نابجای فرهاد پاشا، مقام صدارت را به سنان پاشا واگذار کرد (اوزون چارشیلی، III(2)/351-352). سرانجام در پی درگذشت سنان پاشا، ابراهیم که قائم مقام بود، در ۵ شعبان ۱۰۰۴ ق/ ۲۵ مارس ۱۵۹۶م با فرمان محمد سوم به صدراعظمی منصوب شد (صولاق زاده، ۶۳۱؛ دانشمند، III/163؛ نوعی زاده، ۴۸۳/۲؛ منجم باشی، ۵۸۷/۳) و «مهر وزارت و خاتم صدارت» توسط احمدآغا قپوچیلر کدخداسی، در مراسم نماز سنان پاشا، به وی تقدیم گردید (نعیما، ۱۴۲/۱).

ابراهیم پاشا پس از انتصاب به صدارت به تأمین آسایش مردم، مبارزه با قانون‌شکنیها، تعطیل اماکن فساد و منع فروش مسکرات پرداخت (هامرپورگشتال، ۲۱۲/۷). نیز عملیات نظامی علیه اتریش ــ مجارستان را که مقدمات آن به وسیلهٔ سنان پاشا فراهم آمده بود، ادامه داد، و در ۲۳ شوال ۱۰۰۴ ق/ ۱۰ ژوئن ۱۵۹۶ م، سپاه عثمانی را که فرماندهی آن را شخص پادشاه برعهده داشت، به سوی بلگراد به حرکت در آورد (دانشمند، همانجا). بعد از جلسه‌ای که برای تعیین مسیر سپاه تشکیل شد، صدراعظم با یادآوری اهمیت مادّی و نظامی قلعهٔ اگری (آیری، ارلاو) واقع در مجارستان، نظر موافق فرماندهان لشکر را برای حمله به آنجا جلب کرد (İA). سپاه عثمانی پس از ۲۰ روز محاصره و جنگ خونین (فریدون بیک، ۱۰۱/۲)، قلعه را تصرف کرد و به تحکیم و مرمت آن پرداخت. بعد از سقوط این دژ، اسیران مسیحی که توسط فتح‌گرای خان دستگیر شده بودند، ابراهیم پاشا را از حملهٔ قریب‌الوقوع نیروهای مجاری ـ اتریشی به فرماندهی ماگزیمیلیان آگاه ساختند. به همین جهت صدراعظم نیروهای خود را از قلعه فرا خواند و در محل خاچ اوواسی مستقر و آمادهٔ جنگ شد. وی همچنین جعفرپاشا و ولی پاشا وزیر روم ایلی را با عنوان نیروهای جلودار به مقابله فرستاد (اولیا چلبی، ۱۷۸/۷). جنگ در ۵ ربیع‌الاول ۱۰۰۵ ق/ ۱۶ اکتبر ۱۵۹۶م با هجوم نیروهای اتریشی ـ مجاری آغاز گردید و با پیروزی عثمانیها و عقب‌نشینی اتریشیها خاتمه پذیرفت (اولیا چلبی، ۱۸۱/۷ ـ ۱۸۲؛ هامرپورگشتال، ۲۱۹/۷). خبر این موفقیت توسط جغاله زاده سنان پاشا به سلطان رسید. او که خود را فاتح این جنگ معرفی می‌کرد، از محمد سوم درخواست نمود که وی را به صدارت منصوب نماید. سلطان نیز ابراهیم پاشا را عزل کرد و سنان پاشا را به جانشینی او برگزید (پچوی، II/380؛ صولاق‌زاده، ۶۳۸؛ اوزون چارشیلی، III (2)/352). ۴۵ روز بعد هنگامی که سپاه عثمانی از جبهه مراجعت می‌کرد، در محلی به نام خرمَنلی، نامه‌ای از صفیه سلطان (مادر شاه) خطاب به محمد سوم رسید که در آن شاه را از عزل ابراهیم پاشا سرزنش کرده و خواستار بازگشت وی شده بود. سلطان محمد نیز بی‌درنگ خواستِ مادرش را به مورد اجرا گذاشت و در ۱۴ ربیع‌الآخر ۱۰۰۵ ق/ ۲۵ نوامبر ۱۵۹۶م جغاله زاده را عزل و ابراهیم را برای بار دوم به صدارت منصوب کرد (دانشمند، III/180-181). ابراهیم پاشا نیز بلافاصله پس از انتصاب جغاله زاده سنان پاشا را به آق شهر تبعید نمود.

انتصاب مجدد وی به صدارت موجب رضایت و خشنودی مردم

گردید، اما سختگیری بیش از اندازهٔ او نسبت به درباریان، استقلال رأی، جلوگیری از دخالت «والده سلطان» در امور کشوری و لشکری، عزل و نصبهای بی‌مورد، از جمله برکناری صوقوللوزاده حسن پاشا سردار عملیات نظامی اتریش و تعیین ساطورچی محمد به جای او و قتل فتح‌گرای خان موجب رنجش پادشاه از او شد. در نتیجه برای بار دوم در ۲۳ ربیع‌الاول ۱۰۰۶ق/۲۵ اکتبر ۱۵۹۷م از مقام صدارت برکنار گردید و به اقامت اجباری در خانه‌اش واقع در اسکودار محکوم شد (دانشمند، III/183؛ اوزون چارشیلی، 352/(2)III؛ İA). پس از آن ابتدا خادم حسن پاشا، والی سابق مصر که از حمایت «والده سلطان» برخوردار بود، به صدارت برگزیده شد و چندی بعد نیز جراح پاشا به جای وی تعیین گردید، اما فعالیت طرفداران ابراهیم پاشا از یک سو؛ شکستهای نظامی پی‌درپی در جبههٔ جنگ، سوء رفتار و سیاستهای غلط صدراعظم از سویی دیگر، موجب شد که سلطان محمد برای بار سوم ابراهیم پاشا را به مقام صدارت منصوب کند و در ۸ جمادی الاخر ۱۰۰۷ ق/ ۲۷ دسامبر ۱۵۹۸م فرماندهی عملیات نظامی اتریش ـ مجارستان را نیز با اعطای لقب «سردار اکرم» به وی بسپارد (دانشمند، III/191-192 ؛ اوزون چارشیلی، 353/ (2) III).

ابراهیم بعد از سروسامان دادن به امور کشوری، برای پی‌گیری عملیات نظامی اتریش ـ مجارستان، به سوی بلگراد حرکت کرد. در طول این لشکرکشی ابتدا ساطورچی محمد پاشا، فرمانده پیشین عملیات، به سبب اقدامات نسنجیده‌اش که به شکست و سرافکندگی نیروهای عثمانی منجر شده بود، در نزدیکی بلگراد اعدام شد (هامر پورگشتال، ۲۳۲/۷؛ دانشمند، همانجا). آنگاه «سردار اکرم» (ابراهیم پاشا) وارد بلگراد شده و پس از عبور از رودخانهٔ ساوا، عازم بازپس گیری منطقه اِسترگون (استرغون) گردید. ابراهیم پاشا با تأمین امنیت در نواحی مرزی و با از بین بردن راهزنان، موفق شد توجه و نظر موافق مردم آن نواحی را به خود جلب نماید (صولاق‌زاده، ۶۵۵ ـ ۶۵۶). در اثنای این لشکرکشی برای نخستین بار از آغاز جنگهای اتریش ـ عثمانی، به منظور دست‌یابی به صلح، اقداماتی صورت پذیرفت. ابراهیم پاشا در ۳۰ ذیقعدهٔ ۱۰۰۷ق/۱۴ ژوئن ۱۵۹۹م، ضمن ارسال نامه‌ای به امپراتور اتریش، نیات صلح جویانهٔ وی را ستود، ولی به رغم مذاکرهٔ نمایندگان طرفین، نتیجه‌ای عاید نگردید (هامر پورگشتال، ۲۳۵/۷ ـ ۲۳۶). صدراعظم پس از مأیوس شدن از مذاکره، روز عید قربان ۱۰۰۸ ق/ ۱۲ ژوئن ۱۶۰۰م ناگزیر حرکت به سوی استرگون را ادامه داد. در این میان با توصیهٔ حسن پاشا معروف به «ترباکی» نیروی عثمانی در راستای بلگراد ـ بودین به سوی قلعهٔ قانیژه که یکی از دژهای مستحکم و دارای اهمیت نظامی بود، حرکت کرد. بعد از چند روز جنگ و محاصره، قلعه به دست ابراهیم پاشا افتاد (منجم باشی، ۶۱۶/۳؛ صولاق زاده، ۶۵۶؛ قره چلبی‌زاده، ۴۸۸؛ اوزون چارشیلی، 353/(2) III). ابراهیم از این پس به «فاتح قانیژه» معروف گردید. فتح این قلعه موجی از شادی در جامعهٔ عثمانی پدید آورد.

سلطان با صدور فرمانی از وی قدردانی کرد و از محل درآمد ولایت آنکارا مبلغ ۵۰۰٬۰۰۰ آقچه به عنوان حقوق سالانه به او اختصاص داد تا بعد از کناره‌گیری از مقام صدارت از آن بهره‌مند شود (فریدون بیک، ۲۲۹/۲ ـ ۲۳۰). پس از تصرف این قلعه ابراهیم پاشا یک بار دیگر برای پایان دادن به جنگ و خونریزی میان اتریش و عثمانی، نمایندگانی را جهت مذاکره گسیل داشت، اما مذاکراتِ طولانی آنان در جزیرهٔ سنت آندره به نتیجه نرسید (هامر پورگشتال، ۷/۸). ابراهیم پاشا که زمستان را در بلگراد اقامت گزیده و در آغاز بهار به صحرای زامون آمده بود، برای ادامهٔ لشکرکشی آماده می‌گردید که بیمار شد و پس از چند روز در ۹ محرم ۱۰۱۰ ق/ ۳۰ ژوئن ۱۶۰۱م در گذشت. جنازه‌اش را ابتدا به بلگراد آوردند و بعد از انجام مراسم مذهبی به استانبول منتقل کردند و در صحن مسجد شاهزاده به خاک سپردند (منجم‌باشی، ۶۱۶/۳؛ هامر پورگشتال، ۷/۸). مادهٔ تاریخ وفات او «ماتم سردارِ دین» است (ایوانسرائی، 11). بعدها در ۱۰۱۲ ق/ ۱۶۰۳ م همسرش عایشه سلطان در مسجد شاهزاده به یادبود وی شیرهای آب احداث کرد (اوزون چارشیلی، 353/ (2) III).

ابراهیم پاشا که ۳ بار در دورهٔ محمد سوم به مقام صدارت منصوب شد، جمعاً ۵ سال حکومت کرد. وی با جوانمردی، حسن تدبیر، قدرت عالـی فرماندهی نظامـی و کاردانی در امـور کشوری در میان صدراعظمهای دولت عثمانی جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است (اوزتونا، VIII/432).

مآخذ: احمد رفعت، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ ق؛ اولیا چلبی، *سیاحتنامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بورینی، حسن بن محمد، *تراجم الاعیان من ابناء الزّمان*، به کوشش صلاح‌الدین المنجّد، دمشق، ۱۹۵۹م؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ ق؛ عثمان زاده، تائب احمد، *حدیقة الوزراء*، استانبول، ۱۲۷۱ ق؛ فریدون بیک، احمد، *منشآت‌السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۵ ق؛ *قاموس الاعلام*؛ قرمانی، احمد، *تاریخ سلاطین آل عثمان*، به کوشش بسام عبدالوهاب الجابی، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار*، به کوشش عبدالوهاب طاغستانلی، قاهره، ۱۲۴۸ ق؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ نعیم، مصطفی، *تاریخ نعیما*، استانبول، ۱۲۸۱ ـ ۱۲۸۳ ق؛ نوعی زاده، محمد عطا، *حدائق‌الحقائق فی تکملة الشقائق*، استانبول، ۱۲۶۸ ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ ترکی محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۳ ق؛ نیز:

Ayvansarayi, Hafiz Hüseyin, *Vefevat-i selatin*, ed. Fahri Derin, Istanbul, 1978; Danişmand, Ismail Hami, *İzahli Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Istanbul; IA; Öztüna, Yilmaz, *Buyuk Turkiye Tarihi*, Istanbul, 1983; Peçevi, Ibrahim, *Tarih*, Istanbul, 1969; Uzunçarşili, Ismail Hakki, *Osmanli Tarihi*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

اِبْراهیمْ پاشا، قره، معروف به قَره کدخدا (۱۰۳۰ ـ ۱۰۹۸ ق/ ۱۶۲۱ ـ ۱۶۸۷ م)، صدر اعظم عثمانی در دورهٔ سلطنت محمد چهارم. در روستای خندورک[1] بایبورد (از توابع ارزروم) در خانواده‌ای مسلمان دیده بر جهان گشود و در تبعیدگاهش ـــ جزیرهٔ رودس ـــ اعدام شد. پدرش احمد نام داشت. در جوانی از لَوَندهای (سربازان

---

1. Xandavrak

دون پایهٔ) شورشیِ مشهورِ آبازه حسن پاشا (هـ م) بود. پس از سرکوب شورش آبازه به ایران پناهنده شد، اما بعد از مدتی بازگشت (TA) و به عنوان ایچ اوغلان (مستخدم)، در دستگاه «فراری مصطفی پاشا» به خدمت پرداخت و چون پاشای مذکور والی مصر گردید، او نیز «قپوچیلر کدخداسی» (رئیس دربانها) شد (عثمان زاده، ۱۱۰). بعد از عزل و قتل فراری مصطفی پاشا، در زمرهٔ مقابله چیان (مأموران کنترل حضور و غیاب سربازان) درآمد (*قاموس الاعلام*). پس از آن در دستگاه دولتمردان و مشاهیر متعدد از جمله «احمد پاشا کهله‌لی» و «بورونسوز مصطفی آغا» به کار پرداخت. سرانجام به خدمت قره مصطفی پاشا مرزیفونی، بیکلربیک سیلیستر درآمد. در ۱۰۷۳ ق/ ۱۶۶۳ م بعد از آنکه مصطفی پاشا «قائم مقامی صدارت» را برعهده گرفت، او نیز «قره کدخدا» یا کدخدای صدر عالی شد که یکی از عالی‌ترین مقامهای عثمانی بود (عثمان زاده، ۱۱۰؛ IA). در ۱۰۸۲ ق/ ۱۶۷۱ م نخست مقام «میر آخوری کوچک» و اندکی بعد «میرآخوری بزرگ» را برعهده گرفت و به این ترتیب رسماً وارد خدمت دولت و دربار شد (IA؛ *قاموس الاعلام*). ابراهیم پاشا با جلب اعتماد صدر اعظم و شخص پادشاه، مدارج ترقی را یکی پس از دیگری و به سرعت طی کرد. تقرب وی به پادشاه و ترقی روزافزون او موجب حسادت مخدومش قره مصطفی پاشا گردید. به همین سبب مصطفی پاشا برای آنکه ابراهیم را از دربار دور سازد، او را به مقام «قپودان دریا» (دریاداری) ارتقا داد (رمضان ۱۰۸۸ ق/ اکتبر ۱۶۷۷ م)، اما وی نه تنها به هدف خود دست نیافت، بلکه ابراهیم پاشا با احراز قائم مقامی صدارت بیش از پیش به پادشاه نزدیک شد، به طوری که در مراسم شکار و مهمانیها همیشه همراه سلطان بود و در واقع ندیم خاص او محسوب می‌گردید. دولت عثمانی در آن ایام درگیر جنگ با روسها و لهستانیها بود. پیروزی موقت مصطفی پاشای صدر اعظم در فتح قلعهٔ «چهرین»، موجب افزایش نفوذ وی گردید. بنابراین فرصت را برای تضعیف رقیب (ابراهیم پاشا) غنیمت شمرد و او را از مقام دریاداری و قائم مقامی صدارت معزول کرد و تا پایهٔ وزیر پنجم تنزل داد (TA). نیروی عثمانی تحت فرماندهی صدر اعظم که وین را محاصره کرده بود، از کُنت اشتارهمبرگ[1] به سختی شکست خورد و وین از محاصرهٔ نیروهای عثمانی خارج شد و مصطفی پاشا در حالی که ساز و برگ و نیروهایش را از دست داده بود، به سوی بلگراد عقب‌نشینی کرد (*اسناد و مکاتبات سیاسی*، ۲۰۰). انتشار خبر شکست محاصرهٔ وین از یک سو و سعایت مخالفان و رقیبان او و طرفداران ابراهیم پاشا از سوی دیگر، موجب گردید که سلطان محمد چهارم طی فرمانی مهر همایون، سانجاق (پرچم) شریف و کلیدهای کعبه را پس گرفت و دستور قتل او را صادر کرد (اوزون چارشیلی، III (1)/458) و وی در ۶ محرم ۱۰۹۵ ق/ ۱۵ دسامبر ۱۶۸۳ م در بلگراد اعدام شد و ابراهیم پاشا به صدارت رسید (عثمان زاده، ۱۱۰ ـ ۱۱۱؛ زامباور، ۲۴۴). ابراهیم پاشا عده‌ای از اطرافیان وزیر پیشین را عزل کرد و برخی را به قتل رسانید. دورهٔ دو سالهٔ صدارت او با هجوم گستردهٔ دول اروپایی بر عثمانی مصادف بود. جنگ اتریش ـ عثمانی از برخورد میان دو دولت خارج شده و به صورت جنگ اروپا ـ عثمانی درآمده بود. دول اروپایی از جمله اتریش، لهستان، ونیز، شوالیه‌های مالت و روسیه در چهارچوب «اتحاد مقدس» و با پشتیبانی پاپ می‌خواستند حاکمیت عثمانی بر اروپا را از بیخ و بن براندازند (IA؛ *اسناد و مکاتبات سیاسی*، ۲۰۱). دولت فرانسه نیز با حمله بر سواحل جنوبی مدیترانه، از جمله به کشورهای تونس، الجزایر و لیبی، عملاً در این اتحاد مشارکت کرد. بر اثر حملات ژان سوبیسکی پادشاه لهستان، مولداوی سقوط کرد و پس از آن شهرهای ویشگراد[2]، بوده[3]، پشته[4] (این دو شهر = بوداپست فعلی)، سوانق و استحکاماتی چون آق کلیسا و استرگون یکی پس از دیگری از دست نیروهای عثمانی خارج شد. صدراعظم که یارای رهبری نیروی نظامی را نداشت، نه تنها خود در جنگ شرکت نمی‌کرد، بلکه کسانی را که در رفتن وی به جنگ اصرار می‌کردند، نیز به عناوین مختلف از سر راه برمی‌داشت. سقوط شهرها و استحکامات عثمانی، در افکار عمومی مردم به ویژه در استانبول تأثیر نامطلوبی گذاشت و فریاد اعتراض علیه صدر اعظم و حتی پادشاه بلند شد (*عثمانلی پادشاهلاری*[5]، 426). شکستهای پی در پی سپاه عثمانی که با وجود تأمین تدارکات کافی، از رهبری نظامی برخوردار نبود، موجب شد که سلطان محمد چهارم طی فرمانی به صدر اعظم دستور دهد که شخصاً به جنگ رفته عملیات را هدایت نماید، لیکن این بار نیز صدر اعظم تمارض کرد و از رفتن به جنگ خودداری نمود. سرانجام سلطان در ۲۰ محرم ۱۰۹۷ ق/ ۷ دسامبر ۱۶۸۵ م او را از صدارت برکنار و سلیمان پاشا را به جای وی منصوب کرد (اوزون چارشیلی، III(1)/468-469).

ابراهیم به استانبول رفت و در قصر بایرام پاشا واقع در محلهٔ اسکودار[6] اقامت گزید (همانجا). اندکی بعد از پادشاه اجازهٔ سفر حج خواست، اما دشمنانش او را به سوء نیت و پیوستن به شورشیان آناتولی متهم و پادشاه را نسبت به وی بدبین کردند. سلطان محمد چهارم طی فرمانی از او خواست که ۵۰۰ آقچه (هـ م) به عنوان مالیات سفر (اعانهٔ سفر) پرداخت کند، لیکن ابراهیم از پرداخت وجه خودداری نمود. پادشاه نیز اموال او را مصادره و خودش را به جزیرهٔ رودس تبعید کرد (ربیع الاول ۱۰۹۷ ق/ ژانویه ۱۶۸۶ م) و مدتی بعد به اتهام فعالیت برای به دست آوردن صدارت به قتل رسید (همانجا؛ عثمان زاده، ۱۱۱).

مآخذ: *اسناد و مکاتبات سیاسی*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جوادمشکور، تهران،

1. Starhemberg 2. Vişgrad 3. Bude 4. Peşte 5. *Osmanlı...* 6. Üsküdar (üskutar)

۱۳۵۶ ش؛ عثمان زاده، احمد تائب، *حدیقة الوزراء*، استانبول، ۱۲۷۱ ق؛ قاموس الاعلام؛ نیز:
İA; *Osmanlı Padişahlari Ansiklopedisi*, Istanbul, 1986; TA; Uzunçarşılı, I. H., *Osmanli tarihi*, Ankara, 1983.

علی اکبر دیانت

اِبراهیمْ پاشا نَوْشَهِرْلی[1]، یا نوشهری (۱۰۷۳(؟) ـ ۱۱۴۳ ق /۱۶۶۳ـ۱۷۳۰ م)، سیاستمدار، داماد و صدراعظم فرهنگ دوست و ادب‌پرور سلطان عثمانی احمد سوم. وی در روستای موشقره[2] (نوشهر کنونی) از توابع دهستان اورگوپ[3] واقع در بخش نیدهٔ (نکیدهٔ) ایالت قرامان زاده شد. تاریخ تولد او به طور دقیق معلوم نیست، اما از آنجا که به هنگام مرگ حدود ۷۰ سال داشته (عثمان زاده، ۳۳)، احتمالاً در حدود ۱۰۷۳ ق به دنیا آمده است. پدرش علی و مادرش فاطمه نام داشت (همو، ۲۹؛ İA). ابراهیم در ۲۷ سالگی در جست و جوی کار و دیدن خویشان به استانبول رفت و با معرفی و حمایت مصطفی افندی که یکی از اقوامش بود، به دربار راه یافت. ابتدا در زُمرهٔ حلواچیان و سپس در سِلک تبرداران (ترکی: بالطه جی = مأمور ادارهٔ کارهای خارج از کاخ سلطنتی) درآمد. با ابراز لیاقت، به زودی کاتب اوقاف (موقوفاتچی) شد، سپس به سمت یازیچی خلیفه سی تعیین شد و جهت خدمت به شاهزاده احمد که در آن هنگام در ادرنه اقامت داشت، به آنجا اعزام شد. ابراهیم به زودی توجه و اعتماد احمد را جلب و یار نزدیک و هم بزم وی شد. پس از آنکه شاهزاده احمد به سلطنت رسید (۱۱۰۵ ق/ ۱۷۰۴ م)، ابراهیم پاشا نیز همراه او به استانبول آمد و طی فرمانی به منشیگری عبدالرحمن آغا، رئیس «دارالسّعادهٔ شریفه» تعیین گردید (عثمان زاده، ۳۰؛ *قاموس الاعلام*). در تمام مدتی که این سمت را برعهده داشت، اداره کنندهٔ واقعی کارها او بود. حتی پس از کناره گیری عبدالرحمن افندی همچنان به انجام وظیفه‌اش ادامه داد. توجه فزون از حد پادشاه نسبت به وی، موجب حسد برخی از درباریان گردید، به طوری که صدراعظم علی پاشا چورلولی او را با عنوان محاسب به ادرنه فرستاد و اموالش را نیز مصادره کرد (عثمان زاده، ۳۰ ـ ۳۱) و بدین‌سان او را از دربار دور ساخت. ابراهیم که مورد بی‌توجهی قرار گرفته بود، با شرکت در لشکرکشی علی پاشا به جزیرهٔ موره بار دیگر به صحنهٔ سیاست بازگشت و با عنوان موقوفاتچی، تدارکات قشون را برعهده گرفت. بعد از فتح جزیرهٔ مذکور ادارهٔ امور مالی آنجا به وی واگذار شد و آنگاه به دفترداری (مسئولیت امور مالی) شهر نیش[4] (واقع در یوگسلاوی) تعیین شد (İA). در پی کشته شدن علی پاشا (شهید) در جنگ پتروارادین (وارادین[5] در مجارستان)، با اقدامات مدبّرانه از ازدیاد بحران در ارتش که بر اثر کشته شدن صدراعظم و شکست قشون عثمانی پدید آمده بود، جلوگیری کرد و جهت تقدیم گزارش جنگ به سلطان احمد سوم به ادرنه رفت. از این زمان پادشاه روزبه‌روز او را به خود نزدیک‌تر ساخت و ترفیع مقام داد. ابتدا روزنامه‌چی اول و سپس میرآخور اول شد. آنگاه با رتبهٔ وزیری به سمت قائم مقامی رکاب همایون تعیین شد و با فاطمه سلطان، دختر ۱۳ سالهٔ پادشاه و بیوهٔ صدراعظم علی پاشا، ازدواج کرد و در ۷ ربیع‌الاول ۱۱۲۹ ق/ ۸ فوریهٔ ۱۷۱۷ م به داماد ملقب گردید (مروی، ۱۰۵۱/۳؛ عثمان زاده، ۳۱ـ۳۲؛ İA). ابراهیم پاشا به سبب دشواریهای زیادی که بر اثر طولانی شدن جنگ با اتریش و شکست نیروهای عثمانی پدید آمده بود به شدت طرفدار صلح بود (جودت، ۶۱/۱)، اما برخی از عناصر حکومتی ازجمله صدراعظم خلیل پاشا، به منظور سرپوش گذاشتن بر بی‌کفایتی خود، با اقدامات صلح جویانهٔ وی مخالفت می‌ورزیدند. آنان سلطان را وادار ساختند که با تجهیز نیرو برای ادامهٔ جنگ از ادرنه به سوی صوفیه حرکت کند. لیکن سقوط بلگراد، پادشاه را متوجه وخامتِ اوضاع جنگ ساخت. به همین جهت، صدراعظم خلیل پاشا از مقام خود معزول و مقدمات ترک مخاصمه فراهم گردید. سرانجام ابراهیم پاشا که از قبول صدارت خودداری می‌نمود، با اصرار سلطان احمد سوم در ۸ جمادی الآخر ۱۱۳۰ ق/ ۲۷ آوریل ۱۷۱۸ م این مسئولیت را پذیرفت (همانجا؛ عثمان زاده، ۳۲). ارتباط نزدیک او با پادشاه موجب حسد داعیان صدارت و فرماندهان ینی‌چریها گردید و به همین منظور به توطئه علیه او پرداختند (مروی، همانجا)، اما پادشاه به منظور نشان دادن اعتمادش به صدراعظم و داماد خویش، طغرای زُمرّد نشان خود را به عنوان «مهر همایون» به وی داد و نیز اسبی با زین و یراق که ۱۰۰ کیسهٔ طلا ارزش داشت، به او هدیه کرد (اوزتونا، İA; VIII/426). نخستین اقدام ابراهیم پس از قبول صدارت، تلاش جهت برقراری صلح با اتریش و تأمین آرامش بود. مذاکرات صلح در ۶ رجب ۱۱۳۰ ق/ ۲۵ مهٔ ۱۷۱۸ م با میانجیگری سفیر انگلیس در استانبول و سفیر هلند در وین، در قصبهٔ پاساروفچهٔ (پاساروویتس[6]) صربستان آغاز گردید. رفتار خشن نمایندگان اتریش و شرایط سنگین آنان، موجب قطع مذاکرات شد، اما ابراهیم پاشا بر این عقیده بود که برای سامان بخشیدن به اوضاع نامناسب امپراتوری باید صلح را در هر شرایط پذیرفت و آنگاه در فرصت مناسب از دشمن انتقام گرفت. مذاکرات مجدداً آغاز گردید. معاهدهٔ صلح بین اتریش و ونیز از یک سو و عثمانی از سوی دیگر در ۲۲ شعبان ۱۱۳۰ ق/ ۶ اوت ۱۷۱۸ م منعقد گردید. به موجب این قرارداد ــ که آن را معاهدهٔ پاساروفچه می‌نامند ــ بلگراد، صربستان، بُسنی و افلاق (والاشی کنونی در رومانی) به اتریش، جزیرهٔ موره به عثمانی و قلاع سواحل آلبانی و هرزگوین به دولت ونیز واگذار شد (اوزون چارشیلی، IV(1)/ 143,146؛ جمهوریت...[7]). ابراهیم که ذاتاً مردی صلح جو بود، بعد از انعقاد معاهدهٔ پاساروفچه به اصلاح اوضاع اقتصادی ـ اجتماعی و نوسازی کشور همت گماشت. شکستهای پی‌درپی، رجال عثمانی را

1. Nevşehirli 2. Muşkara 3. Ürgüp 4. Nis 5. Varadin 6. Pasarovits 7. *Cumhuriyet Ansiklopedisi.*

متوجه برتری سازمانها و تکنیک اروپایی نموده، و لزوم بهره‌گیری از نتایج دانشهای نوین را به آنان ثابت کرده بود. ابراهیم این کار را با اصلاح ارتش آغاز کرد. تعداد افراد ینی چری را کاهش داد و حقوق آنان را تثبیت کرد، به این ترتیب بر درآمد خزانه به مقدار زیاد افزوده شد (اوزون چارشیلی، IV (1)/150-152). همچنین با بالا بردن مالیاتها و حقوق و عوارض گمرکی برخی از کالاها مانند ابریشم، قهوه و جز آن موفق شد، بخشی از هزینهٔ دولت را تأمین کند (İA). در دورهٔ صدارت ۱۲ سالهٔ وی گرایش به فرهنگ و تمدن اروپایی آغاز شد که به سبب رواج کشت و پرورش گل لاله، آن را «عصر لاله» می‌نامند. این عنوان بیش‌تر مفهوم فرهنگی ـ سیاسی دارد تا شاعرانه. ابراهیم به منظور آشنایی با پیشرفتهای سیاسی غرب و سازمانها و مؤسسات اروپایی هیأتهایی را به اتریش و فرانسه اعزام داشت که این نخستین گام به سوی فرهنگ اروپایی بود (یوردآیدین، 140). سرپرستی هیأتی که به فرانسه و دربار لوئی پانزده رفت با چلبی زاده محمد، معروف به ییرمی سکیز (= ۲۸) بود. صدراعظم ابراهیم پاشا به وی سفارش کرده بود که از «وسائط عمران و معارف» هر آنچه می‌تواند، کسب تجربه کرده، آنهایی را که قابل اجرا در کشور عثمانی است، یادداشت کند (همو، 141). حاصل این سفر و مطالعات او کتابی است تحت عنوان *سفارت نامه*[1] (همانجا؛ وسینیچ، ۹۸) که انتشار آن پادشاه و صدراعظم را هرچه بیش‌تر شیفتهٔ فرهنگ اروپایی ساخت. در تجدید بنای استانبول شیوهٔ معماری اروپایی باروک، با الهام از کاخهای فرانسوی، به کار گرفته شد (جمهوریت...). درباریان و ثروتمندان در ساختن کاخهای باشکوه بریکدیگر سبقت می‌جستند. اکثر این قصرها که تعدادشان بیش از ۶۰ بود، در محلهٔ کاغذخانه در ساحل خلیج شاخ زرین و کرانهٔ بُغاز (بُسفر) احداث شد (جودت، ۶۴/۱). محلهٔ کاغذخانه به سعدآباد تغییر نام یافت و کاخها نیز نامهایی چون باغ فرح، امن آباد، خسروآباد، همایون آباد و جز آن گرفتند (اوزون چارشیلی، IV (1)/164-165). در این کاخها مجالس جشن و سرور برپا می‌شد. هزینهٔ گزاف این خوش گذرانیها با وضع و تحمیل مالیاتهای گونه‌گون و سنگین ازجمله مالیات «ایراد جدید مالکانه» (ایراد = عایدی) بر مردم تأمین می‌گردید (جمهوریت...، VII/2154). از سوی دیگر ابراهیم پاشا که خود فردی دانش‌آموخته و اهل ادب بود، از گسترش امور فرهنگی نیز غافل نماند، به طوری که دورهٔ او از این جهت یکی از پربارترین اعصار تاریخ عثمانی است. مهم‌ترین رویداد فرهنگی زمان او، ورود صنعت چاپ به عثمانی است که ابراهیم متفرقه (ﻫ م) بدان اقدام کرد (اوزون چارشیلی، IV (1)/158). ابراهیم پاشا با گرفتن فتوا از عبدالله افندی شیخ الاسلام عثمانی، مبنی بر مشروعیت فن چاپ، پادشاه را به صدور فرمان در این باره مجبور ساخت (جودت، ۷۴/۱). شاعران مشهوری چون: ندیم، سید وَهْبی، نحیفی و مورخانی مانند عثمان زاده تائب، راشد، چلبی زاده عاصم که آثارشان از منابع مهم تاریخ و ادب و هنر عثمانی است، در این دوره می‌زیستند. آنان از نظر مادی و معنوی مورد حمایت ابراهیم پاشا بودند. او به دانش تاریخ علاقهٔ زیادی داشت و اوقات فراغت را به مطالعهٔ تاریخ سپری می‌کرد (اوزون چارشیلی، IV (1)/152). با سفارش و حمایت او، کتاب ۲۴ جلدی *عقد الجُمان فی تاریخ اهل الزّمان*، اثر بدرالدین محمود عینی از عربی به ترکی ترجمه شد. همچنین، تاریخ *حبیب‌السیر*، تألیف خواندمیر، از فارسی به ترکی درآمد. در میان آثاری که در دورهٔ صدارت ابراهیم پاشا ترجمه شد، از کتاب *مطلع‌السّعدین* عبدالرزاق سمرقندی نیز می‌توان نام برد. همچنین کار ترجمهٔ تاریخ عمومی *جامع‌الدول* تألیف احمد دده معروف به منجم‌باشی، به ندیم شاعر معروف واگذار شد. ترجمهٔ ترکی آن که خلاصهٔ اصل عربی است در ۱۱۴۲ ق/۱۷۲۹م به پایان رسید. این کتاب با عنوان *صحائف الاخبار* در ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸م در ۳ جلد در مطبعهٔ عامرهٔ استانبول به چاپ رسیده است. گذشته از آن، برخی آثار ارسطو نیز در زمان ابراهیم توسط اسد افندی از یونانی به ترکی ترجمه شد (همو، IV (1)/152-155). ترجمهٔ *تاریخ سیاح* تألیف کروسینسکی از مبلغان یسوعی مقیم ایران که دربارهٔ حوادث اواخر دولت صفوی است، به ابراهیم پاشا نسبت داده شده است که درست به نظر نمی‌رسد، زیرا مترجم و ناشر این کتاب، ابراهیم متفرقه است که آن را به صدراعظم هدیه کرده است (همو، IV (1)/ 162). کتاب مذکور با عنوان *عبرت‌نامه*، به وسیلهٔ عبدالرزاق دنبلی از ترکی به فارسی ترجمه شده است. ابراهیم پاشا خود شاعر، خطّاط و آهنگساز بود. نتهای آهنگهای او که در دستگاه ماهور و همایون ساخته شده، هنوز موجود است. ابراهیم خط نسخ و ثلث را از حافظ عثمان و عمر افندی، استادان طراز اول زمانش، آموخت (عثمان‌زاده، ۳۴؛ İA). علاقهٔ وافر او به عمران و آبادی و امور خیریه موجب گردید که آثار زیادی از او بر جای بماند که دارالحدیث، کتابخانه، آب‌انبار، دارالمعلمین، برج آتش‌نشانی در استانبول در محلهٔ کاغذخانه و شهزاده باشی و نیز آثاری از این قبیل در شهرهای انطاکیه، ازمیر، اورگوپ و موقوفاتی که از سوی خود وی برای ادارهٔ این تأسیسات اختصاص یافته، از آن جمله‌اند (İA؛ جمهوریت...). همچنین با ساختن مدرسه، مکتب، کاروانسرا، حمام، مسجد و نظایر آن در زادگاهش موشقره و اسکان دادن قبایل ترکمن در آنجا، آن را به مرکز بخش تبدیل کرد و نوشهر نام نهاد (اوزون چارشیلی، IV (1)/ 156؛ عثمان‌زاده، ۳۶). تأسیس کارخانهٔ کاغذسازی در شهر یالوا[2] و پارچه‌بافی و چینی‌سازی در استانبول نیز از اقدامات او به‌شمار می‌آید. به منظور حفظ میراث فرهنگی، فروش کتابهای نفیس به خارجیان را ممنوع ساخت. در زمینهٔ سیاست خارجی، ابراهیم‌پاشا می‌کوشید که با تمام کشورها به‌ویژه دول اروپایی روابط دوستانه داشته باشد. بدین منظور سفیری به فرانسه فرستاد. با دولت روسیه معاهدهٔ صلح امضا کرد که طبق مفاد آن به آن دولت اجازه داده می‌شد که در استانبول

1. *Sefaret – name*. 2. Yalova

نمایندهٔ دائمی داشته باشد (لکهارت، ۲۴۹). در ارتباط با ایران، علی‌رغم اینکه سیاست ابراهیم پاشا بر عدم مداخله و حسن همجواری استوار بود، اما فشارهای داخلی ناشی از اجرای عهدنامه پاساروفچه که اراضی زیادی را از پیکر عثمانی جدا ساخت، از یک سو، و اوضاع نابسامان ایران در اواخر حکومت سلسلهٔ صفوی از سوی دیگر، او را به فکر تجاوز به ایران انداخت. بعد از انعقاد معاهدهٔ قصرشیرین (ذهاب) در ۴ محرم ۱۰۴۹ ق/ ۲۷ آوریل ۱۶۳۹م در زمان سلطنت شاه‌صفی و مراد چهارم، جنگهای طولانی بین دو دولت پایان یافته و صلحی برقرار شده بود که تا این زمان، یعنی نزدیک به یک قرن، دوام یافت (هوشنگ مهدوی، ۶۶)؛ لیکن پس از معاهدهٔ پاساروفچه، در مناسبات دو کشور صفحهٔ جدیدی گشوده شد. مادهٔ ۱۹ بخش اقتصادی - تجاری این عهدنامه به آمدوشد و شیوهٔ پرداخت حقوق و عوارض گمرکی کالاهای ایرانی اختصاص داشت که از طریق خاک عثمانی به کشورهای اروپایی صادر می‌شد (آق‌تپه، 4). جهت ابلاغ مفاد عهدنامه و انجام مقدماتِ اجرای آن، از سوی ابراهیم پاشا هیأتی به ریاست دُرّی افندی به ایران اعزام گردید. این هیأت همچنین مأموریت داشت که به طور محرمانه اوضاع داخلی ایران را بررسی و هنگام بازگشت گزارش کند. دری‌افندی در اواخر شوال ۱۱۳۲ ق / اوت ۱۷۲۰م از استانبول به بغداد رفت و پس از مشورت با والی بغداد، از طریق قصر شیرین، همدان، قزوین به نزد شاه سلطان حسین آمد (صفر ۱۱۳۳ ق / نوامبر ۱۷۲۰م). دری‌افندی بعد از انجام مأموریت نهان و آشکار خود در ایران، در ۱۱۳۴ ق به استانبول مراجعت کرد و گزارش خود را به سلطان احمد و صدراعظم ابراهیم پاشا تقدیم داشت (همو، 9-6). در همین سال مرتضی قلی‌خان، نمایندهٔ شاه سلطان حسین وارد پایتخت عثمانی گردید و به سبب دانش و تبحرش در ادبیات، از سوی ابراهیم پاشا با احترام تمام پذیرایی شد (لکهارت، ۲۵۰). از سوی دیگر، تمام گزارشها از سقوط قریب‌الوقوع اصفهان که مورد حمله و محاصرهٔ افاغنه قرار گرفته بود و نیز انقراض دولت صفویه خبر می‌داد. پادشاه و صدر اعظم عثمانی که از گسترش ناآرامیها به مرزهای خود در اندیشه بودند، به منظور پیش‌گیری از این رویداد به اقداماتی دست یازیدند. ابتدا مرتضی قلی‌خان، فرستادهٔ دولت صفوی، به ایران بازگردانده شد، سپس ابراهیم پاشا دیوان (شورای دولتی) را به تشکیل جلسه دعوت کرد و سرانجام پس از تجزیه و تحلیل اوضاع، به منظور تأمین آرامش و امنیت نواحی مرزی و حمایت از سنّیان ماوراء ارس، با کسب فتوا از مفتیان، به جنگ با ایران تصمیم گرفته شد (آق‌تپه، 14- 12). دولت عثمانی برای جبران سرزمینهایی که به موجب معاهدهٔ پاساروفچه از دست داده بود، مقدمات تسخیر ایروان، گنجه، تفلیس و سایر نقاط را فراهم ساخت و به همین منظور به والیان ارزروم، بغداد، بصره، موصل وان دستورات لازم داده شد (اوزون چارشیلی، 174/ (1) IV). با سقوط شاه سلطان حسین دولت عثمانی اوضاع را برای حمله به ایران مناسب تشخیص داد. از سوی دیگر دولت روسیهٔ تزاری که قصد تجاوز به ایالات غرب دریای خزر را داشت، از طرف عثمانیها مورد تهدید قرار گرفت. جنگ بین عثمانی و روسیه بر سر ایالات ایران که قریب‌الوقوع به نظر می‌آمد، با میانجیگری مارکی دوبوناک[1] سفیر فرانسه در استانبول برطرف شد و طرفین با انعقاد عهدنامه‌ای اختلافات خود را حل کردند (همو، 191-189 (1) IV؛ آق‌تپه، 31-29). پس از انعقاد این عهدنامه، دولت عثمانی ایران را مورد حمله قرار داد و چندین شهر را به تصرف درآورد. سرانجام با ظهور نادر اوضاع به نفع ایران تغییر کرد و شهرهای اشغالی بازپس گرفته شد (هوشنگ مهدوی، ۸۹؛ اوزون چارشیلی، 199-197/ (1) IV). انتشار خبر شکست نیروهای عثمانی از نادر، موجب شورش در استانبول گردید. ابراهیم پاشا برای جلوگیری از گسترش شورش، به سرعت جهت حمله دوباره به ایران به تجهیز نیرو پرداخت. قشون عثمانی از استانبول حرکت و در اسکودار اردو زد، اما سلطان احمد که سرگرم عیش و عشرت بود، تمایل به شرکت در این جنگ نداشت. شورشیان که رهبری آنها با خلیل پاترونه بود صدر اعظم ابراهیم پاشا را مسبب این شکستها دانسته عزل و قتل او را خواستار شدند (IA). پادشاه نیز که تاج و تخت خود را در خطر می‌دید، ابتدا با عزل او موافقت و سپس فرمان قتلش را در ۲۷ ربیع‌الاول ۱۱۴۳ ق /۲۹ سپتامبر ۱۷۳۰م صادر کرد. بعد از اعدام ابراهیم پاشا جنازه‌اش را بر روی ارابه‌ای انداخته به بیرون از کاخ فرستادند که از سوی شورشیان قطعه قطعه گردید (استرابادی، ۱۳۰؛ رفعت، ۲۱؛ IA). پس از آن، سلطان احمد سوم نیز از سلطنت خلع و به جایش محمود به حکومت برگزیده شد (استرابادی، همانجا). قطعات جنازهٔ صدر اعظم، شبانه توسط شاکر بیک واقعه‌نویس جمع‌آوری و در جوار موقوفات و آثار خیریه‌ای که در مدت صدارت خود در محلهٔ شهزاده‌باشی ساخته بود به خاک سپرده شد و ماده تاریخ وفاتش «روحک ابرهیم پاشا اوله شاد» است که به حساب ابجد با ۱۱۴۳ ق مطابقت دارد (ایوانسرایی، 14؛ رفعت، ۲۲).

مآخذ: استرابادی، میرزا مهدی‌خان، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ ق /۱۹۸۲م؛ رفعت، احمدبن محمد، لغات تاریخیه و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ ق /۱۸۸۲م؛ عثمان‌زاده، احمد تائب، حدیقةالوزراء، استانبول، ۱۲۷۱ ق /۱۸۵۵م؛ قاموس الاعلام؛ لکهارت، لارنس، انقراض سلسلهٔ صفویه، ترجمهٔ مصطفی قلی‌عماد، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ورسینیج، وین، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ نیز:
Aktepe, Munir, *1720 – 1724, Osmanli – Iran munasebetleri*, Istanbul, 1970; Ayvansarâyi, Hâfiz Huseyin, *Vefeyât-i Selatin ve Mesâhir-i Ricâl*, Istanbul, 1978; *Cumhuriyet Ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; İA; Öztuna, Yımaz, *Buyuk Turkiye Tarihi*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, Ismail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1982; TA; yurdaydın, huseyin, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

اِبراهیمِ تِهْرانی، مشهور به میرزا عمو، از خوشنویسان توانای

1. Marquis de Bonnac

قلم نستعلیق در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ و آغاز سدهٔ ۱۴ ق/ ۱۹ م و شاگرد میرزا غلامرضا اصفهانی. ابراهیم خوشنویسی توانا بود که در کتیبه نویسی آثاری برجسته از خود برجای نهاده است (بیانی، ۱۸/۱). آثار تاریخ‌دار او در ۱۲۹۱ ـ ۱۳۱۴ ق/ ۱۸۷۴ ـ ۱۸۹۶ م نوشته شده است. کتیبه‌های بازمانده از او در بناهای مذهبی به ترتیب تاریخ کتابت عبارتند از ۱. کتیبهٔ اطراف ایوان آینهٔ امامزاده حمزه در شهر ری با تاریخ ۱۲۹۱ ق که از بهترین آثار او به شمار می‌آید (همو، ۱۹/۱)؛ ۲. کتیبهٔ کمربندی ایوان شمالی صحن کهنهٔ آستانهٔ حضرت معصومه بر کاشی خشتی لاجوردی با رقم «نَمَّقَه میرزا عمو» که قطعه‌ای است در هفت بیت از عبدالمجید قمی متخلص به سید و در آن، تاریخ بنای ایوان یعنی ۱۳۰۱ ق/ ۱۸۸۳ م آمده است (برقعی، ۵۶؛ مدرّسی، ۷۴/۱)؛ ۳. کتیبه‌ای در دو بیت، کنده شده بر سنگ مرمر آستانهٔ دری که میان رواق و ایوان آینهٔ حرم حضرت معصومه قرار دارد، با تاریخ ۱۳۰۱ ق (بیانی، همانجا)؛ ۴. کتیبهٔ پایهٔ گلدستهٔ شرقی جلو ایوان مقصورهٔ مسجد سپهسالار (سابق) تهران شامل آیهٔ شریفهٔ «انّما یعمر مساجد الله...» با تاریخ ۱۳۰۲ ق (سحاب، ۴۶)؛ ۵. کتیبهٔ درِ ورودی حرم امامزاده طاهر در آستانهٔ حضرت عبدالعظیم با تاریخ ۱۳۰۸ ق (بیانی، همانجا)؛ ۶. کتیبهٔ در نقره‌ای سمت شرقی حرم حضرت معصومه شامل ۱۸ بیت از سروده‌های شوریدهٔ شیرازی با تاریخ ۱۳۱۰ ق (برقعی، ۴۵؛ فیض، ۶۶۰/۱)؛ ۷. کتیبهٔ درِ نقره‌ای دیگری در همانجا میان رواق و ایوان آینه، شامل ۱۴ بیت شعر از شوریده با تاریخ ۱۳۱۴ ق (برقعی، ۴۶؛ فیض، ۶۶۲/۱)؛ ۸. کتیبهٔ بدون تاریخی نیز شامل سورهٔ کوثر، آیهٔ نور و سورهٔ عصر به خط او در ایوان صحن آرامگاه شیخ صدوق (ابن بابویه) در شهر ری موجود است (مصطفوی، ۲۴۳/۱). از ابراهیم تهرانی آثاری نیز به صورت مرقّع یا قطعات برجای مانده است که در مجموعه‌های شخصی نگهداری می‌شود (بیانی، همانجا).

رقم او را بر آثارش به صورتهای «میرزا ابراهیم الطّهرانی الشّهیر بمیرزا عمو»، «محمد ابراهیم طهرانی مشهور بمیرزا عمو» و گاهی تنها «میرزا عمو» می‌توان مشاهده کرد.

مآخذ: برقعی، علی اکبر، *راهنمای قم*، قم، ۱۳۱۷ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ سحاب، ابوالقاسم، *تاریخ مدرسهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ فیض، عباس، *گنجینهٔ آثار قم*، قم، ۱۳۴۹ ش؛ مدرّسی طباطبایی، حسین، *تربت پاکان*، قم، ۱۳۳۵ ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *آثار تاریخی تهران*، ۱۳۶۱ ش.

محمدحسن سمسار

اِبْراهیمِ حَرْبی، ابواسحاق بن اسحاق بن ابراهیم بن بشیر (یا بِشْر) بن دَیْسَم. بغدادی مروزی (۱۹۸ ـ ۲۸۵ ق / ۸۱۴ ـ ۸۹۸ م)، ادیب، لغت‌دان، محدّث، متکلّم، فقیه و مؤلّف. پدرش از مرو بود، اما چنانکه او خود گفته، مادرش از قبیلهٔ تَغْلِب بوده و دایی‌هایش از نصاری بوده‌اند (ابن جوزی، ۶/۴؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۱۴/۱). محتمل است که او در عراق زاده شده باشد، اما قطعی است که دوران تحصیل و آموختن علوم را در بغداد گذرانده و زندگی را در همانجا به سرآورده است. او را از آن رو حربی گفته‌اند که در محلّهٔ حربیّه در غرب بغداد می‌زیسته، یا با کسانی از آنجا معاشرت و دوستی داشته است (ابن جوزی، همانجا؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۱۳/۱). ابراهیم نزد عالمان بنام روزگارش ادب، لغت، حدیث، فقه و کلام آموخت. مشهورترین استادان او اینان بودند: ابونُعَیم فضل ابن‌دکین، عفّان بن مسلم، عبدالله‌بن صالح عِجْلی، ابوسلمه موسی بن اسماعیل تَبوذکی، مسدّد بن مُسَرْهَد، هوذة بن خلیفه، عاصم بن علی، ابوعبید قاسم بن سلّام، شعیث بن محرز (خطیب بغدادی، ۲۷/۶ ـ ۲۸؛ سبکی، ۲۵۶/۲). ابراهیم بیش از همه از احمدبن حنبل حدیث و فقه آموخت و از او تأثیر پذیرفت و از این رو از یاران برجستهٔ او گردید (صفدی، ۳۲۱/۵). کسان بسیاری از ادیبان و محدّثان و فقیهان سدهٔ ۳ق/۹م از ابراهیم حربی دانش آموخته و از وی روایت کرده‌اند، که از آن میان می‌توان‌به‌اینان اشاره کرد: ابن صاعد، ابوبکر نجّاد، عبدالرحمن بن عباس مُخلّص (سبکی، همانجا)، ابوعمروبن سماک (صفدی، همانجا)، عمربن جعفر ختلی (ذهبی، ۵۸۴/۲)، ابراهیم بن حبیش بن دینار، عثمان بن عبدویه، عبیدالله بن احمد بن بُکیر، ابوسهل ابن زیاد، محمّدبن علی بن علوان، قاضی ابوالحسین بن اشنانی، محمدبن عبدالله شافعی (خطیب بغدادی، ۲۸/۶).

بیش‌ترین شهرت ابراهیم در لغت و حدیث و فقه بود. نوشته‌اند که او حدود ۵۰ سال در مجالس نحو و لغت شرکت جست (سیوطی، ۱۷۸) و چنانکه خود گفت هرگز از شاگردانش مزد نخواست (ابن ابی یعلیٰ، ۸۹/۱). از او نقل کرده‌اند که ۱۲٬۰۰۰ جزء لغت گرد آورده و به خطّ خویش نوشته است (ابن جوزی، ۶/۶). ابراهیم، به رغم اینکه ادیب، شاعر و صاحب ذوق وافر بود، چندان دلبستگی به شعر و شاعری از خود نشان نمی‌داد و گاه نیز از شعر بیزاری می‌جست.

ابراهیم حربی در دیانت و پای‌بندی به احکام دینی و اخلاقی استوار بود و سراسر زندگیش را به زهد، انزوای سیاسی و اجتماعی و قناعت گذراند و از این رو از پارسایان بنام به شمار آمده است. بیش‌تر نویسندگان و محقّقانِ احوال او گفته‌اند که وی درعلم و زهد همتای استادش احمد بن حنبل بوده است (ابن جوزی، ۴/۱).

ابراهیم به مخلوق بودن *قرآن* اعتقاد داشت و با معتزله به ویژه دراین امر به سختی مخالفت می‌کرد، و نیز وی طرفدار سرسخت سنّت و معتقد به تقدیر بود و به همین لحاظ با ابن ابی دؤاد معتزلی وزیر مشهور دشمنی داشت (EI²)، امّا مذهب ابراهیم چندان روشن نیست. برخی او را شافعی و برخی دیگر حنبلی شمرده و در طبقات فقیهان و محدّثان این مذهب یاد کرده‌اند و حنبلی بودن او مقبول‌تر می‌نماید (سبکی، ۲۵۷/۲)؛ اندیشه‌های کلامی و آرای فقهی او آشکارا به احمد نزدیک است از قبیل ظاهرگرایی، پای بندی شدید به سنّت و تقدیر و مخالفت با عقل گرایان معتزلی. حدیث گرایی ابراهیم، وی را بیش‌تر در شمار حنبلیان جای می‌دهد تا در شمار شافعیان یا دیگر مذاهب اسلامی، با اینهمه، موثّق بودن او در نقل حدیث مورد تأیید همهٔ رجال شناسان حنبلی و شافعی و حتی برخی از شیعیان امامی است (مامقانی،

۱۵/۱).

آثار: ابراهیم دارای آثاری در ادب، کلام، حدیث و فقه است که از جملهٔ آنهاست: ۱. *اکرام الضّیف*، که در ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م در قاهره و بار دیگر در ۱۹۸۶ م به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری در بیروت چاپ شده است؛ ۲. *مناسک الحَجّ* یا *مناسک ابی‌اسحاق الحربی*، که دربارهٔ اوضاع جغرافیایی و تاریخی جزیرةالعرب است. این کتاب به کوشش حمدالجاسر در ۱۹۶۹ در بیروت به چاپ رسیده است؛ ۳. *رسالة فی انّ القرآن غیرمخلوق*، که نسخهٔ خطّی آن در دانشگاه عثمانیهٔ حیدرآباد موجود است. (GAS, VIII/178)؛ ۴. *غریب الحدیث* که مجموعهٔ غرایب احادیثی است برگرفته از ۲۷ مسند که هرکدام به نام یکی از صحابه نامیده شده است: مسند ابوبکر، مسند عمر، مسند عثمان، مسند علی‌بن ابی طالب، مسند زبیر ... (یاقوت، *ادبا*، ۱۲۸/۱ ـ ۱۲۹). نسخ خطی این کتاب در ۵ مجلّد است که یک مجلّد آن در دمشق موجود است (ظاهریّه، صص ۱۰۶ ـ ۱۰۷).

آثار متعدّد دیگری هم به ابراهیم منسوب است که در منابع و فهارس تنها نام آنها ذکر شده و تاکنون نسخه‌های آنها به دست نیامده‌است (نک: ابن ندیم، ۳۷، ۲۳۲؛ ابن ابی یعلی، ۸۶/۱؛ ابن حجر، ۲۰/۲، ۳۵۲/۵، ۴۹۲/۷، ۲۸۱/۱۰؛ حاجی خلیفه، ۷۶۰/۱، ۱۳۸۳/۲، ۱۴۱۳، ۱۴۵۰، ۱۴۷۱).

ابراهیم در بغداد درگذشت و جنازهٔ او را با شکوه بسیار تشییع کردند و قاضی یوسف بن یعقوب بر او نمازگزارد و در خانهٔ خود به خاک سپرده شد.

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*،قاهره، ۱۳۷۱ق؛ ابن اثیر، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد، ۱۳۵۷ق؛ ابن حجر، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت؛ دارالکتاب العربی؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفّاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشّافعیّة*، به کوشش عبدالفتاح محمد، ۱۳۸۳ق؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، ویسبادن، ۱۹۷۰م؛ ظاهریّه، خطّی، (لغت)؛ عبادی، محمد، *طبقات فقهاء الشافعیّة*، به کوشش گوستاویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ق؛ یاقوت، *ادبا*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *بلدان*، بیروت، ۱۹۵۵م؛ نیز: EI²; GAS.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ حَصیری، ابوالقاسم ابراهیم بن عبدالله حصیری (زنده در ۴۵۰ق / ۱۰۵۸م)، از درباریان سلطان محمود غزنوی و از ندیمان و معتمدان سلطان مسعود غزنوی که به سبب کفایت، تجربه، خردمندی و نفوذ پدرش در دربار غزنویان به دستگاه آنان راه یافت. پدر وی ابوبکر عبدالله حصیری سیستانی (د ۴۲۴ق / ۱۰۳۳م) است که به دلیل احاطه بر فقه شافعی، همسویی با سیاستهای مذهبی محمود، تصدّی مأموریتهای سیاسی (مانند سوگند دادن احمدبن حسن میمندی پس از عزل و مصادرهٔ اموال او و در ۴۱۵ق و سفر جنگی به ترکستان به یاری قدرخان در برابر علی تگین) و همچنین جانبداری از مسعود پس از مرگ پدرش، توانست به جایگاهی ویژه در دربار غزنویان دست یابد، چنانکه در اختلافی که میان او و وزیر سلطان مسعود احمدبن حسن میمندی روی داده بود، سلطان ضمن دلجویی از وزیر، ابوبکر را مورد حمایت قرار داد و از تنبیه وی به سبب دشنام دادن به وزیر در حال مستی چشم پوشید (بیهقی، ۱۹۷ ـ ۲۱۲). فرخی سیستانی نیز ابوبکر را در چند قصیده ستوده است (صص ۴۶، ۱۷۲، ۱۷۴، ۳۲۰ ـ ۳۲۲).

آگاهی دربارهٔ زندگی ابراهیم حصیری بسیار اندک است و همین اندازه را هم مدیون ابوالفضل بیهقی هستیم که با وجود محدودیّت آن گوشه‌هایی از زندگی وی را روشن می‌سازد. ابراهیم در نیمهٔ اول قرن ۵ق / ۱۱م در دربار غزنویان نفوذ و قدرت فراوانی به دست آورد، آنچنانکه سلطان محمود او را سخت عزیز می‌داشت و از مصالح ملک با وی سخن می‌گفت (بیهقی، ۲۶۹). از قراین چنین پیداست که ابراهیم پس از مرگ سلطان محمود، در کشاکش میان فرزندان او (محمد و مسعود)، جانب مسعود را گرفت و مسعود هم پس از دست‌یابی به سلطنت، ابراهیم را که یادگاری از روزگار پدرش بود، برکشید و ندیم خاص خویش گردانید (همانجا). علاوه بر این افرادی چون ابوالفضل بیهقی و خواجه احمد حسن میمندی، ابراهیم حصیری را به گونه‌های مختلف ستوده‌اند. بیهقی که در همسایگی او و پدرش به سر می‌برده، خود را مدیون آنان می‌داند و از ابراهیم با صفاتی چون دوراندیش، خردمند و نیکوکار نام می‌برد و میمندی او را از لحاظ خویشتن‌داری، خردمندی و لیاقت برتر از پدرش می‌شمارد (بیهقی، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۱).

از وقایع مهم دوران زندگی ابراهیم، رفتن او به دربار قدرخان است: در ۴۲۲ق / ۱۰۳۱م سلطان مسعود پس از رایزنی با احمدبن حسن میمندی و ابونصر مشکان، ابراهیم را به همراه قاضی ابوطاهر عبدالله‌بن احمد تبّانی به کاشغر گسیل داشت تا به دربار قدرخان رفته و پس از بستن پیوند دوستی با او، دخترش شاه خاتون را (که در زمان سلطان محمود نامزد امیرمحمد شده بود)، برای سلطان مسعود، و دختر بغراتگین را برای امیر مودودبن مسعود، عقد کند. ابراهیم روانهٔ ترکستان شد، اما چندی از رسیدنش به دربار قدرخان و عقد دختر و نوهٔ او نگذشته بود که قدرخان درگذشت و پسرش بغراتگین به جای او نشست. این رویداد باعث شد تا بازگشت ابراهیم به تأخیر افتد. در این فاصله نامزد مودود نیز درگذشت و سرانجام ابراهیم به همراه شاه خاتون پس از گذشت ۴ سال به غزنین بازگشت و مورد اکرام فراوان سلطان واقع شد (همو، ۹۶، ۲۴۷ ـ ۲۴۸، ۴۶۰، ۵۴۷ ـ ۵۴۹، ۶۹۳ ـ ۶۹۴).

آخرین رویدادی که بیهقی دربارهٔ ابراهیم حصیری نقل کرده، مربوط به رهایی ابوالفضل کُرنکی از بند سلطان مسعود است، شرح واقعه آنکه در ۴۳۱ق ابراهیم و بوسهل زوزنی نزد سلطان مسعود از ابوالفضل کرنکی (که پیش‌تر به دستور سلطان دربند شده بود) شفاعت

کردند و او را از بند رهانیدند. ابوالفضل پس از رهایی بر مسعود عاصی شد و موجبات خشم وی را نسبت به بوسهل زوزنی فراهم ساخت (ص ۸۷۷).

از سرانجام و درگذشت ابراهیم اطلاعی در دست نیست، اما از برخی اشارات بیهقی برمی‌آید که وی در ۴۵۰ق زنده بوده و دوستی این دو (ابراهیم حصیری و بیهقی) تا این سال ادامه یافته است و ابراهیم پس از حج، دست از خدمت کشیده و در گوشه‌ای به عبادت مشغول شده است (صص ۱۹۸، ۲۱۲، ۲۴۶ ـ ۲۴۸).

مآخذ: بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ عقیلی، سیف‌الدین حاجی‌بن نظام، *آثارالوزراء*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش، صص ۱۵۷ ـ ۱۵۸، ۱۷۶ ـ ۱۷۹؛ فرخی سیستانی، علی‌بن جولوغ، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۹ش.

علی بته‌کن

اِبْراهیمْ حَقّی، ارزرومی (ارضرومی) شاعر، عارف و دانشمند مشهور ترک (۱۱۱۵ ـ ۱۱۸۶ق/۱۷۰۳ ـ ۱۷۷۲م). وی در قصبهٔ «حسن قلعه» از توابع شهرستان ارزروم (در شرق ترکیه) زاده شد. پدرش درویش عثمان حُسنی بن ملاّبکر، ملقّب به «حقیرالله»، از عارفان مشهور ناحیهٔ ارزروم بود. درویش عثمان در همان سال ولادت فرزند، حسن قلعه را ترک و در ارزروم توطن اختیار کرد، و پس از ۵ سال اقامت در آنجا، برای یافتن مرشد و راهنما و ورود به طریقت، راهی سفر شد تا سرانجام در روستای تیلو (تُلو) از توابع سیریت[1] (سَعِرد، واقع در استان دیار بکر)، به شیخ اسماعیل فقیرالله از شیوخ طریقت نقشبندی، دست ارادت داد و در همانجا رحل اقامت افکند (بروسه لی، ۳۳؛ حقّی، ۶۵۷ ـ ۶۶۴؛ TA, X/507; TDEA, IV/325 - 326). ابراهیم خردسال در غیاب پدر، تحصیلات مقدماتی را در شهر ارزروم انجام داد و هنگامی که نُه ساله بود، نزد پدر به تیلو رفت. چندی بعد به حلقهٔ مریدان شیخ اسماعیل پیوست، و بعد از درگذشت پدرش در ۱۱۳۲ق/۱۷۲۰م جای او را نزد شیخ گرفت. مدتی بعد به ارزروم بازگشت و نزد حاذق محمد (محمد حاذق) از شاعران نامدار زمان و مفتی شهر ارزروم به فراگرفتن زبان فارسی و عربی همت گماشت (گو لپینارلی[2]، II/353). پس از چندی به تیلو رفت و با دختر عبدالقادر، پسر بزرگ شیخ اسماعیل، ازدواج کرد و با پیر خود نسبت خویشاوندی نیز یافت (بروسه لی، ۳۳، ۳۴). پس از درگذشت شیخ اسماعیل فقیرالله، ابراهیم با عنوان خلیفهٔ وی به ارشاد مردم پرداخت و به تحقیق و تألیف آثار علمی همت گماشت. در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م برای ادای فریضهٔ حج، به حجاز رفت. در ۱۱۶۶ق / ۱۷۵۳م به دعوت سلطان محمود اول، پادشاه عثمانی (سلطنت: ۱۱۴۳ ـ ۱۱۶۸ق/۱۷۳۰ ـ ۱۷۵۵م) رهسپار استانبول شد و در کتابخانهٔ همایون به مطالعه و تکمیل معلومات پرداخت (TDEA، همانجا). بعدها دوبار دیگر، در ۱۱۷۷ و ۱۱۸۱ق/۱۷۶۳ و ۱۷۶۷م به حج رفت و در عربستان و مصر با دانشمندان آن نواحی ملاقات کرد. در فاصلهٔ سالهای ۱۱۶۸ ـ ۱۱۷۸ق / ۱۷۵۴ ـ ۱۷۶۴م در ارزروم اقامت گزید و برخی از آثار خود را در آنجا تألیف کرد. در اواخر عمر به تیلو بازگشت و تا پایان زندگی در همان شهر به ارشاد و تحقیق ادامه داد (TA, XIX/507-508)، و سرانجام در همانجا درگذشت و در مقبرهٔ شیخ اسماعیل به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۳۴). دربارهٔ تاریخ وفات ابراهیم حقی اختلاف است. پاره‌ای از منابع درگذشت او را در ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م نوشته‌اند (بغدادی، *ایضاح*، ۲۷۲/۱، ۴۰۶، ۵۱۲/۲؛ همو، *هدیة*، ۳۹/۱) و برخی نیز ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م را سال درگذشت او می‌دانند (*قاموس الاعلام*؛ بروسه‌لی، ۳۴؛ گولپینارلی، II/423؛ اوزون چارشیلی، IV(2)/615). به احتمال قوی تاریخ اخیر صحیح‌تر است، زیرا پسر او، اسماعیل فهیم، مؤلّف *معیار الاوقات* که آن را در ۱۱۹۳ ق /۱۷۷۹م در تیلو به اتمام رسانده است، در پایان کتاب از پدرخود با عبارت «قدّس الله سرّه العزیز» یاد می‌کند (گولپینارلی، II/424) و ابراهیم بایستی قبل از ۱۱۹۳ق درگذشته باشد. ابراهیم حقی در علوم مختلف از جمله هیأت، جامعه‌شناسی، ریاضیّات، طب (تشریح و وظایف الاعضاء)، اخلاقیّات و فرهنگ اسلامی صاحب نظر بود. این شاعر و عارف وارسته، در تعلیم و ارشاد مردم به سوی کمالات روحی و اخلاقی کوشا بود و زندگانی خود را به تعلیم و تعلّم می‌گذراند. آثار علمی فراوانی از او به یادگارمانده است که تعداد آنهارا بعضی ۳۹ (بروسه‌لی، ۳۴ ـ ۳۵) و برخی دیگر ۳۲ (بغدادی، *هدیة*، ۳۹/۱ ـ ۴۰) نوشته‌اند. مهم‌ترین آثار وی به شرح زیر است: ۱. *دیوان الهیّات*؛ ۲. *معرفتنامه*؛ ۳. *تذکرة الاحباب*؛ ۴. *حصن العارفین*؛ ۵. *کلمات فقیرالله*؛ ۶. *عرفانیّه*؛ ۷. *قوت جان*؛ ۸. *منتخبات منظومه* (که بخش بزرگی از آن به زبان فارسی است)؛ ۹. *رازنامه*؛ ۱۰. *انسان کامل*؛ ۱۱. *رسالهٔ حقی در طریق نقشبندی*؛ ۱۲. *الهی‌نامه*؛ ۱۳. *اقبال نامه*؛ ۱۴. *اعمال فلکیّة بالرّبع المجیّب*؛ ۱۵. *استخراج اعمال فلکیّة*؛ ۱۶. *تحفة الکرام*؛ ۱۷. *نخبة الکرام*؛ ۱۸. *هیأت اسلامیّة* (نک: بروسه‌لی، ۳۴ ـ ۳۵؛ بغدادی، *ایضاح*، ۲۷۲/۱، ۴۰۶، ۲۴۵/۲، ۵۱۲؛ همو، *هدیة*، ۳۹/۱ ـ ۴۰؛ گولپینارلی، I/265-268, II/308). معروف‌ترین و مهم‌ترین کتاب ابراهیم حقی *معرفتنامه* است که دائرة المعارف گونه‌ای به زبان ترکی، شامل یک «مقدمه»، ۳ «فن» و یک «خاتمه» است. هرکدام از این بخشها خود به فصول و بابهای چندی تقسیم می‌شود. «مقدمه»، از آفرینش جهان، بهشت، دوزخ و برزخ، آسمان و زمین و چگونگی تکوین آنها از دیدگاه اعتقادات اسلامی بحث می‌کند. در فن اوّل از جهان مادّی چون سیّارات منظومهٔ شمسی، کسوف، خسوف، دریاها، کوهها و رودخانه‌ها و جز آن سخن می‌رود. در فن دوم از انسان، حواسّ پنجگانه، وظایف الاعضاء، امراض و مسائل طبی بحث می‌شود. فن سوم که مفصل‌ترین بخش کتاب است، به تصوف، مراحل و مقامات سلوک، ذکر، توکل، تفویض، صبر و رضا و به موضوعاتی چون نفوس ملهمه، مطمئنّه، راضیه، مرضیّه، کامله و ... اختصاص دارد. در این فن فصلی نیز

1. Sirit 2. Gölpinarli

دربارهٔ زندگی و کرامات شیخ اسماعیل تُلوی (فقیرالله) و پدر مؤلف یعنی درویش عثمان، آمده است (حقّی، ۶۴۶ ـ ۶۸۴). در آخرین قسمت، یعنی «خاتمه» چگونگی روابط اجتماعی، رفتار با دیگران، روابط خانوادگی و موضوعات دیگری از این دست مورد بررسی قرار گرفته است. در برخی از صفحات کتاب برحسب مورد، تصاویر و نقشه‌هایی نیز دیده می‌شود. از این کتاب که تألیف آن در ۱۱۷۰ ق/۱۷۵۶م پایان یافته است، نسخ خطی فراوان در کتابخانه‌های مختلف ترکیه و اروپا موجود است، که قدیم‌ترین آنها که در ۱۱۷۷ ق (۷ سال بعد از تألیف) تحریر یافته و احتمالاً مؤلف خود آن را دیده است، در موزهٔ مولانا نگهداری می‌شود. معرفتنامه تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است. چاپ اول آن در ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م در بولاق (مصر) انجام گرفته و سپس در ۱۲۶۱ق در قازان (روسیه)، و بار دیگر در ۱۲۸۰ق در بولاق، و در ۱۲۸۴ق در مطبعهٔ عامرهٔ استانبول چاپ شده، و سرانجام متن ساده شده آن به حروف لاتین در ۱۹۸۴م طبع گردیده است. از دیوان اشعار ابراهیم حقی نیز چندین چاپ در دست است و «حقّی» تخلّص اوست.

مآخذ: بغدادی، اسماعیل، *ایضاح المکنون*، ج ۱ و ۲، استانبول، ۱۹۷۱م؛ همو، *هدیة العارفین*، ج ۱، استانبول، ۱۹۵۱م؛ بورسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، ج ۱، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ حقی، ابراهیم، *معرفتنامه*، به کوشش فؤاد باشار، استانبول، ۱۹۸۴م؛ *قاموس الاعلام*، نیز:

Gölpinarli, Abdulbaki, *mevlana müzesi yazmaları katalogu*, vols. II, III, Ankara 1967; karatay, Fehmi Edhem, *Topkapu Saray müzesi kütüphanesi Turkçe yazmalar katalogu*, vols. II, III, Istanbul, 1961; Rieu, charles, *The Turkish manuscripts in the British Museum*, London, 1888; şaban Dögen, *Müslüman ilim öncüleri Ansiklopedisi*, Istanbul, 1984; TA; TDEA; Uzunçarşılı, Ismail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1983, vol. IV (2); YTA.

علی اکبر دیانت

اِبْراهیمْ حَقّی پاشا (۱۲۸۰-۱۳۳۶ ق / ۱۸۶۳-۱۹۱۸ م)، سیاستمدار، حقوقدان، تاریخ نگار وصدراعظم سلطان محمّد پنجم (محمّد رشاد) در دورهٔ مشروطیت دوم عثمانی (۱۹۰۸ م). وی در بشیک طاش[1]، یکی از محلات استانبول زاده شد. پدرش محمد رمزی ابتدا فرماندار (متصرف) شهر ساقِز (فارسی: کیوس[2]، یونانی: خیوس[3]) و سپس رئیس انجمن شهر استانبول بود (کوتای، XVI/9671). آموزش ابتدایی و متوسّطه را در مدرسهٔ رشدیّهٔ زادگاهش به پایان رساند. آنگاه جهت ادامهٔ تحصیل وارد مدرسهٔ عالی خدمات کشوری (مکتب مُلکیه) گردید و در ۱۲۹۸ ق / ۱۸۸۱ م با درجهٔ ممتاز فارغ‌التحصیل شد (اوزتونا، X/423-424)، سپس به عنوان کارآموز، در دبیرخانهٔ وزارت امور خارجه مشغول کار شد. به سبب آشنایی کامل به زبانهای فرانسوی و انگلیسی در ۱۳۰۰ ق / ۱۸۸۳ م مترجم دربار گردید. وی در این مقام داستانهای پلیسی را که مورد علاقهٔ بسیار سلطان عبدالحمید ثانی بود، برای او ترجمه می‌کرد. هم‌اکنون دست‌نویس چهار رمان از ترجمه‌های او در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول موجود است (İA). او علاوه بر مترجمی، به تدریس تاریخ، حقوق سیاسی، حقوق بین‌الملل، حقوق اداری در مدرسهٔ عالی حقوق (مکتب حقوق) و نیز حقوق تجارت و علم ثروت در مدرسهٔ تجارت (مکتب تجارت حمیدیه) پرداخت. با توجه به شرایط سیاسی دورهٔ استبدادِ سلطان عبدالحمید، برخورد روشنگرانهٔ وی با درس تاریخ، موجب حذف آن از برنامهٔ آموزشی مدرسهٔ حقوق شد. در بازدید رسمی ویلهلم دوم امپراتور آلمان و پادشاه سیام (تایلند) از استانبول، راهنمایی و مهمانداری از آنان به وی واگذار گردید. همچنین نمایندگی دولت عثمانی را در نمایشگاه بین‌المللی شیکاگو (۱۳۱۱ ق / ۱۸۹۳ م) برعهده داشت (کوتای، همانجا؛ TA). در ۱۸۹۴ م، با حفظ سمتهای مترجمی و مدّرسی به عضویت شورای بهداری (مجلس صحّیه) منصوب شد. در همان سال نیز به دستور مستقیم سلطان عبدالحمید، مشاور حقوقی باب عالی گردید. گرچه این انتخاب با توجه به سنّ او موجب تعجب شد، لیکن وی به سبب شایستگی و هوش کافی مدارج ترقی را به سرعت پیمود و بدین ترتیب در آغاز جوانی در زمرهٔ کارمندان طراز اول دستگاه اداری دولت عثمانی درآمد. تا موقع ورود به هیأت دولت در ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م به عنوان مشاور قضایی و نمایندهٔ سیاسی در بیش از ۳۰ کمیسیون و هیأت دیپلماتیک شرکت کرد. برخی از این مأموریتها عبارتند از عضویت در کمیسیون تسویهٔ امور بُسنی (در یوگسلاوی)، کمیسیون احداث خط آهن روملی[4]، کمیسیون تأسیس بارانداز بیروت، کمیسیون استرداد مجرمین (در شهر رم)، کمیسیون جلوگیری از فعالیت آنارشیستها، هیأت تحقیقاتی جبل دروز و هیأت انعقاد معاهدات تجاری با دول بلغارستان، یونان و ایران (کوتای، همانجا؛ İA؛TA). هنگامی که جهت حلّ اختلاف مسألهٔ راه‌آهن شرق به پاریس رفته بود، این تز را که «کاپیتولاسیون با سلب آزادی از مردم، مغایر حق حاکمیت دولتهاست» به کرسی نشاند. ارائهٔ این نظر مناقشات بسیاری را در دانشگاه سوربُن پاریس به دنبال داشت (کوتای، همانجا). بعد از اعلان مشروطیت دوم عثمانی در ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م، ابتدا وزارت معارف (آموزش و پرورش) و سپس وزارت داخله (کشور) را در کابینهٔ کامل پاشا برعهده گرفت (تورک گلدی، 3,5). در همان سال نیز به سمت سفیر دولت عثمانی در ایتالیا برگزیده شد و به این ترتیب موقتاً از فعالیت آموزشی کناره‌گیری کرد. پس از روی کار آمدن جمعیت اتحاد و ترقی، دولت عثمانی گرفتار دورهٔ بی‌ثباتی سیاسی بزرگی شده بود، به طوری که در مدتی اندک پنج کابینه تشکیل و ساقط شد. در پی استعفای کابینهٔ حسین حلمی پاشا، جمعیت اتحاد و ترقی برای جانشینی او در جست‌وجوی فردی بود که با دورهٔ استبداد عبدالحمید ارتباط نداشته باشد، و سرانجام به حقی پاشا پیشنهاد صدارت شد و او به فرمان (خطّ همایون) سلطان محمد پنجم (آخر ذیحجه ۱۳۲۷ ق / ۱۲ ژانویهٔ ۱۹۱۰ م) مأمور تشکیل کابینه شد (دانشمند، IV/381؛ کوتای XVI/9628؛ فروز احمد، 57؛ زامباور،

1. Besiktas 2. Kios 3. Xios 4. Rumeli

۲۴۹). بازگشت از ایتالیا به استانبول و شروع به کار وی چند روز به طول انجامید. در این مدت، صدراعظم سابق مسئولیت ادارهٔ امور کشور را همچنان عهده‌دار بود (دانشمند، همانجا). انتخاب حقی پاشا که فردی غیر حزبی، میانه‌رو و سیاستمداری کارآزموده بود، موجی از شادی به وجود آورد (فروز احمد، 68) به طوری که هنگام ورود به ایستگاه راه‌آهن استانبول، از سوی مردم و دانشجویان سابقش مورد استقبال پرشور قرار گرفت (IA). او که به شرطِ آزادبودن در انتخاب وزیران این مسئولیت را پذیرفته بود، با انتخاب شوکت پاشا، فرمانده ارتش و فرماندار نظامی به سمت وزیر جنگ (حربیة) کابینه‌اش، توانست کنترل ارتش را در اختیار دولت قرار دهد (فروز احمد، همانجا). در معرفی اعضای کابینه به مجلس که خود وزارت امور خارجه را نیز برعهده داشت، برنامهٔ دولت را بدین شرح اعلان کرد: الغاء حکومت نظامی، تأمین امنیت و آسایش مردم، برقراری مناسبات خارجی براساس صلح و آرامش و احترام متقابل، الغاء قوانین بازمانده از دورهٔ استبداد و جایگزین ساختن قوانین جدید براساس مشروطه، تأمین آزادیهای فردی، اصلاحات مالی و تنظیم بودجهٔ متعادل، اصلاحات قضایی، ایجاد وحدت میان اقشار مردم و دولت (کوتای، XVI / 9632؛ فروز احمد، 70-69). مجلس عثمانی بعد از استماع برنامهٔ دولت، با ۱۸۷ رأی موافق و ۳۴ مخالف به دولت ابراهیم حقی پاشا رأی اعتماد داد (کوتای، XVI /9635-9636). دگرگونی نظام مالیاتی، افزایش نرخ عوارض گمرکی برای کالاهای وارداتی، صرفه‌جویی در هزینه‌های جاری از جمله اصلاحاتی بود که حقی پاشا بی‌درنگ در مسائل مالی بدان دست زد، هر چند اقدامات او از بحران مالی دولت نکاست، ولی به بنیه مالی دولت تا حدی افزود (فروز احمد، 71-70). دورهٔ صدارت ۲۰ ماههٔ حقی پاشا (اوزتونا، VIII/446) یکی از بحرانی ترین ادوار تاریخ معاصر عثمانی به شمار می‌آید. هنوز چند روز از آغاز صدارت او نگذشته بود که قصر معروف چراغان، محل برگزاری جلسات مجلس، در یک آتش سوزی مهیب (۷ محرم ۱۳۲۸ ق / ۱۹ ژانویهٔ ۱۹۱۰ م) از بین رفت (دانشمند، همانجا). برخورد بین نمایندگان موافق و مخالف دولت در مجلس، روز به روز شدت می‌یافت و اقدامات دولت جدید در زمینه‌های گوناگون زیر سئوال می‌رفت. صدراعظم که به رغم تجربهٔ کافی، تاب تحمل این مشکلات را نداشت، به شدت بیمار شد و جهت معالجه، از راه کشور رومانی عازم اروپا گردید. وی در جریان این مسافرت با شخصیتهای مهم سیاسی از جمله پادشاه رومانی، وزیر امور خارجهٔ اطریش ـ مجارستان و ژرژ کلمانسو، نخست‌وزیر فرانسه، دیدار و مذاکره کرد (کوتای، XVI/9672). قیام مردم آلبانی برضد عثمانی نیز که براثر رفتار نامطلوب کارگزاران بی‌تجربهٔ «جمعیت اتحاد و ترقی» به وقوع پیوست از جمله رویدادهای دوران حکومت حقی پاشا بود، اما بزرگ‌ترین حادثهٔ دورهٔ زمامداری وی اشغال شهرهای طرابلس غرب و بن‌غازی (واقع در لیبی) از سوی دولت ایتالیا بود. بعد از جداشدن کشورهای تونس، مراکش و الجزایر از پیکر امپراتوری عثمانی، لیبی تنها کشور شمال افریقا بود که در این زمان تحت حاکمیت عثمانی قرار داشت. دولت ایتالیا با بهره‌گیری از بحرانهای سیاسی، اجتماعی ـ اقتصادی امپراتوری عثمانی و ضعف ناوگان دریایی آن از یک سو و تسلط انگلستان برمصر، فرانسه بر مراکش و اطریش بربُسنی از دیگر سو، درصدد تصرّف لیبی بود و برای تحقق‌یافتن این هدف از مدتها قبل آماده شده و حتی نظر موافق دول بزرگ اروپا را جلب کرده بود (بلن، I/302-303)، ولی باب عالی و دولت حقی پاشا، به رغم تذکرات برخی از نمایندگان سیاسی عثمانی مقیم کشورهای اروپایی و حتی روزنامه‌های مهم از جمله *طنین*، موضوع لیبی را جدی تلقی نکرد (فروز احمد، 93-92). سرانجام وزیر امور خارجهٔ ایتالیا در نطق خود ۱۴ فوریهٔ ۱۹۱۱ م (۱۴ صفر ۱۳۲۹ ق) مسألهٔ شمال افریقا را رسماً مطرح کرد و گفت: «از دیدگاه ما، ایالات شمال افریقا، منطقهٔ نفوذ و کمربند امنیتی ایتالیاست و برای ما اهمیت حیاتی دارد و عنصر اصلی حفظ توازن در دریای مدیترانه محسوب می‌شود و البته دلایل تاریخی آن بر جهانیان روشن است» (کوتای XVI/9759). پس از چندی، روزنامهٔ پرتیراژ *ژورنال دیتالی*[1]، در شمارهٔ مورخ اول مارس ۱۹۱۱ م (۲۹ صفر ۱۳۲۹ ق) ساختن استحکامات نظامی را توسط دولت عثمانی در طرابلس و بن غازی عملی خصمانه بر ضد ایتالیا دانست و هشدار داد. بالاخره دولت ایتالیا، عدم امنیت اتباع خود در طرابلس و نیز تهدید منافع اقتصادیش را بهانه قرار داد و در ۲۸ سپتامبر ۱۹۱۱ م (۴ شوال ۱۳۲۹ ق) طی اولتیماتومی به دولت عثمانی اعلان کرد که ظرف ۲۴ ساعت طرابلس و بن غازی را تخلیه کند (فروز احمد، 92؛ بایور، II/109). گرچه دولت حقی پاشا با دادن برخی امتیازات حاضر به مذاکره شد، لیکن ایتالیا منتظر پاسخ نماند و در ۲۹ سپتامبر اعلان جنگ داد و به شهرهای مذکور حمله کرد. دولت حقی پاشا که یارای مقاومت در برابر نیروهای ایتالیا را نداشت، با پذیرفتن مسئولیت این امر استعفا داد (کوتای، XVI/9762). اشغال طرابلس موجی از اعتراض علیه حقی پاشا دربی داشت به طوری که نمایندگان دو شهر مذکور در مجلس، او را خائن به وطن نامیدند و خواستار محاکمهٔ او شُدند (بایور، II/254)، اما اعضای «جمعیت اتحاد و ترقی» که اکثریت مجلس را داشتند، از این امر جلوگیری کردند. حقی پاشا بعد از استعفا مدتی از صحنهٔ سیاست کناره‌گیری کرد، اما چندی بعد از جانب سعید پاشا صدراعظم جدید برای حل اختلافات عثمانی با انگلیس به ویژه مسألهٔ احداث راه آهن بغداد، به لندن اعزام شد (İA). گرچه محافل سیاسی او را به سهل‌انگاری در ماجرای طرابلس غرب متهم ساختند، ولی موفقیت او در مأموریت لندن افکار عمومی را به نفع او تغییر داد (همانجا). با شروع جنگ جهانی اول به استانبول بازگشت و سپس در ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶ م به سفارت عثمانی در برلین برگزیده شد. در ۱۳۳۵

1. *Jurnal d'Italy.*

ق در مراسم گشایش مجلس مبعوثان شرکت کرد و با حفظ سمت سفارت به عضویت در آن انتخاب شد. بعد از انقلاب اکتبر روسیه، همراه با طلعت پاشا صدراعظم عثمانی، نمایندگی دولت خویش را در کنفرانس صلح برست لیتوفسک[1] برعهده گرفت. در مراجعت از این مأموریت به شدت بیمار شد و ۸ روز بعد در برلین درگذشت. جنازه‌اش به استانبول حمل گردید و در آرامگاه یحیی افندی واقع در محلهٔ بشیک طاش به خاک سپرده شد (همانجا؛ کوتای، XVI/9674). در میان شخصیتهای سیاسی پایان قرن ۱۹ و آغاز قرن ۲۰ م، حقی پاشا فردی است که دانش، تجربه و بینش سیاسی را باهم داشت. با اینکه تحصیل کردهٔ غرب نبود، به سبب تسلط بر چندین زبان اروپایی با فرهنگ غرب آشنایی کامل داشت و با سیاستمداران غربی برابری می‌کرد. در زمینهٔ سیاسی، فردی میانه‌رو، آزاداندیش و ترقی خواه بود، با وجود این که صدراعظم برگزیدهٔ «جمعیت اتحاد و ترقی» بود، اما به هیچ وجه مجری سیاست آنان نبود و در برخی موارد با این گروه اختلاف نظر شدید نیز داشت. با این حال معتقد بود که تنها حزب و فرقه‌ای که می‌تواند از دست آوردهای مشروطه دفاع و آن را حفظ کند «جمعیت اتحاد و ترقی» است (IA). در زمان او مطبوعات از آزادی کامل برخوردار بودند. وی با بهره‌گیری از کادرهای جوان در کابینه‌اش موفق شد نظام اداری کهن را دگرگون کند و به سوی پیشرفت رهنمون شود. وی به لحاظ بیان شیوا و روشنش در عرصهٔ مطالب علمی یکی از بهترین مدرسان مدارس عالی محسوب می‌شد. حقی پاشا گذشته از زبانهای فرانسوی و آلمانی با زبانهای فارسی، عربی و ایتالیایی نیز آشنا بود (کوتای، XVI/9674). آثاری که از او در زمینهٔ تاریخ و حقوق باقی مانده است عبارتند از: ۱. *اصول مالیه* (۱۳۱۷ ق / ۱۸۹۹ م)؛ ۲. *تاریخ حقوق بین‌الدول* (۱۳۰۵ ق / ۱۸۸۷ م)؛ ۳. *تاریخ عمومی* (۳ جلد، ۱۳۰۸ ق / ۱۸۹۰ م)؛ ۴. *حقوق اداری* (۲ جلد، ۱۳۰۹-۱۳۱۰ ق / ۱۸۹۱-۱۸۹۲ م)؛ ۵. *حقوق دول* (۱۳۲۲ ق / ۱۹۰۴ م)؛ ۶. *زبدهٔ تاریخ عثمانی* (۱۳۱۱ ق / ۱۸۹۳ م)؛ ۷. *کوچوک عثمانلی تاریخی* (۱۳۱۰ ق / ۱۸۹۲ م)؛ ۸. *مختصر اسلام تاریخی* (با همکاری م. عزمی، ۱۳۰۸ ق / ۱۸۹۰ م)؛ ۹. *مختصر عثمانلی تاریخی* (با همکاری م. عزمی، ۱۳۰۹ ق / ۱۸۹۱ م)؛ ۱۰. *مختصر قبرس جغرافیا و تاریخی* (۱۹۲۲ م)؛ ۱۱. *مقدمهٔ علم حقوق* (۱۳۲۰ ق / ۱۹۰۲ م؛ نک: TDEA, 4/327).

مآخذ: زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفا و شهر یاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شکری، محمد فؤاد، *میلاد دولة لیبیا الحدیثة وثائق تحریرها و استقلالها*، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ نیز:

Bayur, Yusf Hikmet, *Turk Inkilabi Tarihi*, Ankara, 1983; Belen, Fahri, "Trablusgrap Savaşi", *20 yüzyil Tarihi*, Istanbul, 1970; Danişmand, I. H., *Izahli Osmanlı Tarihi, Kronolojisi*, Istanbul, 1972; Feroz Ahmed, *The yung Turks*, Oxford, 1969; İA; Kutay, Camal, *Türkiye İstiklal ve Hürriyet Mucadeleleri Tarihi*, Istanbul, 1981; *Osmanlı Padisahlari Ansiklopedisi*, Istanbul, 1986; Oztuna, yilmaz, *Buyukturkiye Tarihi*, Istanbul, 1980; TA; TDEA; Türkgeldi, Ali Fuad, *Görüp İşittiklerim*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

اِبْراهیمْ خان (۹۷۳ - ۱۰۳۱ ق / ۱۵۶۵ - ۱۶۲۲ م)، سر دودمان و نیای بزرگ خاندان ابراهیم خان زاده، که به ابراهیم آغا، ابراهیم بیک و ابراهیم پاشا نیز شهرت دارد. پدرش صوقوللو محمد پاشا (صوقول: بخشی از ایالت بُسنی در یوگسلاوی)، صدر اعظم سلیمان قانونی و سلیم دوم عثمانی، و مادرش اِسمی (اسما) خان سلطان دختر سلیم دوم بود (جودت، ۲۲۶/۶). نام ابراهیم نیز از سوی پدربزرگش (سلیم) بر وی نهاده شد. خانوادهٔ صوقوللو به دو شاخه تقسیم می‌شده است: ۱. اولاد صوقوللو از همسر اولش (حسن پاشا و اخلاف او از این شاخه هستند)؛ ۲. فرزندان وی از اسمی خان سلطان که به ابراهیم خان‌زاده شهرت دارند (اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی[2]»، III(۱)/54).

چنین شایع است که تولد ابراهیم را در آغاز پنهان داشتند، زیرا فرزندان ذکورِ شاهدختها را می‌کشتند، اما از آنجا که بسیاری از این شاهدخت زادگان مشاغل مهم و مقامات عالی در دستگاه عثمانی بر عهده داشته‌اند، به نظر می‌رسد که این شایعه بی‌اساس بوده باشد. البته مطابق قانون نامهٔ آل عثمان، منسوب به سلطان محمد فاتح، این شاهزادگان فقط تا مرتبهٔ سنجاق بیگیُ (فرمانداری) ارتقاء می‌یافتند (همو، «سازمان دربار عثمانی[3]»، 165-164). ابراهیم در ۱۰۰۳ ق / ۱۵۹۴ م، زمان سلطنت مراد سوم وارد خدمت دربار گردید و با معرفی و توصیهٔ صدراعظم وقت قوجه سنان پاشا، به مقام قپوچی باشی (رئیس دربانان) برگزیده شد (İA) و با همین سمت به مأموریتهای مختلف، از آن جمله نزد برادرش حسن پاشا که جهت سرکوب قیام دَلی حسن در توقات به سر می‌برد، اعزام شد (نعیم، ۲۹۶). مدتی نیز به عنوان ناظر ترسانه (ترسخانه، محرّف دار الصّناعة، کارخانهٔ کشتی‌سازی جنگی و محل ادارهٔ امور دریاداری) انجام وظیفه کرد. همچنین در لشکرکشی به مجارستان در ۱۰۱۳ ق / ۱۶۰۴ م با سمت قپوچی باشی شرکت کرد (IA). بعدها با عنوان میر میران (رتبه‌ای پایین‌تر از بیگلر بیگی و معادل پاشایی) استانداری بُسنی را بر عهده گرفت (اوزتونا، XII/452؛ زامباور، 172)، و نیز در مقام بیگلر بیگی روم ایلی و فرماندار (متصرّف) هرزگوین خدمت کرد. در ۱۰۲۹ ق / ۱۶۱۹ م در لشکرکشی به اتریش و مجارستان شرکت داشت و نیروهای تحت فرماندهی خود را از پشته[4] عبور داد و با پیروزی به داخل اتریش هدایت کرد (İA). در ۱۰۳۱ ق پس از کناره‌گیری از حکومت بُسنی، در استانبول اقامت گزید و اندکی بعد در همان سال در گذشت و در آرامگاه پدرش در محلهٔ ایوب (یکی از محلات قدیمی غرب استانبول) به خاک سپرده شد (ایوانسرایی، 28).

خاندان ابراهیم‌خان‌زاده، از خانواده‌های سرشناس منسوب به

1. Brest Litovsk 2. *Osmanlı Tarihi.* 3. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı.* 4. Peşte

دربار عثمانی است که از احترام و اشتهار فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. اکثر افراد این خاندان مقام دولتی نداشتند و به ادارهٔ امور عام‌المنفعه مشغول بودند. در اواخر قرن ۱۱ ق/ ۱۷ م در بین مردم چنین شایع بود که در صورت انقراض سلسلهٔ عثمانی، اخلاف ابراهیم خان به سلطنت خواهند رسید. بعد از خلع سلطان مصطفی از سلطنت در اوایل قرن ۱۲ ق/ ۱۸ م این اعتقاد قوت گرفت. خلع کنندگان می‌خواستند که پادشاه از اعقاب مصطفی برگزیده نشود. گروهی خان‌زاده‌های کریمه و برخی نیز اعضای خاندان ابراهیم خان‌زاده را برای سلطنت پیشنهاد می‌کردند. سرانجام با فتوای محمد افندی، مفتی عثمانی، مبنی بر مشروعیت سلسلهٔ عثمانی و گزینش احمد سوم به سلطنت، این شایعه خاتمه پذیرفت (اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی»، IV/33-34). از مشهورترین کسان این خاندان محمد بیک امین دفتر، پسر ابراهیم خان، و علی بیک نوه‌اش را می‌توان نام برد. برخی از اعقاب ابراهیم خان نیز در مجارستان زندگی می‌کردند (İA)، ولی اکثر منسوبان او تا دوره‌های اخیر در محلهٔ ایوب به سر می‌بردند و اوقاف وسیع اسمی خان سلطان و صوقوللو محمد پاشا را اداره می‌کردند (جودت، ۲۲۶/۶).

مآخذ: جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ نعیم، مصطفی، *تاریخ نعیما*، استانبول، ۱۹۷۸؛ نیز:

Ayvansarâyî, Hâfiz Hüseyin, *Vefeyât – ı selâtîn ve Meşâhir - i Ricâl*, Istanbul, 1978; Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ., Hakkı, *Osmanlı Devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984; Id, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1982; Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l. histoire de l, Islam*, Hannover, 1927.

علی اکبر دیانت

اِبْراهیمْ خانِ بُغایِری، از امیران طایفهٔ بغایری خراسان که در حوادث پس از قتل نادر (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) نقشهایی برعهده داشت و سرانجام به سبب خیانت، به دستور کریم‌خان زند به هلاکت رسید (۱۱۷۵ق/۱۷۶۲م). از اوایل زندگی او آگاهی دقیقی در دست نیست. در ۱۱۶۸ق/۱۷۵۵م احمدشاه ابدالی به ایران هجوم آورد و پس از تصرف چند شهر به مشهد وارد شد و به ستیز با میرعلم خان خزیمه پرداخت. میرعلم‌خان که آن موقع در خراسان قدرتی کسب کرده و شاهرخ شاه افشار را کور کرده بود، از عهدهٔ مقابله با احمدشاه برنیامد و ناگزیر به ابراهیم خان بغایری که پدرزنش بود پناه برد. ابراهیم خان ناجوانمردی کرد و او را به کردها سپرد و آنان وی را کشتند (مفتون دنبلی، *تجربة الاحرار*، ۳-۴). آنگاه احمدشاه لشکری به سرداری شاه پسند خان افغان برای تسخیر سبزوار فرستاد. ابراهیم خان بغایری که درین شهر می‌زیست، همراه عیسی خان کرد و علی خان قلیچی و چندتن دیگر از خوانین خراسان با افراد ایل خود از آنجا به دامغان کوچید و به محمّد حسن خان قاجار پیوست (نامی، ۵۲؛ ساروی، ۱۶؛ مدرس رضوی، ۴۷۱). محمدحسن خان وجود آنان را مغتنم شمرد و به ویژه ابراهیم خان نزد او قرب و اعتباری تمام یافت. ابراهیم خان و خوانین همراه او هدایایی به خان قاجار تقدیم داشتند که از جملهٔ آنها دو قطعه الماس دریای نور (به وزن ۸ مثقال) و تاجماه (به وزن ۵ یا ۶ مثقال) بود (هدایت، ۲۵/۹؛ سپهر، ۱۹/۱). این دو قطعه الماس پس از قتل نادر، به دست امیرعلم خان خزیمه و بعد ابراهیم خان بغایری افتاده بود. ابراهیم خان و دیگر خوانین همراه او و لشکریانش که بیش از ۴٬۰۰۰ تن بودند به گفتهٔ نامی (ص ۵۲) در مازندران جای داده شدند. نیز منابع دیگر گفته‌اند که محمدحسن خان قاجار یکی از امیران برجستهٔ خود یعنی محمدحسین خان (یا حسین خان) دولّوی قاجار را همراه آنان کرد تا به یاری یکدیگر به سبزوار هجوم برده، افغانها را هزیمت دهند. شاه‌پسندخان افغان در اثر این تهاجم درهم شکسته شد و نزد احمد شاه ابدالی گریخت (مفتون دنبلی، *مآثر سلطانیه*، ۱۲؛ ساروی، ۱۶).

ابراهیم خان از این پس همواره در التزام رکاب محمدحسن خان قاجار بود و در جنگی که میان او و آزادخان افغان در حوالی رشت درگرفت، یکی از سرداران خان قاجار بود (مدرس رضوی، همانجا). در ۱۱۷۱ق/۱۷۵۸م محمدحسن خان آهنگ جنگ با کریم خان زند و تصرف شیراز کرد. ابتدا آن شهر را به محاصره درآورد، اما چون مدت محاصره به درازا کشید و از این کار بهره‌ای نبرد، از آنجا بازگشت و به تهران آمد. کسانی که در اطراف او بودند بر اثر این شکست مأیوس گردیدند و هر یک به سویی رفتند. فتحعلی خان افشار و شهبازخان دنبلی رهسپار آذربایجان شدند و ابراهیم خان بغایری و همراهان او روی به دامغان آوردند (نامی، ۶۹ - ۷۰؛ هدایت، ۵۴/۹، ۵۵؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۵۷/۲ - ۱۱۵۸). محمدحسین خان دولّوی قاجار، فرمانروای اصفهان چون از این حوادث آگاه شد، بر محمدحسن خان شورید و از آنجا به دامغان رفت و با ابراهیم خان بغایری علیه محمدحسن خان همدست گردید. محمدحسن خان آنان را تعقیب کرد و دامغان را به محاصره درآورد، اما چون خبر حرکت شیخ علی خان زند را با سپاهی انبوه به مازندران شنید، آن شهر را رها کرد و به ساری رفت (نامی، ۷۰؛ سپهر، ۲۴/۱؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۵۸/۲؛ نفیسی، ۳۵/۱ - ۳۶). ابراهیم خان از فرصت استفاده کرد و همراه با محمدحسین خان دولّو به مازندران رفت و به شیخ علی خان زند پیوست. از این زمان او رسماً پیوند خود را با قاجارها گسست و جانبدار زندیه گردید (نامی، ۷۱). در جنگی که میان شیخ علی خان زند و محمدحسن خان قاجار در جمادی‌الاول ۱۱۷۲ق/ژانویه ۱۷۵۹م در مازندران روی داد و به کشته شدن محمدحسن خان قاجار انجامید، ابراهیم خان بغایری نیز حضور داشت (مدرس رضوی، ۴۷۳؛ بامداد، ۳۹۰/۳). از این تاریخ تا مدتی بیش از ۲ سال، ابراهیم خان جزو همراهان و سرداران کریم خان زند به شمار می‌رفته است. کریم خان در ۱۱۷۴ق در حالی که ابراهیم خان را همراه داشت به عزم تسخیر آذربایجان و سرکوب فتحعلی خان افشار به آن سوی رفت و در قره‌چمن (۷۵ کیلومتری تبریز) اردو زد. در همین سفر بود که ابراهیم خان بغایری به پاس دوستی قدیمی که با فتحعلی خان افشار داشت، در

نهان با مطلب خان کربالی و شهباز خان دنبلی متحد گردید. آنان تصمیم گرفتند که در هنگامهٔ جنگ ناگهان کریم خان را بکشند و لشکر را به فتحعلی خان افشار تسلیم کنند. فتحعلی خان نیز قول داد که در برابر این خدمت، فرمانروایی هر منطقه از ایران را که ابراهیم خان راغب باشد، به او بسپارد، اما این توطئه براثر دستگیری قاصدان برملا گردید، در نتیجه ابراهیم خان بغایری و همدستان او را در اواخر ۱۱۷۵ق به فرمان کریم خان کشتند و سر آنان را نزد فتحعلی خان افشار فرستادند. پس از این واقعه فتحعلی خان تسلیم گردید و آذربایجان در حیطهٔ اقتدار کریم خان درآمد. (آذر بیگدلی، ۳۷۴ ـ ۳۷۵؛ میرزا محمد کلانتر، ۶۰ ـ ۶۱؛ گلستانه، ۳۲۴ ـ ۳۲۷؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۶۳/۲؛ نیبور، ۲۰۴ ـ ۲۰۵؛ بامداد، ۸/۱). هدایتی می‌نویسد که ابوالحسن غفاری کاشانی در تألیف تاریخی خود، *گلشن مراد* حادثهٔ توطئهٔ ابراهیم خان بغایری و کشته شدن او را با تفصیلی بیش از دیگر مورخان نگاشته است (۱۵۸/۱ ـ ۱۶۰).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی بیک، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۲ ش؛ ساروی، محمدبن محمدتقی، *تاریخ محمدی*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۴۷۹؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، *مجمل التواریخ*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، تعلیقات بر *مجمل التواریخ* گلستانه ، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق بن نجفقلی، *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار*، به کوشش حسن قاضی طباطبائی، تبریز، ۱۳۴۹ ش؛ همو، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران ۱۳۵۱ ش؛ میرزا محمد کلانتر فارس، *روزنامه*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ نامی اصفهانی، میرزا محمد صادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیبور، کارستن، *سفرنامه*، ترجمهٔ پرویز رجبی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *روضة الصفای ناصری* ، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ هدایتی، هادی، *ایران در زمان کریم خان*، تهران ، ۱۳۳۴ ش.

سیدعلی آل داود

اِبْراهیمْ خانِ صَدیقُ المَمالِک (۱۲۵۷ ـ ۱۳۲۷ ق/۱۸۴۱ ـ ۱۹۰۹م)، از مستوفیان و تاریخ‌نگاران دورهٔ قاجار، فرزند میرزا اسدالله شیبانی و نوهٔ میرزا احمد ادیب کاشانی. وی تحصیلات ابتدایی خود را از ۷ تا ۱۴ سالگی در کاشان به انجام رساند. آنگاه راهی اصفهان شد و در دفترخانهٔ حکومتی حمزه میرزا حشمت‌الدوله فرمانروای آن شهر به دبیری پرداخت. پس از چندی به کاشان بازگشت و در روستای سلوک‌آباد کار کشاورزی پیشه کرد، اما اقامت همیشگی در کاشان را نپسندید و به پایتخت آمد و در کتابخانهٔ سلطنتی و اسلحه‌خانه به کار گمارده شد. در تهران از حمایت فرخ‌خان امین‌الدولهٔ کاشانی و برادرش میرزا هاشم‌خان امین‌الدوله بهره‌ور گشت. این دو برادر از هر سوی جانب او را نگه داشتند و در ترقی و پیشرفت او کوشیدند.

در آن هنگام که به تازگی خطوط تلگراف در ایران کشیده می‌شد، ابراهیم‌خان وارد دستگاه علی‌قلی میرزا اعتضادالسلطنه مسئول این کار شد و استیفا و حسابداری تشکیلات آنجا را برعهده گرفت و ۹ سال در این خدمت گذراند. پس از آنکه محمدخان سپهسالار مقام صدارت ناصرالدین‌شاه یافت و تلگرافخانه را به مقاطعه به علی‌قلی میرزا اعتضادالسلطنه داد، ابراهیم از این کار کناره گرفت و دو سال در خدمات دولتی گذراند. پس از آن به سفارش فرخ‌خان امین‌الدوله، او را به عنوان مستوفی در تشکیلات ظل‌السلطان در اصفهان به خدمت گماردند.

ابراهیم‌خان در ۱۲۹۱ ق / ۱۸۷۴م با اجازهٔ ناصرالدین‌شاه راهی سفر حجاز شد. این سفر شش ماه به درازا کشید. آنگاه از راه بوشهر به ایران بازگشت. چون به اصفهان رسید، ظل‌السلطان که در این هنگام استقلال بیش‌تر یافته بود، او را به ریاست دفتر و امور استیفای خود برگزید. ابراهیم‌خان سه سال در دستگاه ظل‌السلطان گذراند و در ۱۲۹۵ق از سوی او به فرمانروایی گلپایگان گماشته شد (ظل‌السلطان، ۲۶۴؛ بامداد، ۱۸/۱). در ۱۳۰۱ ق / ۱۸۸۴م هنگامی که شاهزادهٔ خردسال جلال‌الدوله (پسر بزرگ ظل‌السلطان) فرمانروای فارس بود، عنوان لله‌باشی وی را یافت. در ۱۳۰۵ ق پس از برکناری ظل‌السلطان از حکومت فارس، چون در آن ولایت آشوب در گرفته بود، ابراهیم‌خان توقف را روا ندانست و روانهٔ تهران شد و دو سال دیگر را در پایتخت گذراند. آنگاه چون جلال‌الدوله به فرمانروایی یزد رفت، او نیز پیشکار وی شد. دو سال در یزد زیست و سپس برای رسیدگی به امر استیفای اصفهان بدان سوی رفت و پس از انجام وظایف خود که یک سال به درازا کشید، به تهران آمد و در این شهر بیمار شد و پس از دو سال بهبود یافت.

در شعبان ۱۳۱۳ ق / ژانویهٔ ۱۸۹۶ م از سوی ناصرالدین‌شاه لقب «صدیق‌الممالک» یافت و اندکی پس از آن به درجهٔ امیر تومانی رسید و از رفتن دیگر بار به اصفهان و خدمت در دستگاه ظل‌السلطان خودداری کرد و در سه سال اول پادشاهی مظفرالدین‌شاه در تهران منصب استیفا داشت. به نوشتهٔ خودش، در ۱۳۱۶ ق گرانی و نایابی نان در تهران و پاره‌ای از ولایات مرکزی ایران گسترش یافت و صدیق‌الممالک مأمور شد که به سلطان آباد (اراک)، گلپایگان و کمره رود و در بهبود وضع آن نواحی بکوشد و برای تهران هم گندم فرستد (ص ۴۹۹). در همان روزها که او برای این کار به سلطان آباد رفته بود، مأموران دولتی در تهران به خانهٔ او ریختند و گندمهایی را که احتکار کرده بود، بیرون آوردند و تنها دو خروار آن را برای خودش به جای گذاشتند. در همین سال محمدبن خلیفه شیخ بندر لنگه سر به طغیان برداشت و از پرداخت مالیات خودداری کرد. ابراهیم‌خان برای سرکوب او به جنوب رفت و مقرر گردید که با کمک احمدخان دریابیگی ــ فرمانروای بنادر و جزایر خلیج‌فارس ــ او را فرو کوبد. به نوشتهٔ خودش در شوال همین سال با کشتی پرس‌پلیس به بندر لنگه رفت و در جنگی که با محمدبن خلیفه کرد، او را شکست داد و گریزاند

(صص ۵۰۰ ـ ۵۰۱). پس از این، صدیق‌الممالک به کارهای دولتی و دیوانی نپرداخت و در سالیان آخر عمر به گوشه‌نشینی گرایید و سرانجام در ۲۱ رجب ۱۳۲۷ ق / ۸ اوت ۱۹۰۹م در کاشان به سکتهٔ قلبی درگذشت و در گورستان دشت‌افروز به خاک سپرده شد. از وی دو فرزند دختر به جای ماند.

ابراهیم‌خان در اواخر زندگانی به جرگهٔ صوفیان شاه نعمت‌اللهی پیوست و با معصوم علیشاه دوستی و آمیزش داشت. معصوم علیشاه پس از نقل شرح حال او از تحریر دوم *منتخب‌التواریخ* می‌افزاید: «صدیق‌الممالک در خدمت مرحوم منور علیشاه به شرف توبه و تلقین فایز و در سفر مکهٔ معظمه نیز به صحبت حاجی میرزا صفا و حاجی استاد غلامرضا فایز گردیده و نیز در طهران با حاجی ملا شیرعلی و حاجی میرزا حسن‌صفی‌علی مراوده داشته و سالهاست با حقیر رسم مودت و عهد اخوّت را منظور نموده» (۵۳۷/۳).

صدیق‌الممالک اهل قلم بود. گویا *منتخب التواریخ* تنها اثر به جای مانده از اوست. وی تألیف این کتاب را که یک تاریخ عمومی است، در زمان ناصرالدین‌شاه آغاز کرد و رویدادهای تاریخی را تا ۱۳۰۰ ق / ۱۸۸۳م در آن گنجاند و آن را *منتخب التواریخ ناصری* نامید، اما در آن هنگام به نشر آن توفیق نیافت. در ۱۳۱۵ ق / ۱۸۹۷م تحریر دوم کتاب را به پایان رساند و رویدادهای ۱۵ سال بعد را نیز بر آن افزود. آخرین بار در ۱۳۲۲ ق / ۱۹۰۴م کتاب را دیگر بار نوشت و کامل کرد و *منتخب‌التواریخ مظفری* نامید. در ۱۳۲۳ ق چاپ آن را با خط نستعلیق مرتضی شریف نجم‌آبادی آغاز کرد. این کار چهار سال به درازا کشید. کاتب در ۱۳۲۴ ق کار را به انجام رساند. در شوال ۱۳۲۶ ق چاپ و نشر آن انجام یافت.

صدیق‌الممالک در تألیف این کتاب دست به اقتباس آشکاری زده، چه اثر خود را از آغاز تا رویدادهای ۹۴۸ ق / ۱۵۴۱م عیناً از روی *لبّ التّواریخ* نوشتهٔ یحیی‌بن عبداللطیف قزوینی نوشته و رویدادهای روزگار قاجارها و نیاکان آنان را از جلد سوم *تاریخ منتظم ناصری* بر گرفته و تنها وقایع سالهای ۱۳۰۰ ـ ۱۳۲۲ ق / ۱۸۸۳ ـ ۱۹۰۴م را خود نوشته است. همین قسمت از کتاب است که اهمیتی دارد و از مآخذ مهم این چند سال از تاریخ ایران به شمار می‌آید.

از *منتخب التواریخ* غیر از نسخهٔ چاپی، چند نسخهٔ خطی از تحریرهای مختلف آن در کتابخانه‌های ملی ملک، عمومی اصفهان و سلطنتی کپنهاگ موجود است. نسخه‌ای از آن در نزد افراد خانوادهٔ او نیز بر جای است.

مآخذ: استوری، چ. آ، *ادبیات فارسی*، ترجمه یحیی آرین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش، ۶۸۰/۲ ـ ۶۸۱، ۷۰۲ ـ ۷۰۴؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۳ ش، ۱۹/۱؛ شیبانی، علی محمد، *تاریخ*، تهران، ۱۳۲۱ ش، ص ۶۵؛ صدیق‌الممالک، ابراهیم خان، *منتخب‌التواریخ مظفری*، تهران، ۱۳۲۶، صص ۲ ـ ۳، ۴۳۶ ـ ۴۳۷، ۴۶۶؛ ظل‌السلطان، مسعودمیرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۲۵ ق؛ فهرست خطی، کتابخانهٔ عمومی اصفهان، ۱۶۱/۱ ـ ۱۶۲؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، «حاجی میرزا ابراهیم‌خان صدیق‌الممالک»، یادگار، س ۴، شـ ۱، ۲، ۱۳۲۶ ش، صص ۱۹ ـ ۳۴؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم شیرازی، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ ش، ۵۳۵/۳ ـ ۵۳۶؛ مشار، *چاپی فارسی*، ۳۱۴۱/۲؛ همو، *مؤلفین*، ۶۸/۱ ـ ۶۹؛ ملک، خطی، ۷۸۷ ـ ۷۸۸؛ منزوی، خطی ۴۳۹۱/۶؛ نخجوانی، حسین، «منتخب التواریخ مظفری و لب التواریخ سیفی قزوینی»، یادگار، س ۴، شـ ۳، ۱۳۲۶ ش، صص ۷۶ ـ ۸۰.

سیدعلی آل‌داود

اِبْراهیم‌خانِ ظَهیرُالدّوله‌ٔ افشار (مق شعبان ۱۱۵۱ ق / نوامبر ۱۷۳۸ م)، برادر نادرشاه و یکی از سرداران سپاه او که مدتی فرمانروای خراسان بود، سپس حاکم و سپهسالار آذربایجان شد و سرانجام در یکی از جنگهایی که در داغستان می‌کرد، به‌هلاکت رسید. به‌گفتهٔ محمدکاظم مروی (۱۰/۱)، نادرشاه در ۱۰۹۹ ق / ۱۶۸۸م تولد یافت و ابراهیم خان مدتی پس از او زاده شد. پدرش امام قلی‌بیک که در ۱۱۲۳ ق / ۱۷۱۱م درگذشت، به‌نادر سفارش کرده بود که در همهٔ حال نسبت به‌ابراهیم حرمت برادری نگاه دارد (همو، ۱۳/۱). از آن پس ابراهیم‌خان در خدمت نادر بود و همانند او در آغاز کار به‌طهماسب دوم صفوی پیوست. چون کار نادر در دستگاه تهماسب رونق گرفت، ابراهیم‌خان نیز که بسیار مورد اعتماد نادر بود، به‌مقاماتی دست یافت. نخستین بار در جنگی که در ۱۱۳۶ ق / ۱۷۲۴م میان ملک محمود سیستانی و نادر در حوالی نیشابور روی داد، شرکت جست و مجروح گردید، ولی نادر با کفایت خود توانست سرانجام نیروی دشمن را درهم کوبد (گلستانه، ۳۶۰ ـ ۳۶۱). در نبرد دیگری نیز ابراهیم‌خان مجروح گردید، ولی این بار شکست نصیب نادر شد (هدایت، ۵۱۵/۸). ظاهراً نخستین مأموریت هنگامی برعهدهٔ او گذاشته شد که ترکمانان علی ایلی در بلوک نسا شورش کرده بودند و نادر پیش از عزیمت برای سرکوب آنان، ابراهیم‌خان را در رأس گروهی از افراد در سرقلعهٔ قورغان به‌نگهبانی برجای گذاشت (مروی، ۵۴/۱).

ابراهیم‌خان در ۱۱۳۹ ق برای سرکوب تاتارهایی که به‌مرو هجوم آورده بودند، رهسپار آن سرزمین گردید و در نبردی که روی داد، آنان را درهم شکست و گروهی را هلاک کرد و در ۱۱۴۰ ق پس از اندکی توقف در آن حوالی به‌قلعهٔ سیدعباس‌آباد آمد و از آنجا به‌مشهد رفت (مروی، ۷۰/۱ ـ ۷۱). دیری نگذشت که برای سامان دادن به‌اوضاع خبوشان (قوچان) و ایجاد آرامش در میان کردهای آن سامان با ۱۰٬۰۰۰ سپاهی به‌آنجا رفت، ولی از عهدهٔ دفع آنان برنیامد و چون نزدیک بود کاملاً شکست یابد، از نادر یاری خواست و او به‌سرعت خود را به‌محل جنگ رسانید. این بار در آغاز به‌سبب فزونی عدهٔ کردها نادر نیز در آستانهٔ شکست بود، ولی با پایداری و همپشتی توانستند نیروهای کرد را تارانده گروهی را به‌هلاکت رسانند (مروی، ۱۰۳/۱ ـ ۱۰۷؛ استرابادی، *جهانگشای نادری*، ۶۸ ـ ۶۹). پس از این واقعه، ابراهیم‌خان به‌فرمانروایی خراسان منصوب شد و مأمور گردید که در غیاب نادر آن سرزمین وسیع را اداره کند و شورشگران را از میان بردارد (مروی، ۱۰۸/۱، ۱۵۰ ـ ۱۵۱). بنابه‌روایت استرابادی یکی از این نبردها با اکراد در محلی به‌نام «گرمه‌خان» صورت گرفت.

همو افزوده است که نادر به‌سبب سستی ابراهیم‌خان در این جنگ بر وی خشم گرفت و دستور داد تا او را زندانی کنند، اما چون به‌سوی مشهد به‌راه افتاد در میان راه ابراهیم را آزاد ساخت (جهانگشای نادری، ۸۲ ـ ۸۴).

هنگامی که نادر در نواحی مرکزی و غربی ایران به‌سر می‌برد و ایالت خراسان در دست ابراهیم‌خان بود، افغانها از فرصت استفاده کرده، به‌سرداری ذوالفقارخان ابدالی فرمانروای شهر فراه به‌مشهد حمله کردند. نادر چون بروقوع این حادثه مطلع گردید، به‌ابراهیم‌خان دستور داد که در قلعهٔ شهر جای گیرد و از درگیری مستقیم با افاغنه بپرهیزد. او هم تا ۱۵ روز از حصار بیرون نیامد، ولی پس از این مدت به‌تحریک گروهی از جوانان از شهر بیرون رفت و در ۱۳ محرم ۱۱۴۳ق / ۱۸ ژوئیهٔ ۱۷۳۰م در کوه سنگی با افاغنه درآویخت، اما نیروی زیادی از دست داد و پس از شکست در داخل شهر متحصن شد (همان، ۱۳۱ ـ ۱۳۴؛ گلستانه، ۳۷۱؛ هدایت، ۵۲۸/۸). نادر، ابراهیم‌خان را برای این شکست سرزنش کرد، اما پس از اندکی به‌پایمردی اللهیارخان افغان او را بخشید (استرابادی، همان، ۱۳۷ ـ ۱۳۹). در اواخر همین سال نادر که در هرات بود، ابراهیم‌خان را با ۲۰۰۰ سپاهی نزد خود خواست و چون به‌آنجا رسید، وی را به‌تنبیه و سرکوب امام وردی‌خان و شورش ترکمانان کوکلان مأمور کرد (همان، ۱۵۴ ـ ۱۵۵؛ مروی، ۱۸۲/۱، ۱۸۴). ابراهیم چندی پس از آن در ۱۱۴۴ ق قلعهٔ فراه را تسخیر کرد و در هرات به‌اردوی نادر پیوست (استرابادی، همان، ۱۶۸؛ مروی، ۱۹۹/۱، ۲۰۰؛ هدایت، ۵۲۹/۸، ۵۳۰).

در ۷ محرم ۱۱۴۵ ق نادر دیگر بار ابراهیم‌خان را به مقام فرمانروایی خراسان تعیین کرد و خود به‌سوی عراق (ایالات مرکزی ایران) رفت (مروی، ۲۲۶/۱). خراسان از نظر نادر مرکز سیاسی و نظامی دولت جدید بود. از این رو حکومت آنجا در تمام مدت فرمانروایی پیوسته در دست نزدیکان و افراد مورد اعتماد وی، از جمله ابراهیم‌خان قرار داشت (آرونوا، ۱۲۱ ـ ۱۲۲)؛ اما نادر برای شرکت در مراسم تاجگذاری خود (۲۴ شوال ۱۱۴۸ ق / ۲۶ فوریهٔ ۱۷۳۶م) ابراهیم‌خان را از خراسان احضار و با دادن لقب ظهیرالدوله به‌حکومت آذربایجان، از حد قپلان کوه تا آرپاچایی و انتهای داغستان و گرجستان، منصوب کرد (حدیث نادرشاهی، ۱۰ ـ ۱۱؛ باکیخانوف، ۱۴۹؛ مینورسکی، ۵۷ ـ ۵۸) و نظر به‌اهمیتی که این منطقه داشت، سپهسالاری آنجا را نیز به‌او سپرد. محمد مؤمن بیگ‌قوللر آقاسی مروی که از رجال سالمند و صاحب تجزبه بود، به‌نیابت وی برقرار شد. فرمانروایان و امرای آن حدود نیز موظف شدند که زیر فرمان او انجام وظیفه کنند (مروی، ۴۵۸/۲؛ حدیث نادرشاهی، ۱۵؛ هدایت، ۵۴۵/۸). در همان اوان نصرالله میرزا فرزند نادر مأموریت یافت که زیر نظر ابراهیم‌خان، طایفهٔ کرد یزیدی و دیگر سرکشان را تنبیه کند. آنان این کار را با پیروزی به‌انجام رسانیدند و ابراهیم‌خان به‌محل حکمرانی خود (تبریز) بازگشت (استرابادی، همان، ۲۷۶؛ مروی، ۴۵۸/۲ ـ ۴۵۹).

ظهیرالدوله در دوران حکومت ۳ سالهٔ خود در آذربایجان چند مأموریت را که از جانب نادر به‌او واگذار شده بود، به‌انجام رساند: به‌گزارش محمدکاظم مروی که در حدود ۱۱۵۰ ق در دستگاه او می‌زیسته، ابراهیم‌خان در این سال، به‌فرمان نادر، گروهی از مرویان را که در خدمت او بودند، به‌مرو باز گرداند که از جملهٔ آنان یکی خود مروی و دیگری محمد مؤمن خان قوللر آقاسی بوده است (۶۱۲/۲، ۶۳۱). از کارهای دیگر او، همچنان به فرمان نادر، به قتل رساندن گروهی از سران طایفهٔ دربندی به‌جرم کشتن مهدی‌خان بیگلربیگی شیروان (همو، ۶۴۷/۲، ۶۵۰)، و نیز لشکرکشی به‌قراباغ بود. در آن شهر نیز به‌فرمان نادر، دختر تهمورث میرزا والی گرجستان را برای فرزند خود علیقلی‌خان خواستگاری کرد و چون آن دختر به عقد فرزندش درآمد از قراباغ بیرون آمد و به‌گنجه و سپس به‌تبریز بازگشت (همو، ۶۵۴/۲، ۶۵۷).

از حوادث دوران فرمانروایی او در آذربایجان، شیوع طاعون گسترده‌ای در این منطقه بود که گروه زیادی از مردم را به‌هلاکت رساند. ابراهیم‌خان خود از ترس این بیماری با سپاهیانش از تبریز بیرون رفت، نخست در اسکو و بعد در قراچمن اردو زد. چون نشانه‌های بیماری در آن حوالی نیز پدید آمد، ناگزیر روانهٔ سراب و سپس اردبیل شد و همانجا ماند تا طاعون از میان رفت. آنگاه به‌تبریز بازگشت (همو، ۶۶۴/۲ ـ ۶۶۵).

در همان هنگام در رقابت و همچشمی با رضاقلی میرزا، فرزند نادر ــ که دست به فعالیتهایی زده بود ــ آهنگ تسخیر داغستان کرد. در این لشکرکشی، هرچند در آغاز پیشرفتهایی کرد و مهاجمات طایفهٔ لزگی را ــ که در جنگلها و کوهستانهای داغستان اقامت داشتند و در بی‌باکی مشهور بودند ــ درهم شکست، لیکن سرانجام در یکی از این درگیریها هدف تیر یکی از افراد طایفهٔ لزگی جاروتله قرار گرفت و ازپای درآمد. این حادثه در شعبان ۱۱۵۱ ق/ نوامبر ۱۷۳۸م روی داد. پس از کشته شدن او افرادش روی به گریز نهادند، ولی محمد کریم بیک افشار گروهی از آنان را گرد آورد و به کنارهٔ ارس رسانید (استرآبادی، همان، ۳۱۷؛ مروی، ۶۶۷/۲، ۶۷۲، ۶۷۵، ۶۷۶؛ حدیث نادرشاهی، ۲۱؛ باکیخانوف، ۱۵۰؛ افشار محمودلو، ۸۴، ۸۵؛ هدایت، ۵۴۷/۸). خبر کشته شدن او را در ۱۱۵۲ ق در پیشاور به نادر رساندند. نادر از فرط ناراحتی و خشم قصد داشت که بی‌درنگ انتقام خون برادر را بگیرد، اما تأمل کرد و نخست امیر اصلان خان قرخلو را به سپهسالاری و حکومت آذربایجان برگماشت تا ضمن حفظ حدود آنجا در ایجاد آرامش بکوشد (استرابادی، همان ۳۴۶؛ مروی، ۶۸۰/۲). خود نیز در محرم ۱۱۵۴ ق برای سرکوبی لزگیها عازم داغستان گردید امّا پس از کشمکشهای طولانی سرانجام نتوانست بر آنها پیروز گردد. (مروی، ۸۳۳/۲ و ۸۶۸؛ استرابادی، همان، ۳۴۶، ۳۶۲؛ همو، درهٔ

نادره، ۵۰۸؛ باکیخانوف، ۱۵۰ ـ ۱۵۱؛ سایکس، ۳۸۴، ۳۸۵).

ابراهیم خان مردی رشید و قوی هیکل بود. نادر به او علاقهٔ بسیار داشت. گفته‌اند که حتی از رضاقلی میرزا فرزند محبوب نادر نیز به او نزدیک‌تر بود (گانوغی گوس، ۳۰، ۳۸، ۴۱، ۴۷، ۹۷). به اشارهٔ مورخان، ظهیرالدوله از شجاعت و تهور نادر چندان بهره‌ای نداشت و در پاره‌ای از جنگها شکست می‌خورد. وی مردی طماع و مالدوست بود. هنگامی که در آذربایجان بود، محمد مؤمن خان را به فرمانروایی شیروان فرستاد، اما چون هدایا و پیشکشهای او را ناقابل دانست، آنقدر نزد نادر از او سعایت کرد تا از کار برکنارش کرد (مروی، ۶۶۳/۲ ـ ۶۶۴؛ استرابادی، *دُرّهٔ نادره*، ۲۴۴).

از کارهای قابل ذکر ظهیرالدوله یکی نقره گرفتن دو در صحن مقدس حضرت رضا (ع) (مروی، ۲۰۳/۱ ـ ۲۰۴) و دیگری ایجاد سدی در مرو جهت تأمین آب ساکنان آنجا بود. وی در ۱۱۴۷ ق/ ۱۷۳۴ م هنگامی که حکومت خراسان را برعهده داشت، از سوی نادر به ساختن این سد مأمور شد و برای انجام آن از همکاری محمد مؤمن خان قوللر آقاسی نیز بهره برد. آنان بند مشهور ملکشاه سلجوقی را که ویران شده بود، بازسازی کردند و برای بازسازی آن هر قسمت از مصالح مورد نیاز را از گوشه‌ای فراهم آوردند. چون کار به اتمام رسید، ظهیرالدوله در مرو نماند و به مشهد بازگشت (مروی، ۳۶۷/۱ ـ ۳۶۸، ۴۳۱ ـ ۴۳۴).

ابراهیم خان ظهیرالدوله زنان متعدد داشته است (اوتر، ۵۳، ۵۸). نخستین زن او، دختر توحید خان سلطان افشار بود که نادر وی را در قلعهٔ ابیورد به عقد ازدواج برادر درآورد (مروی، ۶۲/۱). ابراهیم خان از این زنان دارای ۵ فرزند پسر گردید: علیقلی خان (علیشاه و عادلشاه بعدی که از همسر اول او بود)، رحیم خان، محمد علی خان (ابراهیم شاه بعدی ــ نادر پس از کشته شدن برادرش، نام ابراهیم خان و لقب ظهیرالدوله را بر او نهاده بود)، حسن خان و کاظم خان (مرعشی، ۸۵).

مآخذ: آرونوا و اشرافیان، *دولت نادر شاه افشار*، ترجمهٔ حمید امین، تهران، ۱۳۵۲؛ استرابادی، محمد مهدی بن محمد نصیر، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، *دُرّهٔ نادره*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ افشار محمود لو، عبدالرشید بن محمد شفیع، *تاریخ افشار*، به کوشش محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶ ش؛ اوتر، ژان، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ باکیخانوف، عباسقلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم آقا زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰ م؛ *حدیث نادرشاهی*، به کوشش رضا شعبانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سایکس، پرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گانوغی گوس، آبراهام، *تاریخ*، ترجمهٔ عبدالحسین سپنتا و استفان هانانیان، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، *مجمل التواریخ*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مرعشی صفوی، محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *تاریخچهٔ نادرشاه*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ هدایت، رضاقلی بن محمد هادی، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل داود

اِبْراهیمْ‌خانِ ظَهیرالدّوله قاجار (د ۱۲۴۰ ق/۱۸۲۵ م)، پسر عم، پسر خوانده و داماد فتحعلی شاه و از امیران و فرمانروایان اوایل دورهٔ قاجاریه. او فرزند مهدی قلی‌خان پسر محمد حسن خان و برادرزادهٔ آقا محمدخان قاجار بود که پس از درگذشت یا قتل پدرش در جوانی در ۱۱۹۸ ق / ۱۷۸۴ م در جریان محاصرهٔ استراباد توسط زندیان، به فرمان عمویش آقا محمدخان همراه مادرش که خواهر سلیمان خان اعتضادالدوله بود، به باباخان (فتحعلی شاه) سپرده شد. باباخان این زن را به عقد خود درآورد و از او صاحب دو دختر و یک پسر (شاهزاده محمدقلی میرزا ملک‌آرا) گردید. چون ابراهیم‌خان به سن جوانی رسید، فتحعلی شاه نخستین دختر خود موسوم به همایون سلطان و مشهور به خانم خانمان را که همشیرهٔ حسینعلی میرزا بود، به همسری وی در آورد و بدین ترتیب ابراهیم‌خان، هم پسر زوجه و هم داماد شاه گردید و به گونه‌ای از توجه و عنایت شاه برخوردار شد که لقب «ابراهیم‌خان عمو» دریافت کرد و بدان اشتهار یافت. ابراهیم خان در آغاز ملقب به اعتضادالدوله بود. سپس لقب ظهیرالدوله گرفت. فتحعلی شاه احترام این پسر عم و داماد خود را در نزد دیگران نیز بیش از حد معمول نگه می‌داشت، چنانکه میرزا شفیع صدراعظم هرگاه نزد ظهیرالدوله می‌رفت، لباس رسمی می‌پوشید و هنگام دیدار آداب لازم آن زمان را معمول می‌داشت (عضدالدوله، ۲۸، ۴۸، ۷۸).

از شرح حال و جزئیات زندگی او پیش از دوران فرمانروایی وی در کرمان آگاهی چندانی در دست نیست. در منابع تنها اشاراتی به وی شده است، از جمله اینکه چون در اوایل پادشاهی فتحعلی شاه جسد آقا محمدخان را از تفلیس به تهران می‌آوردند، ابراهیم خان همراه عباس میرزا و چندتن دیگر از شاهزادگان مأمور استقبال شد (هدایت، *روضة الصفای ناصری*، ۳۱۶/۹). همچنین در ۱۲۱۴ ق / ۱۷۹۹ م به فرمان فتحعلی شاه همراه با لشکری برای انتظام امور عراق و فارس روانهٔ چمن گندمان گردید (مفتون، *مآثر سلطانیه*، ۴۹ ـ ۵۰؛ سپهر، ۱۰۱/۱ ـ ۱۰۲). در ادامهٔ این مأموریتها در ۱۲۱۵ق برای آرام کردن گیلان و سامان دادن به وضع آن ایالت بدانجا رفت و از عهدهٔ ماموریت خود به خوبی برآمد (مفتون، همان، ۶۹). چندی پس از آن چون اللهیارخان قلیچی و جعفرخان بیات در خراسان شورش کردند، با ۱۰ هزار سوار عازم سبزوار گردید. نخست آق قلعه را محاصره کرد (هدایت، *روضة الصفای ناصری*، ۳۶۲/۹؛ سپهر، ۱۰۸/۱) و پس از آن به محاصرهٔ سبزوار پرداخت. براثر این حملات و زدوخوردها، آسیب فراوان به مردم این شهر وارد آمد و گروه بسیاری کشته شدند. پس از اینکه اوضاع اندکی آرام شد، ظهیرالدوله با لشکریان خود در نزدیکی آق قلعه به اردوی فتحعلی شاه پیوست (هدایت، همان، ۳۶۴/۹؛ سپهر، ۱۱۰/۱)، اما چون دیگر بار در سبزوار و نیشابور شورش برپاشد، ظهیرالدوله برای سرکوب شورشیان مأمور سبزوار گردید (هدایت، همان، ۳۶۷/۹؛ سپهر، ۱۱۱/۱). به گفتهٔ مفتون مأموریت اخیر او به خراسان در ۱۲۱۷ق صورت گرفت (*مآثر سلطانیه*، ۸۷). چون

اللهیارخان به سبب مرگ برادرش قلیج آقا نتوانست مقاومت کند، تسلیم شد (همان، ۸۱). سپهر مأموریت گیلان را پس از وقایع خراسان آورده است (۱۱۰/۱). در ۱۲۱۶ق از سوی فتحعلی شاه که با سپاهیان خود به اصفهان آمده بود، مأموریت یافت که برای فرو خواباندن شورش حاج جعفر اصفهانی، قلعهٔ اصفهانک را بگشاید (مفتون، *مآثر سلطانیه*، ۷۹).

مهم‌ترین دورهٔ حیات سیاسی ظهیرالدوله، روزگار دراز فرمانروایی او در شهر کرمان است. او که اخلاقاً شخصی معتدل و مردم‌دار بود، توانست در این مدت ویرانیهایی را که عمویش آقا محمدخان قاجار براین شهر وارد کرده بود، تا حدودی ترمیم کند. سال آغاز فرمانروایی او در کرمان به درستی دانسته نیست، وزیری کرمانی یک بار ۱۲۱۶ ق / ۱۸۰۱ م و یک بار ۱۲۱۷ ق آورده است (*تاریخ کرمان*، ۳۷۳؛ *جغرافیای کرمان*، ۳۴، ۵۴). سایکس آغاز حکومت او را ۱۲۱۶ ق یاد کرده و خدمات او را ستوده است (صص ۹۷ ـ ۹۸)، ولی بنابر نوشته هدایت (*روضة الصفای ناصری*، ۶۳۵/۹، ۱۰۷/۱۰، ۱۰۸) و احمدی کرمانی (ص ۵۰) آغاز حکومت او ۱۲۱۸ ق بوده است.

از حوادث دوران حکومت ظهیرالدوله در کرمان، شورش محمدخان پسر اعظم‌خان افغان بود. محمدخان که در نرماشیر کرمان مستقر بود، در ۱۲۲۰ ق / ۱۸۰۵م بر حکومت مرکزی شورید و به تدریج قدرتی به هم رساند و دژهای محکمی ساخت و سر از اطاعت فتحعلی شاه پیچید و قصد تصرف کامل قلعهٔ بم را کرد. ظهیرالدوله، اسمعیل خان‌عرب (فرمانروای جندق) را مأمور محافظت این قلعه کرد (مفتون، *مآثر سلطانیه*، ۱۲۴ ـ ۱۲۵) و آنگاه گزارش واقعه را به آگاهی فتحعلی شاه رساند و شاه نوروزخان عزالدین لوی قاجار را مأمور سرکوبی محمدخان کرد (سپهر، ۱۳۲/۱؛ هدایت، *روضة الصفای ناصری*، ۴۰۲/۹ ـ ۴۰۳).

ظهیرالدوله پس از ۲۲ سال فرمانروایی در کرمان، در ۱۲۴۰ ق / ۱۸۲۵ م به مناسبتی به تهران آمد، اما اندکی بعد بیمار شد و درگذشت و جنازهٔ او را با احترام فراوان به خاک سپردند (همان، ۶۳۵/۹ ـ ۶۳۶؛ سپهر، ۳۵۴/۱).

ظهیرالدوله به هنگام درگذشت پدرش مهدیقلی خان در ۱۱۹۸ ق / ۱۷۸۴م کودکی خردسال بود و بدین جهت سن او در وقت مرگ نباید بیش از چهل و چند سال بوده باشد (دیوان بیگی، ۱۱۲۴/۲). مفتون تاریخ فوت او را ۱۲۴۱ ق / ۱۸۲۶م ضبط کرده است (*نگارستان دارا*، ۳۷/۱) و خورموجی نیز همین قول را درست پنداشته است (صص ۱۷ ـ ۱۸). دیوان بیگی شیرازی نیز به نقل از پیشینیان فوت او را در ۱۲۴۱ ق بیان داشته است (۱۱۲۳/۲، ۱۱۲۴). مورخان دیگر همان ۱۲۴۰ ق را ذکر کرده‌اند (هدایت، *روضة الصفای ناصری*، ۶۳۵/۹؛ اعتمادالسلطنه، ۳۱/۳؛ وزیری، *تاریخ کرمان*، ۳۷۳؛ سپهر، ۳۵۴/۱، احمدی، ۵۵).

ظهیرالدوله در دوران فرمانروایی دراز مدت خود در کرمان بارها به مناطق مختلف آنجا و نیز سیستان و بلوچستان سفر کرد و آن نواحی را از تصرف خوانین شورشی بلوچ بیرون آورد و به حکومت خود منضم کرد (وزیری، *تاریخ کرمان*، ۳۷۳). وی با مردم ستمدیدهٔ کرمان رفتاری مسالمت‌آمیز داشت و در آبادانی این شهر بسیار کوشید: بناها و قنوات و مزارع بسیاری در شهر و اطراف آن احداث کرد. آوازهٔ دادگری و مردم‌داری او گروهی از اهل دانش و کسب و کار را از دیگر نقاط به کرمان کشاند (احمدی، ۵۲، ۵۴ ـ ۵۵). در نامه‌ای که خود به فتحعلی شاه نوشته، به پاره‌ای از اقدامات خود در این شهر اشاره کرده است (ابراهیم خان، «عریضه به فتحعلی شاه»). از مهم‌ترین بناهای او در کرمان مدرسهٔ بزرگ و زیبای ابراهیم خان (ابراهیمیه) است که در ۱۲۳۲ ق / ۱۸۱۷م ساخته شده است. در این مدرسه که اکنون نیز برجاست، نمونه‌های زیبایی از کاشی کاری و مقرنس سازی و گچ‌بری به چشم می‌خورد (مشکوتی، ۱۵۸). از تزیینات جالب دیگر آن سنگ یک پارچه‌ای است از مرمر که آیهٔ «سَلامٌ عَلیٰ اِبْراهیمَ» (اشاره به بانی این مدرسه و مجموعهٔ اطراف آن) بر روی آن کنده شده است. دیگر بناهای ظهیرالدوله، حمام، بازار، آب انبار و خلوتخانه است که بر روی هم مجموعهٔ ابراهیم خان (ه‍ م) را تشکیل می‌دهند. طرح این مجموعه را ظهیرالدوله با الهام از معماری عصر صفوی ریخته است و اکنون نیز یکی از مجموعه‌های تاریخی و زیبای شهر کرمان به شمار می‌رود (*آثار باستانی کرمان*، ۲۰ ـ ۲۲). دروازهٔ ارک نیز از ساخته‌های او است (۱۲۲۵ ق / ۱۸۱۰ م). ظهیرالدوله برای پاره‌ای از اماکنی که ساخته، موقوفاتی نیز برقرار کرده است. از جمله برای مدرسهٔ خود موقوفاتی تعیین کرده که پس از در گذشت او فرزندش حاج محمد کریم خان تغییراتی در آن داده است. این مدرسه اکنون مرکز آموزش و نشر عقاید فرقهٔ شیخیهٔ کریم خانی است.

ظهیرالدوله فرمانروایی ادیب، شعرشناس و شعر دوست بود. خودگاه شعر می‌سرود و «طغرل» تخلص می‌کرد. غالب تذکره نویسان دورهٔ قاجار نام و احوال او را در میان سرایندگان این عهد آورده و اشعاری از او به دست داده‌اند (برای نمونه، نک: هدایت، *مجمع الفصحا*، ۷۶/۱؛ مفتون، *نگارستان دارا*، ۳۷/۱؛ دیوان بیگی، ۱۱۲۳/۲ ـ ۱۱۲۴؛ محمود قاجار، ۴۴/۱ ـ ۴۵). محمود ضمن شرح زندگانی ظهیرالدوله که شوهر خواهرش نیز بوده، از بخل و امساکِ او انتقاد کرده است (۴۴/۱).

ملابمان علی راجی کرمانی از سرایندگان معاصر او مثنوی حملهٔ حیدری را دربارهٔ وقایع زندگی علی (ع) در بیش از ۲۰٬۰۰۰ بیت سروده و به ابراهیم‌خان تقدیم داشته است (هدایت، *مجمع الفصحاء*، ۳۳۳/۴؛ دیوان بیگی، ۱۱۲۴/۲). این مثنوی چندبار به چاپ رسیده است.

ظهیرالدوله به هنگام در گذشت ۲۱ دختر و ۲۰ پسر از خود برجای گذاشت. یکی از فرزندان او عباسقلی‌خان بود که جانشین پدر در کرمان گردید. فرزند دیگر او رستم‌خان با گوهر خانم دختر فتحعلی شاه

ازدواج کرد (عضدالدوله، ۳۴). مشهورترین فرزند او حاج محمد کریم‌خان کرمانی است که از شاگردان شیخ احمد احسایی و سیدکاظم رشتی بود و بعدها از پیشوایان برجستهٔ شیخیه گردید. ابراهیم‌خان در زمان حیات به شیخ احمد احسایی ارادت می‌ورزید و چون مردی ساده دل و متدین و مقتدر بود، موجبات ترقی کار شیخ را در ایران فراهم آورد. شیخ احمد که معمولاً به دیدن پادشاهان و امیران و بزرگان نمی‌رفت، ظهیرالدوله را ملاقات کرد. چون ابراهیم‌خان فرزند خود حاج محمدکریم‌خان را برای ادامهٔ تحصیل به کربلا فرستاد او را به درس خواندن نزد سیدکاظم رشتی ترغیب کرد و مدرسهٔ ابراهیمیه را برای او در کرمان بنیان گذارد. چون حاج محمد کریم خان از کربلا بازگشت، در این مدرسه به درس و تبلیغ اشتغال ورزید. پس از درگذشت او فرزندانش راه او را در تبلیغ مسلک شیخیه ادامه دادند (بامداد، ۲۱/۱).

مآخذ: *آثار باستانی کرمان*، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، تهران؛ ابراهیم خان قاجار، «عریضه به فتحعلی شاه قاجار»، جُنگ ف ۲۲۱۴، از میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۵۳؛ احمدی کرمانی، یحیی، *فرماندهان کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، تهران، ۱۲۹۸ ق؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *حقایق الاخبار*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ قاجاریه*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ عضدالدوله، سلطان احمد میرزا، *تاریخ عضدی*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ محمود قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، تهران، ۱۲۴۱ ق؛ همو، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۲ ش؛ وزیری کرمانی، احمد علی خان، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ همو، *جغرافیای کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ هدایت، رضاقلی‌خان، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *مجمع‌الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل‌داود

اِبْراهیم خَلیل (ع)، دومین پیامبر اولوالعزم، نیای بزرگ عرب از طریق پسرش اسماعیل، و بنی اسرائیل از طریق پسر دیگرش اسحاق.

شکلهای گوناگون این نام در منابع دینی و غیر دینی، با افزایش، ادغام، یا جابجایی حروف و هجاها می‌تواند حاکی از شهرت و رواج آن در منطقهٔ هلال خصیب باشد. شکل ابرام[1] در نخستین موضعی که عهد عتیق به آن اشاره کرده (پید، ۱۱: ۲۶)، همچون نامهای یعقوب و یوسف درسده‌های ۲۰ و ۱۹ ق م، در میان آموریها و سایر اقوام منطقه دیده شده است (البرایت، 3؛ سوسه، ۲۳۳). نیز شکلهای ا‌ـبا‌ـرا‌ـما[2]؛ ا‌ـبام‌ـرا‌ـما[3]؛ اب‌ـرا‌ـمو[4]؛ اب‌ـرا‌ـما[5] در کتیبه‌های بابلی و آشوری (السدر، ۴۲؛ سوسه، ۲۶۳؛ *الموسوعة*، ۳۸/۱)؛ ا‌ـبا‌ـام‌ـرا‌ـما[6]؛ ا‌ـبا‌ـام‌ـرا‌ـام[7] در کتیبه‌های اکدی (جودائیکا، II/112) دیده شده است. جوالیقی نیز شکلهای اِبراهام، اِبراهُم، اِبراهِم را ذکر کرده و آنرا نامی کهن وغیر عربی دانسته است (*المعرب*، ۱۳). نووی همان شکلها را بدون الف میانی (اِبرهام، اِبرهُم، اِبرهِم، و جمع آن: بَراهِم و بَراهِمه) نقل کرده است (۱(۱)/۹۸). اگر در اصالت اشعار امیة بن ابی صلت که در آن از «ابراهیم» به همین شکل نام برده شده (شیخو، ۲۲۹/۱، ۲۳۰) تردید روا باشد، ظاهراً کهن‌ترین منبعی که این نام را به شکل «ابراهیم» ضبط کرده *قرآن* است. در حالی که شکل برهام (روایت ابن هشام؟) و بَرْهَم بن بُنَج در کتیبه‌های صفا (جفری، 45)قابل مقایسه با شکلهای دیگر ابراهیم نیز هست.

در بارهٔ معنای آبرام، نخستین بخش آن (آب) به معنای پدر بی‌شک سامی است. دومین بخش را به احتمال از Ra'âmu اکدی به معنای دوست داشتن، یا از Rwm سامی غربی به معنای بلند مرتبه یا عالی دانسته‌اند. بر این قیاس، معنای «پدر عالی یا متعالی» را برای «آبرام» نمی‌توان نامحتمل شمرد (جودائیکا، همانجا). همچنین معنایی که برای آبراهام[8] (شکل کاملاً گویشی آن: اَوْرَهام) ــ پدر امتهای بسیار ــ آمده است (پید، ۵:۱۷)، گویا فقط ریشهٔ عامیانه دارد، اگر چه می‌تواند با «رُهام» عربی به معنای کثیر و بی‌شمار هم ریشه باشد (همانجا). اما معانی و شکلهای دیگری هم که برای ابراهیم آورده‌اند، درست نمی‌نماید. مثلاً نووی از قول ماوردی، معنای آن را در سریانی «پدر رحیم» آورده (همانجا) و وهب بن منبه، اَبْرهه را صورت حبشی ابراهیم و به معنای سپید چهره دانسته است (ص ۱۳۶).

زمینهٔ تاریخی: از آنجا که ابراهیم در مسیر هجرتهای متوالی خود، بخش اعظم سرزمینهای هلال خصیب را از عراق تا مصر پیمود، بررسی اوضاع سیاسی منطقه، به رغم اختلافهایی که در منابع تاریخی در این باره هست و تعیین تاریخ ظهور و سقوط دولتها را با دشواری بسیار روبرو می‌سازد، می‌تواند در حل بسیاری از مشکلات مربوط به زندگی ابراهیم به کار آید. در اوایل سدهٔ ۲۰ ق م، قدرتها و تمدنهای منطقه با یکدیگر کشاکش و رقابت داشتند. در بین‌النهرین، فرمانروایان سومر و اکد از همهٔ حاکمان کوچک‌تر اطراف ــ از خلیج فارس تا سرچشمه‌های فرات ــ خراج می‌ستاندند. در کرانه‌های مدیترانه، دریانوردان ثروتمند فنیقی سکونت داشتند و در شمال، در آسیای صغیر، حتیان در آستانهٔ تاریخ خود برپا ایستاده بودند. در این میان «آمنمحت[9]» اول مؤسس سلسلهٔ دوازدهم بر تخت سلطنت مصر نشست. منطقهٔ نفوذ او از نوبیا، جنوب دومین آبشار نیل تا آن سوی شبه جزیرهٔ سینا و فلسطین و سوریه را در بر می‌گرفت. در چنین اوضاعی، امواج

1. Abrâm 2. A – ba – ra – ma 3. A – bam – ra – ma 4. Ab – ra – mu 5. Ab – ra – ma 6. A – ba – am – ra – ma
7. A –ba – am – ra – am 8. Abraham 9. Amenemhet

مهاجران سامی جزیرة العرب به سوی عراق و شام روی آوردند (علی، ۲۴۴/۱). از جملهٔ آنها قبایل چادرنشین سامی آموری (یعنی از غرب آمده) به سوی شمال و شمال غربی یعنی بین‌النهرین، سوریه و فلسطین یورش بردند. در جریان همین یورشهای خشونت‌آمیز بود که دولتهای سومر و اکد متلاشی شدند و آموریان خود دولت شهرهایی در بین‌النهرین بر پا ساختند و مواضع نیرومندی از کوههای زاگرس در غرب ایران تا سواحل مدیترانه به دست آوردند (البرایت، همانجا).
این چنین بود که فرهنگ و سیاست دولت آموری که شهر ماری در کنار فرات را به پایتختی برگزید (سوسه، ۷۸)، بر این منطقه مسلط شد و اینان سلسله‌های متعددی از آشور در شمال تا لارسا[1] در جنوب پدید آوردند (حتی، 66). درین دوره که به فترت ایسین[2] و لارسا موسوم است، دولت آموری ایسین با دولت لارسا که عیلامیها پس از هجوم به جنوب عراق آن را پدید آوردند، سالیان دراز بر سر حکومت عراق نزاع داشتند. در این میان سلسلهٔ اول دولت بابل که دولتی آموری بود ظاهر شد و پس از چندی توانست دولتی یکپارچه در سراسر منطقه به وجود آورد. این دولت که فرهنگ و تمدن کهن سومری و اکدی را به میراث برده بود، از اوایل سدهٔ ۱۹ ق م تا اواخر سدهٔ ۱۶ ق م دوام یافت (سوسه، ۲۶۴؛ قس: کلر، 8).

خاندان و خاستگاه ابراهیم: در چنین احوالی خاندان ابراهیم در صحنهٔ تاریخ منطقه ظاهر شدند. در حالی که بنابر روایت عهد عتیق (تث، ۵:۲۶؛ پید، ۲۰:۲۵ و...) ابراهیم به قبایل آرامی که از جزیرةالعرب به‌کرانه‌های فرات کوچیده بودند نسب می‌برد (سوسه، ۲۵۲). برخی از محققان، نیاکان ابراهیم را از همان آموریانی دانسته‌اند که از جزیرهٔ عربی به عراق و شام تاختند (کلر، همانجا). آرامیها، در حرّان نزدیک به سرچشمه‌های رود بلیخ و خابور مستقر بودند و ظاهراً در اواسط نیمهٔ دوم هزارهٔ سوم ق‌م، به سبب رونقی که در شهر اور پدید آمده بود، گروههایی از آنان به آن شهر مهاجرت کرده بودند؛ اما هنگامی که اور با هجوم قبایل آموری و حملات عیلامیها ویران شد، آرامیان مهاجر دوباره به موطن اصلی خود بازگشتند، و پدر ابراهیم در رأس یکی از خاندانهایی قرار داشت که در این مهاجرت از اور رهسپار حرّان شدند (اپشتاین، 11 ؛ سوسه، ۴۴۶). با توجه به آنچه باستان‌شناسان در بارهٔ هجرت آرامیان گفته‌اند، می‌توان دریافت که خاندان ابراهیم در اوایل هزارهٔ دوم ق م به این منطقه کوچ کرده‌اند (سوسه، ۲۵۲). مورخان و نویسندگان متقدم نیز ازحرّان به عنوان موطن پدر ابراهیم سخن رانده‌اند (طبری، تاریخ، ۳۴۶/۱؛ نووی، ۱(۱)/۱۰۱).

اما دربارهٔ نام پدر ابراهیم میان عهدین و قرآن، و به‌تبع آنها میان مفسران اختلاف هست. در عهد عتیق این نام، ترح ضبط شده (پید، ۱۱: ۲۴، متن عبری؛ قس: ترجمهٔ فارسی که تارح آمده) و در قرآن آزر آمده است (انعام/۶/۷۴). مفسران و لغت‌شناسان واژه آزر را واژه‌ای بیگانه و معرّب دانسته‌اند (جوالیقی، ۱۵) و امروزه این نظر در میان شرق شناسان رواج یافته که محتملاً این کلمه صورت تحریف شده

اِلعاذار (العاذر، الیعزر) عبری است که بنابر عهد عتیق، نام خادم ابراهیم بوده است (پید، ۲:۱۵؛ جفری، 55-53). اما اختلاف موارد در تفاسیر نیزچنان است که برخی از آنها دلالت بر این دارد که آزر نام پدر است و برخی دیگر این احتمال را نفی می‌کنند. بسیاری از مفسران و مورخان، نام پدر ابراهیم را تارح ذکر کرده (مثلاً: ابن هشام، ۳،۲/۱؛ طبری، تاریخ، ۳۴۶/۱؛ ابن قتیبه، ۳۰) و نام آزر در قرآن را که به‌روایتی خود پیامبر اسلام (ص) آنرا تأیید کرده است (بخاری، ۱۳۹/۴)، به‌وجوهی توجیه کرده‌اند. برخی آزر را به‌معنای یار و انباز دانسته‌اند، و درین صورت آیهٔ «واِذْقالَ اِبراهیمُ لِأَبیهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْناماً...» (انعام، همانجا) اشاره به‌آنست که پدر ابراهیم در پرستش بتها یار و انباز قوم بود. برخی دیگر آزر را نام بتی دانسته‌اند که پدر ابراهیم آن را می‌پرستیده است، و در آیهٔ مذکور «اصناماً» را بدل از آن گرفته‌اند (نک: میبدی، ۴۰۲/۳). بعضی نیز تارح را نام پدر و آزر را نام عموی ابراهیم دانسته‌اند و متذکر شده‌اند که عرب، عنوان «اب» را بر عمو نیز اطلاق می‌کرده است، چنانکه در قرآن اسمعیل پدر یعقوب نامیده شده است. ظاهراً این سخن اخیر بیش‌تر بدان جهت ابراز شده است که براساس حدیثی از پیامبر، همه نیاکان پیامبر اکرم (ص) موحد بوده‌اند (= نَقَلَنی اللهُ مِن اَصلابِ الطّاهرینَ الی اَرحامِ الطّاهراتِ). هم از این‌روست که طوسی پس از ذکر این معنی که نسب شناسان نام پدر ابراهیم را تارح گفته‌اند، افزوده است که آزر جد مادری ابراهیم بوده است. روایتهای دیگری نیز در این باب آمده، مانند روایتی که واژه آزر را در عبری از ادات ذم و نکوهش شمرده است (طوسی، ۱۷۵/۴؛ رازی، ۳۸/۱۳؛ قرطبی، ۲۲/۷؛ میبدی، ۴۰۲/۳). ولی رازی همه این توجیهات را بی‌اساس خوانده و اشاره کرده است که اگر آزر به‌عنوان نام پدر ابراهیم در قرآن درست نمی‌بود، یهودیان معاصر پیامبر (ص) که همواره درصدد تکذیب او بودند، دربارهٔ این نام نیز باید او را تکذیب می‌کردند، و چون خبری در این مورد در دست نیست می‌توان گفت که این نام به‌دیدهٔ یهودیان درست بوده است. وی سرانجام متذکر شده است که اگر نام تارح را نیز به‌عنوان پدر ابراهیم بپذیریم، باید بگوییم که از دو نام تارح و آزر، یکی نام و دیگری لقب او بوده است (۳۷/۱۳، ۳۸)؛ همچون یعقوب که اسرائیل لقب داشته است (قس: میبدی، ۴۰۱/۳؛ محمد شاکر، ذیل *المعرب* جوالیقی، ۳۵۹ به بعد). اگرچه برخی از محققان معاصر خواسته‌اند که واژه «ازوریس» را که نام یکی از خدایان مصر باستان بوده، با ریشه لفظ «الازر» و واژه‌های «عازر» و «عزیر» ربط دهند و بر این اساس احتمالاً «آزر» را نام بتی بدانند (نجار، ۷۱)؛ اما از آنجا که یوسبیوس[3] مورخ یونانی نام پدر ابراهیم را «اثر» ذکر کرده است، عقاد با توجیهاتی به این نتیجه رسیده که احتمالاً شکلهای «اثور» و «اتور» و «اتیر» از یکسو به صورتهای تیره و تیرح (تبدیل ه به ح مانند ساره به سارح در پید، ۱۸:۴۶) تبدیل شده (عقاد،

1. Larsa 2. Isin 3. Eusibius

۱۳۵، ۱۳۶)؛ و از سوی دیگر همان اشکال به «اثر» و سرانجام به «ازر» بدل شده است (قس: تبدیل «آثر» و «آثور» در اوستایی و پهلوی به «آذر» در زبان فارسی). با اینهمه باید گفت که تا تحقیقی کامل و همه جانبه در این‌باره صورت نگیرد و تا به‌اسنادی معتبر از آن دوران دست نیابیم نظر قطعی ابراز نمی‌توان کرد.

به‌هر حال سلسله نسب ابراهیم براساس روایت عهد عتیق چنین است: ابراهیم پسر ترح پسر ناحور پسر سروج پسر رعو پسر فالج پسر عابر پسر شالح پسر اَرْفَکْشاد پسر سام پسر نوح (پید، ۱۱:۱۰-۱۲) که در منابع اسلامی با تغییراتی تکرار شده است. اما باید توجه داشت که دراین سلسله نسب شکل و ساختمان نام ارفکشاد (ارفخشاد در منابع اسلامی) به یک نام سامی شباهت ندارد و بیش‌تر به‌یک نام ایرانی مانند است.

تاریخ ولادت و زادگاه ابراهیم: دربارهٔ زمان تولد ابراهیم که در ۷۰ سالگی ترح رخ داد (پید، ۱۱:۲۶)، هیچ سندی که تاریخ دقیق یا نسبتاً دقیقی ارائه دهد به‌دست نیامده است. ولی با توجه به‌کشفیات باستان‌شناسی و از طریق بررسی تطبیقی تواریخ، می‌توان به حدس و گمان، تاریخ تقریبی آن را تعیین کرد. به‌هرحال امروزه بیش‌تر محققان، سدهٔ ۲۰ ق م را به‌عنوان تاریخ ولادت ابراهیم پذیرفته‌اند و برخی از آنها رقم دقیق‌تر ۱۹۹۶ ق م را ذکر کرده‌اند (هاکس، ۴؛ قس: سوسه، ۲۵۰، ۲۵۱). نیز اگر چنانکه گفته‌اند، ابراهیم در حوالی سال ۱۹۰۰ ق‌م وارد کنعان شده باشد (فینگان، 72)، با توجه به‌آنکه وی در ۷۵ سالگی حران را ترک گفت (پید، ۱۲:۴)، باید در حوالی سال ۱۹۷۵ ق متولد شده باشد. از سوی دیگر براساس تحقیقات البرایت و جلویک، شهرهای سدوم و عموره در حوالی سال ۱۸۹۸ ق م ویران شد (عقاد، ۷۳)؛ و چون ابراهیم در آن وقت حدود ۱۰۰ سال داشت، پس ولادت او باید میان سالهای ۲۰۰۰ تا ۱۹۹۰ ق م بوده باشد.

اختلاف دربارهٔ محل تولد ابراهیم نیز بسیار است. با آنکه از عهد عتیق برمی‌آید که ابراهیم در اور کلدانیان متولد شده است (پید، ۱۱:۲۸-۳۰)، ولی برخی آنرا الورکاء (اوروک) و بسیاری از منابع اسلامی شهر کوثیٰ که خرابه‌های آن امروزه به نام تل ابراهیم مشهور است، دانسته‌اند (طبری، *تاریخ*، ۱/۲۵۲؛ یاقوت، ذیل کوثیٰ)؛ و ابن بطوطه (ص ۱۰۱) از محلی به‌نام بُرص میان حله و بغداد (برس یا برس نمرود، در محل بابل کنونی) در عراق یاد کرده که گفته‌اند زادگاه ابراهیم بوده است. چنانکه از حرّان هم به‌عنوان مولد ابراهیم یاد شده که سپس پدرش او را به‌بابل برد (ثعلبی، ۷۲). در عهد عتیق نیز آنگاه که از سفر ابراهیم از حرّان به فلسطین سخن رفته، آمده است که او از «مولد» خویش به‌فرمان خدا بیرون شد (پید، ۱۲:۱). اما بنابه‌روایتی که طبری (*تاریخ*، ۱/۳۴۶) ذکر کرده، پدر ابراهیم همراه با همسرش انموتا، یونا، توتا (یا نونا، اینونا؛ نووی، ۱(۱)/۱۰۱؛ و به‌روایتی عوشا: سوسه، ۲۵۲) از حرّان به هرمزدجرد رفت و ابراهیم همانجا متولد شد و سپس پدرش او را به‌کوثیٰ برد. طبری همچنین به‌روایتی که تولد ابراهیم را در شوش دانسته، اشاره کرده است (*تاریخ*، ۱/۲۵۲). با اینهمه غالب محققان معاصر برآنند که اور مولد و محل رشد ابراهیم بوده است.

بنابر بررسیهای باستان‌شناسی و اسناد و کتیبه‌هایی که از منطقه به‌دست آمده اور از سالها پیش از ابراهیم تا قبل از هجوم عیلامیها در اواسط سدهٔ ۲۰ ق م، در اوج قدرت و شهرت بوده (البرایت، 2؛ کلر، 22) و حلقه ارتباطی در مسیر تجاری شرق و غرب به‌شمار می‌رفته است (علی، ۱/۵۴۵، ۵۴۶). قبل از هجوم سامیها از صحاری عربی، اور پایتخت سومریها بود (کلر، 24) و به‌طور دقیق‌تر باید گفت که سلسلهٔ سوم اور (از حدود ۲۱۱۲ تا ۲۰۰۴ ق م) و دولت ایسین لااقل از دیدگاه فرهنگی، یک دولت سومری به‌شمار می‌رفت و اسامی برخی از سلاطین آن در الواح سومری آمده است (کریمر، ۷۳، ۳۱۴). در دورهٔ حکومت همین سلسلهٔ سوم بود که شهر اورکلدانیان پدید آمد و به‌پایتختی برگزیده شد (گوردون، 132). اور که ویرانه‌های آن در جایی که به تلّ المقیّر (تپهٔ قیری) موسوم است، یافت شده و از شکوه دیرین حکایت دارد (اپشتاین، 11)، گویا در روزگار ابراهیم شهری به ابعاد تقریبی ۷ و ۳ کم بوده است (الدر، ۴۲). در اورمانند شهرهای دیگر بین‌النهرین پرستش اجرام آسمانی رواج داشته و این معنی با توجه به آنچه در قرآن در مورد استدلال ابراهیم بر بطلان پرستش ماه و خورشید و ستارگان آمده، به‌خوبی قابل درک است. چنانکه گفته‌اند اور مرکز پرستش خدای ماه به نام نانّا بوده که سامیان آنرا «سین» می‌نامیدند (گوردن، 78؛ اپشتاین، 12؛ عقاد ۱۶۹)، موسی‌بن میمون نیز به‌صراحت از نشأت ابراهیم در میان صائبان که خورشید را خدای بزرگ می‌دانستند، سخن رانده است (ص ۵۸۴؛ قس: با خدای بابلیان به نام شَمَس [شمس]: اپشتاین، همانجا). اما در باب حکومت اور در روزگار ابراهیم، و فرمانروای معاصر او باید گفت که سلسلهٔ سوم اور در سال ۲۰۰۶ ق م به‌روزگار ابی سین[1] (فینگان، 53) منقرض شد و تا اوایل سدهٔ ۱۹ ق م که نخستین فرمانروای خاندان بابلی به‌نام سومو - ابوم[2] (۱۸۹۴ - ۱۸۸۱ ق م) بر آنجا فرمانروایی یافت، یعنی در دوره‌ای که به‌فترت ایسین و لارسا موسوم است، یادی از حاکمان مستقل اور نشده است (راوکس، 215). بنابراین به‌نظر می‌رسد که سلاطین ایسین مانند ایشبی - ارّا[3] که در حدود ۱۹۵۲ ق م، و یا اور - نینورتا[4] که از ۱۹۲۳ ق م فرمانروایی داشتند (راوکس، 450)، بر آنجا نیز حکومت می‌کرده‌اند (فینگان، 53 به بعد). البته اینها بر فرض آن است که ابراهیم در سدهٔ ۲۰ ق م زیسته باشد، و اگر براساس نظریاتی که تاریخ زندگی ابراهیم را در سدهٔ ۱۸ ق م (همو، 73؛ و حتی سدهٔ ۱۵ ق م: گوردون، 115,116) گفته‌اند، در جست و جوی سلاطین معاصر ابراهیم باشیم، باید او را هم عصر حمورابی، فرمانروای بزرگ بابل

1. Ibbi-sin 2. Sumu-abum 3. Ishbi-Irra 4. Ur-Ninurta

در سدهٔ ۱۸ ق م بدانیم. شاید همین ملاحظات سبب شده است که برخی نام امرافل را که در عهد عتیق به‌عنوان پادشاه شنعار (بابل) و معاصر ابراهیم از او یاد شده (پید، ۱۴:۱)، منطبق با حمورابی مشهور بدانند (هاکس، ۱۰۳). اما براساس منابع اسلامی، فرمانروای معاصر ابراهیم که با او در باب پروردگار مناقشه داشت، نمرود پسر کوش (یا کنعان یا فالخ) و از نوادگان نوح بود (طبری، *تاریخ*، ۲۱۹/۱؛ طوسی، ۲۳/۷؛ رازی، ۱۸۷/۲۲؛ قرطبی، ۲۸۳/۳، ۲۸۴؛ ثعلبی، ۷۳؛ قس: طبری، *تاریخ*، ۲۵۳/۱). در عهد عتیق از این نمرود بن کوش (ه م) که در نظر اول هم‌عصری او با ابراهیم دشوار جلوه می‌کند، به‌عنوان پادشاهی جبار که ابتدای مملکت او بابل بود، یاد شده است (پید، ۱۰:۸-۱۰) که بنابر روایات اسلامی و روایت هگادای یهود قبل از تولد ابراهیم فرمان داده بود تا همه نوزادان ذکور را به‌قتل رسانند (جودائیکا، XII/1167). شایسته توجه است که در سال ۱۸۴۵ م در عراق، در محلی به‌نام نمرود (جنوب موصل) شهر کالح که بنای آن در عهد عتیق (پید، ۱۰:۱۱) به‌نمرود نسبت داده شده، به‌وسیله لایارد کشف شد (کلر، 12). ولی این احتمال هم هست که به‌گفتهٔ ابوریحان بیرونی (*آثارالباقیه*، ۱۰۲)، نمرود (یا نامی شبیه به آن) لقب پادشاهان آن ناحیه بوده باشد، نه نام فرمانروایی خاص، چنانکه او خود به‌رابطهٔ ابراهیم و نمرود هیچ اشاره‌ای نکرده و پادشاهی را که ابراهیم با او مناقشه کرد و در سال ۲۳ حکومتش از نزد او گریخت، زامیس دانسته، که ابراهیم در سال ۴۳ پادشاهی پدر او به‌نام نینوس‌زاده شد (همان، ۸۵). با اینهمه اگرچه در میان سلاله‌های کهن بابل و بین‌النهرین به نام نمرود برنخورده‌ایم، ولی احتمال وجود آن را هنوز نمی‌توان به کلی مردود شمرد.

مهاجرتهای ابراهیم: به روایت قرآن مجید، ابراهیم با ابطال پرستش اجرام آسمانی که در آن هنگام رایج بود، مردم را به پرستش خدای یگانه دعوت کرد (انعام /۶/ ۷۶ ـ ۷۹). این روایت قرآنی بی‌آنکه در عهد عتیق از آن نشانی باشد، در میان یهود معروف بوده و یوسفوس بدان اشاره کرده («دائرة المعارف دین[1]»، I/16) و در کتب یهودی دوره‌های بعد نیز دیده می‌شود (نک: جودائیکا، II/117). بعضی از روایتها حاکی از آن است که این واقعه به هنگام مناقشهٔ ابراهیم با قوم خود روی داد و در واقع اظهار اعتقاد ابراهیم به اجرام آسمانی و سپس رویگردانی وی از آنها برای متوجه ساختن قوم به بی‌اعتبار بودن این آیین و متوجه ساختن آنها به وحدانیت خداوند بوده است (طوسی، ۱۸۵/۴، ۱۸۶). چنانکه به گفتهٔ مسعودی، ساره همسر ابراهیم و لوط برادرزاده‌اش پسر هاران، نخستین کسانی بودند که به وی گرویدند (مروج، ۵۷/۱)، و به گفتهٔ فان سترس ابراهیم خود گویا نخستین کسی بود که از این طریق به یکتاپرستی گرایش یافت («دائرةالمعارف دین»، همانجا). همین گرایش که به منازعهٔ او با قوم، پدر، و فرمانروای معاصرش انجامید، به گفته قرآن او را به مهاجرتی واداشت که در تاریخ ادیان سامی دارای اهمیت خاص است. در سفر پیدایش عهد عتیق دربارهٔ علل این مهاجرت سخنی نیامده و خروج به سوی حرّان به پدر ابراهیم نسبت داده شده است، که پس از مرگ پسرش هاران، اور کلدانیان را با خانواده‌اش ترک گفت (پید، ۱۱: ۲۸-۳۲). در قرآن از مبدأ و مقصد جغرافیایی این هجرت سخنی نیست ولی علل مهاجرت او به روشنی بیان شده است. همین معنی در «مدراش ربّای[2]» نیز دیده می‌شود، و شباهت آن به روایات قرآنی چنان است که برخی برآن رفته‌اند که این روایتها مستقیماً از قرآن به «مدراش» نقل شده و بعضی از عبارات آن ترجمهٔ دقیق آیات قرآنی است (نک: عقاد، ۴۳-۴۹).

نخستین گام ابراهیم برای تبلیغ یکتاپرستی، دعوت آزر بود. در سوره‌هایی از قرآن ذکر این دعوت آمده است، و چنانکه خواهیم دید به نظر می‌آید که ابراهیم دوبار با آزر بر سر دین قوم به مناقشه پرداخت، و پس از دومین بار بود که آزر او را از خود راند و ابراهیم اقدام به مهاجرت کرد. مخالفت اولیه آزر او را بر آن داشت که بتها را بشکند و این کار را به بت بزرگ نسبت دهد و از قوم بخواهد که علت آن را از همان بت بپرسند. اما بت قادر به سخن گفتن نبود و قوم در برابر این حجت فرو ماندند، ولی سرانجام وی را در آتش افکندند. پروردگار آتش بر او سرد گردانید و وی را با لوط از چنگ قوم برهانید (انبیاء/ ۲۱/ ۵۶-۷۱؛ قس: «مدراش ربّای سفر تکوین»، 38، به نقل از جودائیکا، XII/1167 ، VIII/1217-1218). بنابر روایتهای دیگر، به آتش افکندن ابراهیم پس از شکستن بتها و مجادلهٔ وی با فرمانروای عصر بود (طوسی، ۳۱۶/۲)، که در طی آن ابراهیم او را با بیان توانایی پروردگار بر زنده کردن و میراندن موجودات و طلوع خورشید از مشرق و غروب آن در مغرب، مغلوب و مبهوت ساخت (بقره/ ۲/ ۲۵۷). موضوع این مجادله به صورتی شبیه به قرآن در روایات یهودی نیز آمده است (جودائیکا، XII/1167). بنابر روایتهایی، ابراهیم جوان (قس: طبری، *تاریخ*، ۲۷۳/۱)، ۷ یا ۴۰ یا ۵۰ روز در آتش ماند و هاران برادر ابراهیم که به گفتهٔ عهد عتیق در اور درگذشته بود (پید، ۱۱: ۲۸) از جمله کسانی بود که قوم را به سوختن ابراهیم تحریک می‌کرد (رازی، ۱۸۸/۲۲).

طبری روایتی ذکر کرده است که بنابر آن چون ابراهیم بی‌گزند از آتش نجات یافت، نمرود به عظمت پروردگار او اقرار کرد و قربانی داد و ابراهیم را آزاد ساخت (*تاریخ*، ۲۶۵/۱). همو درجای دیگر اشاره کرده است که ابراهیم ۷ سال در زندان نمرود در کوثیٰ ماند تا سرانجام او را در آتش افکندند (همانجا). موسی بن میمون (ص ۵۸۴) نیز از منابع صابئی روایت کرده است که ابراهیم با مردم کوثیٰ در پرستش خورشید مخالفت کرد و پادشاه او را به زندان افکند و سپس به شام تبعیدش کرد.

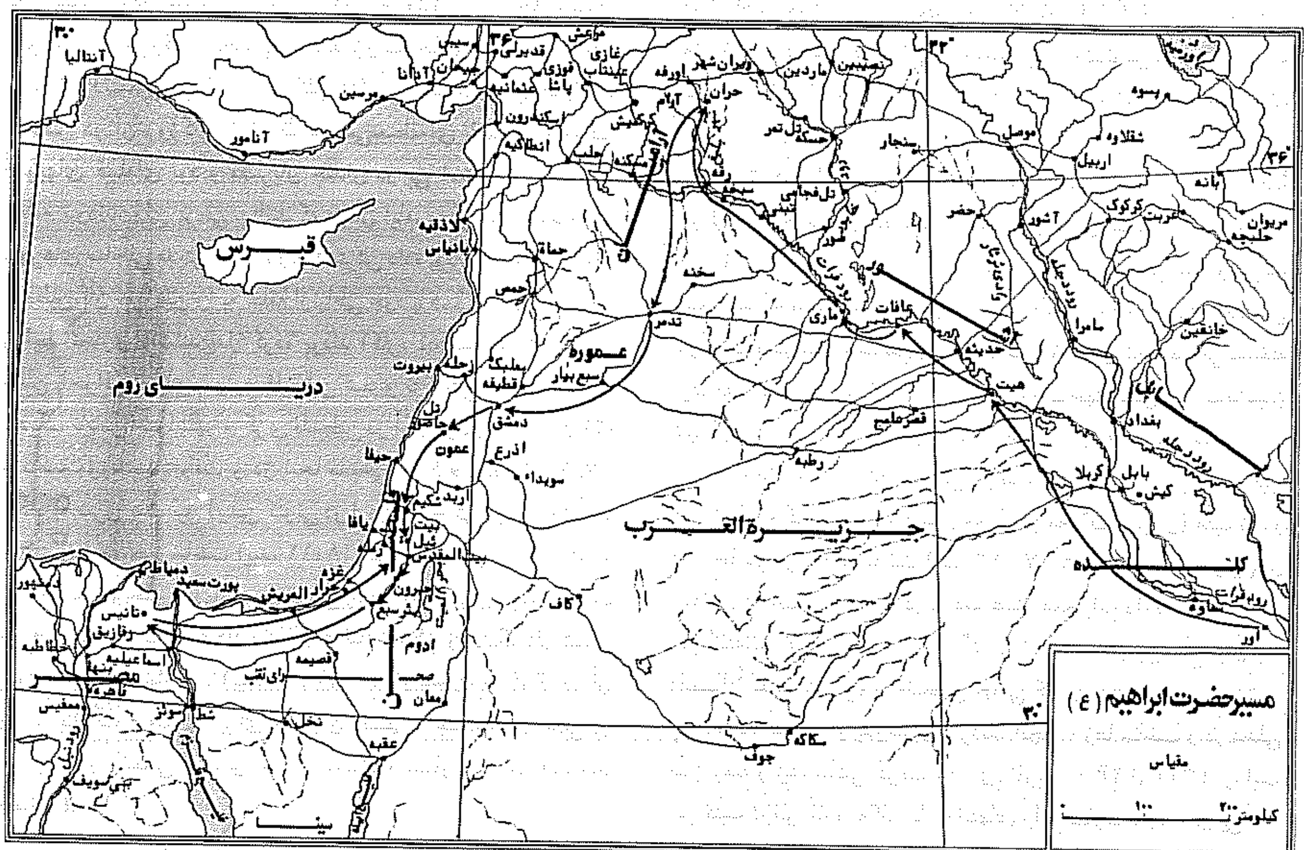
به هر حال، در سورهٔ مریم از مجادلهٔ دیگری میان ابراهیم و آزر سخن رفته است که به هجرت ابراهیم انجامید. ابراهیم آزر را به راه راست خواند ولی آزر او را تهدید کرد و از خود براند. ابراهیم گفت که

---

1. The Encyclopedia... 2. *Midrash Rabbah*.

برای او آمرزش خواهد خواست، و آنگاه از نزد قوم خود بیرون رفت (مریم/۱۹/۴۲-۴۹؛ قس: شعراء/۲۶/۸۶). مفسران با توجه به مدلول آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ توبه که پیامبر و مؤمنان را از آمرزش خواهی برای مشرکان منع کرده، در این باره که چرا ابراهیم برای پدرش آمرزش خواست بحث کرده‌اند. اما قرآن بلافاصله پس از آیه مذکور اشاره کرده است که آزر به ابراهیم وعده داده بود که ایمان بیاورد و به همین سبب ابراهیم برای او آمرزش خواست، و چون ایمان نیاورد، ابراهیم از او بیزاری جست؛ و یا به تعبیر دیگر ابراهیم به آزر وعده داده بود که اگر ایمان آورد، برای او از خدا آمرزش خواهد خواست (توبه/۹/۱۱۵). اگرچه رازی (۲۶/۱۰۵) بنابر روایتی هجرت ابراهیم را که در سورهٔ صافات (۹۸) به «رفتن به سوی پروردگار» تعبیر شده، هجرتی انفسی و درونی یعنی دوری از بتان و روی آوردن به خدا دانسته است، ولی ظاهر آیات قرآن دلالتی آشکار به علل مهاجرت ابراهیم به حرّان دارد که قراین تاریخی و تأیید روایات مفسران قرآن (یاقوت، ذیل حرّان) آن را اثبات می‌کند (قس: راوکس، 215).

سکوت عهد عتیق دربارهٔ علل این مهاجرت از اور به حرّان، و اشارهٔ گذرا، اما پراهمیت عهد جدید (ع، ۷: ۲-۵) به این معنی که پروردگار به ابراهیم قبل از هجرت به حران فرمان داد که از موطن خویش بریده، به زمینی که او را نشان خواهد داد، برود، برخی از محققان را برآن داشت تا به جست‌وجوی عوامل سیاسی و اقتصادی این هجرت برآیند. آشوبی که در آن روزگار در نتیجهٔ هجوم عیلامیها و آموریها پدید آمده و اوضاع زندگی مردم را به خطر افکنده بود (عقاد، ۶۷)، موجب کوچهای متوالی در منطقه شد (راوکس، 215)، و در این احوال نواحی حران و فلسطین پناهگاهی امن می‌نمود (اپشتاین، 12؛ سوسه، ۲۶۴). مهاجرت ابراهیم و خاندان او به حران باید در آغاز هزارهٔ دوم ق م بوده باشد (کلر، 54؛ آلبرایت، 2). حرّان (به معنای شهر کاروان: آلبرایت، 6) در آن روزگار یک امیرنشین آموری (حتی، 69) و جزء دولت ماری به شمار می‌رفت (کلر، 44 و بعد) که خود مرکز آموریان بود (همو، 50). این شهر که سهم مهمی در زندگی ابراهیم داشت و شواهد باستان شناختی این معنی را تأیید می‌کند (فینگان، 68)، در حدود سال ۱۹۰۰ ق‌م، همچون شهر ناحور بزرگ و پرشکوه بود (کلر، 45). گفته‌اند که این شهر، نام خود را از هاران برادر ابراهیم برگرفته (همانجا)، چنانکه شهر ناحور را نیز منسوب به ناحور برادر دیگر ابراهیم دانسته‌اند (فینگان، همانجا). به روایت عهد عتیق (پید، ۱۱: ۳۱، ۳۲) ترح و ابراهیم و لوط و سارا به حران رفتند. اما روایات اسلامی حاکی از آن است که ابراهیم با سارا دختر فرمانروای حرّان که از دین پدران بیزاری می‌جست در اینجا ازدواج کرد (ثعلبی، ۷۹؛ طبری، تاریخ، ۱/۲۶۶). ترح در حرّان بود تا در سن ۲۰۵ سالگی درگذشت و ابراهیم به فرمان خداوند از «مولد خویش و از خانه پدر خود» به سوی فلسطین مهاجرت کرد (پید، ۱۲:۱ و بعد)، همین عبارت



را بعضی از محققان دلیل بر آن گرفته‌اند که ابراهیم در حرّان متولد شد و سپس پدرش او را به شهر اور برد. اما اینکه در عهد عتیق فرمان به مهاجرت ابراهیم از حرّان، پس از ذکر مرگ ترح آمده، و در عهد جدید (اع، ۴/۷) به صراحت این کوچ پس از مرگ ترح دانسته شده، تناقضی آشکار پدید آورده است. زیرا با توجه به سن ترح به هنگام مرگ، و تولد ابراهیم در ۷۰ سالگی او (پید، ۱۱: ۲۶)؛ ابراهیم به هنگام مرگ پدر ۱۳۵ ساله بوده است در حالی که برحسب روایت *تورات* (پید، ۱۲: ۴) ابراهیم در ۷۵ سالگی حران را ترک گفت، یعنی قبل از مرگ پدر و در ۱۴۵ سالگی او، و البته این معنی تناقضی با اینکه ترح پس از خروج ابراهیم تا پایان عمر در حرّان مانده باشد، ندارد.

به هرحال ابراهیم به فلسطین مهاجرت کرد و گویا در این مسیر به شهر اورفه (که مردم آن بر اساس یک عقیدهٔ کهن به وجود ابراهیم در آنجا قائلند)، و از طریق تدمر (پالمیرا) به دمشق هم رفته است (سوسه، ۲۵۶، ۲۵۷؛ راولینسن، 124؛ قس: کلر، 56). حتی برخی از مورخان کهن مانند یوستینوس و یوسفوس به نقل از نیکلای دمشقی برآنند که ابراهیم در دمشق حکومت یافت ولی مدتی بعد آنرا رها ساخت (سوسه، ۲۵۵ و منابع او؛ *جودائیکا*، XII/1140).

این معنی که «اَلِعاذاردمشقی» ناظر و خادم خانهٔ ابراهیم بوده است (پید، ۱۵: ۲)، شاید بتواند دلیلی باشد بر اقامت ابراهیم در دمشق، خاصه که جاده معمولی حران به کنعان به طول ۶۰۰ میل، مسیر کاروانهایی بوده است که از طریق تدمر به دمشق و از آنجا به سوی جنوب غربی می‌رفته و بخشی از جادهٔ بزرگ تجاری فرات تا سواحل مدیترانه را تشکیل می‌داده است (کلر، 55). به عقیدهٔ راوکس (ص215) فلسطین در آن روزگار از لحاظ سیاسی منطقه‌ای نابسامان و درگیر آشوبهای قبیله‌ای بود و مصریان چندان در پی استیلای سیاسی بر منطقه نبودند، ولی برخی برآنند که در آن ایام، مصر نفوذ خود را در شهرهای ساحلی مدیترانه و سوریه گسترش داده بود و فراعنه با اشغال فلسطین، آن سرزمین را به حلقهٔ ارتباطی خود با همهٔ مناطقی که با آنها روابط تجاری داشتند بدل کرده بودند (کلر، 61؛ سوسه، ۲۶۵). در چنین احوالی ابراهیم وارد فلسطین شد و تا شکیم (بلاطه امروز، نزدیک نابلس) تنها شهر مرکزی فلسطین در آن روزگار (گوردون، 73) و ناحیه موره پیش رفت و در آنجا مذبحی بنا کرد (پید، ۱۲: ۵-۷). آنگاه به شرق بیت ئیل (بیتین کنونی در اردن) کوچ کرد و در میان آنجا و عای نیز مذبحی ساخت (پید، ۱۲: ۸). اما در آنجا نیز ماندگار نشد و بی‌آنکه بدانیم چند سال از عمر خویش را در آنجا سپری کرد، راه خود را به سوی جنوب ادامه داد و چون گرفتار قحطی و خشکسالی شد به سوی مصر رهسپار شد (پید، ۱۲: ۹، ۱۰؛ راولینسن، 124)، که در آن وقت پناهگاه معتبری برای تاجران فنیقی، جنگجویان حتی و چادرنشینان کنعانی (عبری غلط است) به شمار می‌رفت (سوسه، همانجا).

با توجه به اختلافهایی که دربارهٔ سنوات مهاجرتهای ابراهیم هست، تعیین فرمانروای مصر در آن روزگار دشوار است. برخی ورود ابراهیم به مصر را مقارن حکومت نخستین فرعون سلسله ۱۲ فراعنه (راولینسن، 130) یعنی دورهٔ حکومت آمنمحت اول دانسته‌اند، که با توجه به تاریخی که برای حکومت او تعیین شده (۱۹۹۱-۱۹۶۲ ق م)، درست به نظر نمی‌رسد. بر همین پایه می‌توان حدس زد که در آن وقت آمنمحت دوم (۱۹۲۹-۱۸۹۵ ق م) فرمانروای مصر بوده است (راوکس، 215؛ قس: فینگان، 91؛ هاکس، ۸۱۵، که به روایتی آن عصر را مقارن سلطنت هکسوسها دانسته است). زیرا با توجه به روایات زمان ولادت ابراهیم در اوایل سدهٔ ۲۰ ق م و سن او به هنگام ترک حران و احتساب سنواتی که در فلسطین بوده، وی می‌بایست در حدود سال ۱۹۲۰ ق م یا کمی دیرتر به مصر رفته باشد. ابراهیم در مصر، سارا را که به روایت عهد عتیق (پید، ۲۰: ۱۲) خواهر او از زن دیگر ترح بود، به همین عنوان، نه همسر خود، معرفی کرد (در روایات اسلامی، سارا برادرزادهٔ ابراهیم، یا دختر عموی او، و یا دختر عموزادهٔ او معرفی شده است: ابن قتیبه، ۳۱؛ طبری، *تاریخ*، ۳۲۵/۱) و چون فرعون از حقیقت امر آگاه شد، ابراهیم را نکوهید، با اینهمه وی را مالهای گران بخشید و روانه‌اش ساخت (پید، ۱۲: ۱۵ - ۲۰) بر اساس روایتهایی که بیش‌تر افسانه به‌نظر می‌رسند، ابراهیم در مصر به‌عنوان یک رهبر روحانی با بزرگان مذهبی آن دیار به‌مذاکره می‌پرداخت (سوسه، ۲۵۴). فان سترس («دائرة المعارف دین»، 1/16) بر آن است که ابراهیم چون در بابل نجوم و ریاضیات فرا گرفته بود، در مصر به‌آموزش پرداخت؛ در حالی که یوسفوس از ارتپانوس روایت کرده که ابراهیم ۲۰ سال در مصر زیست و در آنجا نجوم آموخت (عقاد، ۵۰، ۵۱).

اقامت در فلسطین: چنین بود که ابراهیم با سارا و لوط و همهٔ اموالی که به‌دست آورده بود، از مصر، از طریق صحرای نقب و شبه جزیرهٔ سینا که در پرتو کشفیات نلسون گلوک و سپس بنوروتنبرگ معلوم شد که مسیر کاروانها بوده است (البرایت، 6)، به‌سوی فلسطین بازگشت و در میان بیت ئیل و عای که قبل از آن در آنجا مذبحی ساخته بود، مقام گرفت (پید، ۱۳ : ۱ - ۵). به‌روایت عهد عتیق، در اینجا میان شبانان مواشی ابراهیم و لوط نزاع شد و کار به‌جدایی کشید. لوط به‌اردن رفت و در سدوم سکنی گرفت، و ابراهیم به‌حبرون (خلیل امروز) کوچ کرد و در بلوطستان ممرا (از محلات حبرون) مقیم شد و در آنجا نیز قربانگاه ساخت (پید، ۱۳ : ۷ - ۱۸). برخی از روایتهای اسلامی در اینجا تا اندازه‌ای با عهد عتیق همخوانی دارند، و افزون بر این گفته‌اند که ابراهیم در راه بازگشت از مصر، در زمین سَبَع میان ایله (احتمالاً عقبهٔ کنونی) و فلسطین چاهی کند و معبدی بنیاد ساخت و چون مردم آنجا با او بدرفتاری کردند، آنجا را رها ساخت و در محلی میان رمله و ایله سکنی گرفت (طبری، *تاریخ*، ۳۲۶/۱، ۳۴۷). روایت ابن قتیبه دراین باره به‌کلی با روایتهای رایج تفاوت دارد. وی بی‌آنکه به‌رفتن ابراهیم به‌مصر اشاره کند، گوید که وی در اردن به‌شهری که

صادووف نامی بر آنجا فرمان می‌راند، رفت و پس از وی زمام امور را در دست گرفت و مال اندوخت و نیمی از اموال خود را به‌لوط داد و در همین جا پروردگار او را بیست صحیفه یا لوح فرو فرستاد (صص ۳۲، ۳۳). آنگاه که ابراهیم در حبرون ساکن بود، به‌روایت عهد عتیق، پادشاهان هلال خصیب به‌نامهای کدرلاعمر[1] شاه عیلام، امرافل[2] شاه شنعار (بابل)، اریوک[3] شاه اِلآسار[4] و تدعال[5] شاه گوئیم[6] در پس نـزاعهای کهن، بر پادشاهان سـدوم، عموره و اَدْمَه تـاختند و آنهـا را درهم شکستند و به‌همراه غنایم، اسیرانی از جمله لوط را با خود بردند؛ ابراهیم چون از واقعه آگاه شد، با ۳۱۸ تن از غلامان خود در عقب ایشان تاخت و مهاجمان را درهم شکست و آنها را تا حدود دمشق تعقیب کرد و لوط را نجات داد. آنگاه ملکی صَدَّق شاه سالیم (سالیم کنونی در شرق نابلس، یا بیت‌المقدس) که «کاهن خدای تعالی بود» او را تبرک کرد (پید، فصل ۱۴).

در اصالت این روایت نه تنها از آن باب که هیچ یک از اسناد تاریخی آن را تأیید نمی‌کند، سخنها هست، بلکه تناقضاتی در خود آن نیز دیده می‌شود. به‌سبب همین تناقضها برخی از پژوهشگران مانند فان سترس بر این نظر رفته‌اند که این روایت بعدها و به‌احتمال در دورهٔ هلنیها به‌سفر پیدایش افزوده شده است («دائرة المعارف دین»، I/13-14). از این گذشته، با آنکه از این پادشاهان به‌عنوان فرمانروایان عیلام و بابل یعنی بزرگ‌ترین دولتهای جهان کهن یاد شده، شگفت است که چگونه ابراهیم از چنان جنگی آگاه نشد تا آنگاه که یک تن نجات یافته او را خبر داد، و چون باخبر شد فقط با ۳۱۸ تن توانست فرمانروایان عیلام و بابل را درهم شکند (قس: گوردون، 87). اینکه برخی امرافل را همان حمورابی مشهور دانسته‌اند (هاکس، ۱۰۳؛ عقاد، ۶۵، ۶۸)، با قدرت و شوکتی که حمورابی داشته به‌دشواری قبول این روایت می‌افزاید.

در این وقت ابراهیم از بی‌فرزندی خود نزد پروردگار نالید تا خدا او را وعدهٔ فرزند داد (پید، ۱۵ : ۱ ـ ۴). آنگاه سارا کنیز خود هاجر مصری را به‌ابراهیم که ۱۰ سال از اقامتش در کنعان می‌گذشت، به‌زنی داد. چون هاجر را آثار حمل ظاهر شد، سارا با او رفتاری سخت در پیش گرفت و هاجر گریخت. ولی در بیابان، فرشتهٔ خداوند بر او ظاهر شد و بشارت داد که فرزندی می‌زاید و نام او را اسماعیل می‌نهد. ابراهیم ۸۶ ساله بود که اسماعیل ولادت یافت (پید، فصل ۱۶). در قرآن نیز به‌این واقعه که ابراهیم در سالخوردگی خود اسماعیل را یافت (ابراهیم / ۱۴ / ۳۹) اشاره شده است، ولی روایات دیگر سن ابراهیم را در این هنگام ۶۴ و ۱۱۷ سال گفته‌اند (رازی، ۱۳۸/۱۹).

در روایات عهد عتیق از تولد اسماعیل تا ۱۳ سال پس از آن یعنی در دورهٔ میثاق با ابراهیم سخنی نیست. مطابق این میثاق که در ۹۹ سالگی ابراهیم از آن یاد شده، خدا با ابراهیم عهد کرد که او و ذریهٔ او به‌خدا ایمان آورند، و زمین کنعان به‌ملکیت او و ذریهٔ او در آید، و ختنه نشانی باشد این عهدرا که هر ذکوری از خاندان ابراهیم و غلامان ایشان مختون شود. در همین جا خداوند نام ابرام (به‌معنای پدر عالی) را به‌ابراهام (ابرهم = پدر امتهای بسیار؛ قس: آغاز همین مقاله)، و نام سارای را به‌ساره بدل کرد و او را وعدهٔ فرزندی به‌نام اسحاق داد و گفت که اسماعیل را «برکت داده او را بسیار کثیر می‌گردانم و دوازده رئیس از وی پدید آیند و امتی عظیم از وی به‌وجود آورم». ابراهیم سپس همهٔ مردان خانهٔ خود و اسماعیل را ختنه کرد (پید، فصل ۱۷).

در همین اوقات، فرشتگانی که از سوی خدا برای عذاب مردم سدوم که لوط در میان آنان می‌زیست، آمده بودند، به‌صورت مردانی بر ابراهیم ظاهر شدند. ابراهیم برای آنان طعام ساخت و چون خوردند، ساره را مژده فرزند دادند. ساره که در آن وقت زنی سالخورده بود از این سخن در شگفت ماند. چون فرشتگان بـه‌سوی سدوم رفتند، ابراهیم بـا خداوند در باب آن مردم گفت‌وگو کرد، تا عذاب را از آنان بردارد (پید، فصل ۱۸). اما به‌روایت قرآن (هود / ۱۱ / ۷۰ ـ ۷۷) فرشتگان به‌اقتضای طبیعت روحانی خود از آنچه ابراهیم ساخته بود، نخوردند و ابراهیم که از رسالت و طبیعت آنان خبر نداشت بیمناک شد. اما فرشتگان خود را شناساندند و به‌همسر ابراهیم مژدهٔ فرزند دادند. آنگاه ابراهیم در باب قوم لوط با خداوند گفت‌وگو کرد. به‌روایت رازی (۲۹/۱۸) وی امید می‌داشت که قوم هدایت شوند و یا بیمناک بود که لوط نیز در آن میان دچار عذاب شود. اما لوط نجات یافت و سدوم و مردم آن نابود شدند. ابراهیم نیز پس از آن ظاهراً به‌سبب خشکسالی و قحطی که پدید آمده بود (هاکس، ۱۱) به‌جنوب کوچ کرد و میان قادش (نزدیک حمص کنونی) و شور در جرار، که آثار آن در تل ابو هریره کشف شده است (البرایت، 6)،منزل گرفت. در اینجا نیز همان ماجرا که میان ابراهیم و فرعون مصر رفت، تکرار می‌شود، با این تفاوت که ساره درین هنگام بیش از ۹۰ سال داشت (پید، ۱۷: ۱۷) و ابی ملک پادشاه جرار، ابراهیم را مالها داد و او را مخیّر کرد تا در قلمرو او در هر جا که خواهد ساکن شود (پید، فصل ۲۰). پس از آن بود که اسحاق متولد شد. ابراهیم در این وقت ۱۰۰ سال داشت (پید، ۲۱ : ۵؛ ۱۷: ۱۷؛ قس: با روایات اسلامی مانند طوسی، ۳۳/۶؛ رازی، ۱۳۸/۱۹). چون اسحاق را از شیر باز گرفتند، ساره شوی را گفت تا هاجر و اسماعیل را از نزد او دور کند. ابراهیم نیز آن دو را روانه کرد تا به‌بیابان شبع رسیدند و دچار تشنگی سخت شدند. اما خدا چاه آبی بر آن دو ظاهر کرد و هاجر را وعده داد که «از او امتی عظیم به‌وجود خواهم آورد.». اسماعیل همانجا رشد کرد و در صحرای فاران ساکن شد (پید، ۱۲ : ۱۰ ـ ۱۵). از این روایت عهد عتیق، و سن ابراهیم به‌هنگام تولد اسماعیل و مختون شدن او و در ۹۹ سالگی پدر (پید، ۱۶ : ۱۶؛ ۱۷: ۱، ۲۳)، برمی‌آید که اسماعیل تا ۱۴ سالگی نزد پدر

---

1. Kedorlaomer 2. Amraphel 3. Arioch 4. Ellasar 5. Tidal 6. Goiim

بوده است. درباره هجرت هاجر و اسماعیل به‌بیابان میان قرآن و عهد عتیق اختلاف هست. از آیات قرآن (ابراهیم / ۱۴ / ۳۷) و قول ابراهیم که ذریهٔ خود را در بیابان نزد خانهٔ خدا سکونت داد تا نماز بر پای دارند، برمی‌آید که آن بیابان، مکه، و مراد از حرم، خانهٔ کعبه بوده است (نک: آنچه بعد از این دربارهٔ کعبه خواهد آمد). به‌روایت تورات سالیانی پس از آن، ابراهیم به‌حکم خداوند پسر خود اسحاق را برای قربان کردن به‌زمین موریا برد، و چون برای این کار آماده شد و کارد بر گلوی فرزند نهاد، خداوند قوچی را فرستاد تا به‌جای اسحاق قربان شود (پید، ۲۲ : ۲ ـ ۱۴). در قرآن نیز از این قربانی‌گزاری یاد شده است (صافات / ۳۷ / ۱۰۱ ـ ۱۰۷)، ولی نامی از اسحاق یا اسماعیل در میان نیست. در روایات اسلامی در این باره اختلاف هست. برخی اسحاق را «ذبیح» دانسته (ابن قتیبه، ۳۵، ۳۶ به‌روایت ابن عباس، ابن مسعود و مسروق)، و برخی اسماعیل را (طوسی، ۵۱۸/۸؛ رازی، ۱۵۴/۲۶؛ برای روایات مختلف نک: طبری، *تاریخ*، ۲۸۹/۱ـ۳۰۱، تفسیر، ۴۹/۲۳ـ۵۵). از دلایل و قرائن برآمده از قرآن و حتی عهد عتیق و سایر روایات نمی‌توان در این باب نظر قطعی ابراز کرد. چه در عهد عتیق از «ذبیح» به عنوان «پسر یگانه» ابراهیم نام برده است و البته اسحاق پسر یگانهٔ ابراهیم نبود، و اگر مراد عهد عتیق واقعاً پسر یگانهٔ ابراهیم بوده باشد، وی کسی جز اسماعیل، قبل از تولد اسحاق نبوده است. به‌هرحال ابراهیم از آن پس در بئر شبع، همانجا که به روایت عهد عتیق، اسماعیل و هاجر ساکن شدند، مقام گرفت (پید، ۱۹:۲۲)، اما ساره که در حبرون بود، در سن ۱۲۷ سالگی درگذشت و ابراهیم برای تدفین او به حبرون رفت. وی در آنجا از یکی از حتّیان مزرعه‌ای خرید و ساره را آنجا دفن کرد (پید، ۲۲: ۱، ۲، ۱۵، ۱۶، ۱۹).

پس از مرگ ساره، گویا به فاصله چند سال، ابراهیم دیگربار زنی گرفت قطوره نام و از او نیز شش فرزند یافت (پید، ۱:۲۵؛ قس: ابن قتیبه، ۳۳) به نامهای زِمْران، یَقْشان، مَدان، مِدیان، یشباق، شوحا (پید، ۱:۲۵ـ۲). روایات اسلامی دربارهٔ این نامها با عهد عتیق اندکی اختلاف دارند (طبری، *تاریخ*، ۳۴۵/۱؛ ابن سعد، ۴۸/۱؛ مسعودی، مروج، ۵۸/۱). به روایت طبری، قطوره (قطوراء) دختر یقطن، زنی از کنعانیان و به روایتی از اعراب بود (*تاریخ*، ۳۴۸/۱) و از پسران او سیزده قبیله پدید آمد که با قبایل یقطان و کوش مختلط شدند (علی، ۴۴۶/۱، ۴۴۷) و به روایت دیگر طبقه‌ای از اعراب را تشکیل داده و با جرهمیان در مکه می‌زیستند (همانجا). برخی از روایتها نیز حاکی از آن است که ابراهیم جز قطوره، زنی دیگر از عربان به نام حجور گرفت که از او نیز ۵ پسر یافت به نامهای کیسان، شورخ، امیم، لوطان، نافس (طبری، *تاریخ*، ۳۴۸/۱؛ قس: ابن قتیبه، ۳۳). ابراهیم سپس اموال خود را میان فرزندان تقسیم کرد و خود در سن ۱۷۵ سالگی درگذشت (پید، ۶:۲۵، ۷؛ قس: طبری، *تاریخ*، ۳۴۹/۱؛ مسعودی، مروج، ۵۸/۱) و پسرانش اسماعیل و اسحاق او را در همان مزرعه‌ای که ساره مدفون بود، به خاک سپردند (پید، ۹:۲۵، ۱۰؛ ازرقی، ۷۳، مدفن او را کعبه دانسته است). محتملاً مزرعه‌ای کهن که در اسناد مصری مربوط به عهد شیشنق اول (۹۴۷ـ۹۲۵ ق م) «مزرعهٔ ابرام» در جنوب فلسطین نامیده شده (سوسه، ۳۶۳)، همان مدفن اوست که به روایتی، سلیمان پیامبر بر آن بنایی ساخت و چون مسلمانان در فلسطین جای گرفتند آن را مشهد ابراهیم نامیدند و مسجدی در آنجا ساختند (*الموسوعة*، ۲۸۸/۴). و نیز منطقهٔ حبرون بعدها لقب ابراهیم را گرفت و به «خلیل» موسوم شد. لقب «خلیل» در عهد عتیق (۲ تو، ۷:۲۰؛ اش، ۸:۴۱) و هم در قرآن (نساء/۱۲۵/۴) آمده است. ابراهیم خلیل و به تعبیری پیشوای یکتاپرستان، مردی بسیار سخاوتمند و مهمان‌نواز بود (ثعلبی، ۹۸، ۹۹؛ طبری، *تاریخ*، ۳۴۹/۱، ۳۵۰) و از همین رو عرب او را به ابوالضیفان مکنّی ساخت (نووی، ۱ (۱)/۱۰۱). در عهد عتیق و در قرآن بارها به خصوصیات اخلاقی ابراهیم اشاره شده است. به تعبیر قرآن، وی مردی بردبار و رئوف بود و برای خود و خلق مغفرت می‌طلبید (هود/۱۱/ ۷۵؛ توبه/۹/۱۱۴) و همواره از فرامین خدا اطاعت می‌کرد و فرزندانش را نیز وصیت کرد که تسلیم حکم و مشیت پروردگار باشند (بقره/۲/۱۳۱، ۱۳۲). و چنین بود که خدا او را «حنیف» خواند (نحل/۱۶/۱۲۱). حنیف (هـ م) به معنای کسی که از باطل روی‌گردان و به حق روی آورده است، در مواضع دیگری از قرآن، به عنوان دین ابراهیم دیده می‌شود (آل عمران /۳/۶۸، ۶۹؛ نساء/۴/۱۲۵؛ انعام/۶/۱۶۳).

ابراهیم نزد اعراب قبل از اسلام چندان مشهور بوده که تصویر یا تندیس او را در خانهٔ کعبه جای داده بودند. چنانکه وقتی پیامبر (ص) پس از فتح مکه وارد کعبه شد، صورت یا به روایتی بتهای ابراهیم و اسماعیل در آنجا بود و گفت تا آنها را بشکنند (ابن هشام، ۵۵/۴؛ ابن حجر، ۱۳/۸). شک نیست که ابراهیم و دین او از دیرباز در سراسر هلال خصیب معروف بوده است و این معنی از آنجا هویداست که نام وی در مناطقی که از آنها عبور کرد بر جای ماند و امروزه مزارات و مقامات بسیاری نام او را برخود دارد، مانند مقام ابراهیم در خرابه‌های کوثی در کنار تل ابراهیم، یا مزار ابراهیم در البرس یا برس نمرود (سوسه، ۲۵۱، ۲۵۶). ازاین‌رو می‌توان گفت که «شخصیت او در تاریخ و جامعهٔ» جهان سامی از هنگام ظهور او تا امروز اثری عمیق برجای گذارده و نشانه‌های آن تا امروز باقی است.

ابراهیم، قرآن و عهد عتیق: در قرآن ۶۹ مرتبه در ۲۵ سوره از ابراهیم یاد شده و سوره‌ای نیز به نام او موسوم گشته است. در این آیات اساساً از ابراهیم به عنوان فردی مصلح و موحد سخن رفته و تکامل اندیشهٔ دینی و اجتماعی او در مقابله با تفکر غالب بر جامعه یعنی شرک باز نموده شده است. با اینهمه، نمی‌توان از این آیات سیر تاریخی زندگی ابراهیم را روشن و معین کرد. اما آنچه در عهد عتیق آمده، اگرچه خالی از تناقض نیست، ولی تاریخ زندگی ابراهیم را تا اندازه‌ای می‌توان از خلال آن دریافت. از سوی دیگر برخی از روایات عهد عتیق با قرآن شباهت دارد و همین معنی سبب شده است که

کسانی، روایات قرآن و به ویژه داستان پیامبران را مأخوذ از تفاسیر و منابع یهودی بدانند (جودائیکا، II/119؛ قس: عقاد، ۴۴). درحالی که داستانهای قرآن و عهدین گاه با یکدیگر اختلافهای بنیادین دارند. شباهتهایی که در میانه هست دلیلی منطقی بر اقتباس از عهدین یا تفاسیر آنها نیست. چه بنابراین نگرش که قرآن کتاب وحی است، طبیعی است که میان روایات قرآنی و عهدین شباهتهای بسیار باشد.

شایسته یادآوری است که بسیاری از روایات و تفاسیر متأخر یهودی، و مطالبی که خارج ازاشارات عهد عتیق در آنها دیده می‌شود، در سده‌های اولیه اسلام از منابع اسلامی اخذ و اقتباس شده است (نک: عقاد، همانجا). اما از طرف دیگر، بسیاری از مفسران قرآن و مورخان مسلمان، روایات خود را دربارهٔ انبیاء از راویان یهودی نسب چون کعب‌الاحبار، وهب بن منبه، عبدالله بن سلام و محمد بن‌کعب قرظی برگرفته‌اند و به مدد همین روایتها، آیات قرآنی مربوط به انبیاء را تفسیر کرده‌اند. از این جهت برخی از تناقضاتی که در این روایات دیده می‌شود، ناشی از مطالبی است که راویان مذکور نقل کرده‌اند.

اما متن عهد عتیق نیز از دیدگاه سبک‌شناسی به اندازه‌ای، ناهمگون است که دربارهٔ زمان نگارش و ارزش تاریخی روایات شفاهی و منابع مکتوبی که عهد عتیق از آنها فراهم آمده، اتفاق نظری وجود ندارد. به ویژه دربارهٔ ابراهیم و شخصیتهای معاصر او که در آن کتاب ذکر شده، هنوز مدارک با ارزش معتبری به دست نیامده که بتواند آن روایات را تایید کند. به همین سبب تعیین موقعیت ابراهیم در تاریخ مدون آن روزگار بسیار دشوار است. اگرچه برخی برآنند که کشفیات باستان‌شناسی اخیر در مناطقی چون ماری[1] و نوزی[2] بر این معنی گواهی می‌دهند که روایات مربوط به ابراهیم در عهد عتیق، بازتاب موثق یک موقعیت واقعی تاریخی است (سوسه، ۲۶۲-۲۶۴؛ جودائیکا، II/114)، ولی با اینهمه تحقیقات انتقادی در متن آن کتاب و نیز تحقیقات تاریخی و زبان‌شناسی مربوط بدان نشان می‌دهد که مسائل و مشکلات متعدد دربارهٔ آن همچنان باقی است. در واقع باید گفت که داستان ابراهیم در عهد عتیق از سه منبع گرد آمده است: اول روایت معروف به «یهوه‌ای» (J)[3] مربوط به حدود سال ۹۵۰ ق م یعنی دوره‌ای که سنت ابراهیمی برای پشتیبانی از دعاوی دولت داوودی به کار گرفته شد؛ دوم روایت معروف به «الوهی» (E)[4] مربوط به سدهٔ ۸ ق م یعنی دورهٔ پیامبران؛ سوم روایت روحانیان (P)[5] مربوط به حدود سال ۴۰۰ ق م یعنی پس از دورهٔ اسارت در بابل. چنین به نظر می‌رسد که برخی از روایتهای «یهوه‌ای» (مانند پید، ۱۲: ۱۰-۲۰؛ باب ۱۶؛ ۱:۱۸، ۱۰-۱۴؛ ۲:۲۱، ۶، ۷) و «الوهی» بوسیلهٔ روحانیان دورهٔ اسارت به‌کارگرفته شده است، تا داستان ابراهیم را به مثابهٔ یک سنت تاریخی ملی در این دوره شکل دهد. نویسنده یا گردآورنده روایت «روحانیان» پس از دورهٔ اسارت مطالبی به روایات قبلی افزوده است، و ظاهراً

داستان مربوط به پادشاهان شرق که با ابراهیم جنگیدند (پید، باب ۱۴) اضافهٔ نهایی به عهد عتیق است که در دورهٔ هلنیها صورت گرفت (فان سترس، I/14).

دربارهٔ اشارات قرآنی مربوط به زندگی ابراهیم باید گفت که گذشته از آیات و روایاتی که برحسب موارد و در بررسی تطبیقی با عهد عتیق ذکر شد، آیات دیگری هست که بیش‌تر ناظر به جیات دینی و اعتقادی و اخلاقی ابراهیم است و در عهد عتیق به آنها اشاره‌ای نشده است.

از جمله و مهم‌تر از همه، داستان بنای کعبه به‌دست ابراهیم و اسماعیل، و «مقام ابراهیم» در آنجاست (بقره /۲/۱۲۵، ۱۲۷؛ آل عمران /۳/۹۷). بنابر بیش‌تر روایات، خانهٔ کعبه را حضرت آدم ساخت و در طوفان نوح ویران شد و ابراهیم به راهنمایی پروردگار که به مقتضای آیهٔ «وَ اِذْ بَوَّأْنا لِاِبْراهیمَ مَکانَ الْبَیْتِ...» (حج /۲۲/۲۶) وی را به آنجا برد، به یاری اسماعیل برهمان اساس نخستین، کعبه را دوباره ساخت (رازی، ۴/۶۳؛ طبری، تفسیر، ۱/۴۲۸، ۴۲۹؛ ازرقی، ۱/۳۸، ۳۹، ۶۰). پس از آن ابراهیم و اسماعیل از پروردگار خواستند که این طاعت را از آنها بپذیرد (بقره /۲/۱۲۷) و خدا با آن دو عهد کرد که آنجا را از شرک و بت‌پرستی پاک نگاه دارند (بقره /۲/۱۲۵؛ و نیز حج /۲۲/۲۶). دربارهٔ مقام ابراهیم در کعبه نیز روایت گوناگون است. رایج‌ترین آنها، سنگی را که ابراهیم به هنگام بنای کعبه زیرپای خود نهاد، و یا خود خانهٔ کعبه را مقام ابراهیم دانسته‌اند (رازی، ۳/۵۳؛ قس: طبری، تفسیر، ۱/۴۲۲). این آیات و نیز اشارات سورهٔ مکی ابراهیم (۳۵-۳۹) به رابطهٔ ابراهیم و خانهٔ کعبه، و نیز اشارتهایی به رابطهٔ ابراهیم و اسماعیل در سوره‌های مکی نظر برخی از نویسندگان معاصر غربی مانند ونسینگ را نفی می‌کند، که منکر چنین رابطه در آیات مکی می‌باشند و می‌کوشند که آن را به دورهٔ مدنی وحی که پیامبر با یهودیان آشنایی و ارتباط نزدیک یافت، منسوب کنند.

در قرآن همچنین از میثاق خدا با ابراهیم (بقره /۲/۱۲۵؛ احزاب /۳۳/۷) سخن رفته و یادآوری شده است که خدا ابراهیم را آزمایشها کرد و او از همه سرفراز بیرون آمد؛ پس خدا او را پیشوایی خلق داد، و چون ابراهیم خواست که این پیشوایی به ذریه او نیز عطا شود، خدا گفت عهد من به ستمکاران نمی‌رسد (بقره /۲/۱۲۴). چنانکه در عهد عتیق نیز در موارد مختلف علت سرگردانی، آوارگی و اسارت بنی‌اسرائیل، ستمکاری و گنهکاری آنان دانسته شده است. با اینهمه، در عهد عتیق ذریهٔ ابراهیم وارث زمین «از نهر مصر تا نهر عظیم یعنی فرات» شمرده شده (پید، ۱۵:۱۸-۲۰) و در جای دیگر آمده است که خداوند عهد خویش را با ابراهیم و ذریهٔ او جاودانی ساخت تا زمین کنعان را وارث باشند (پید، ۱۷:۷-۹).

این مطلب در عهد عتیق به صورت دیگری نیز تکرار شده است: در

1. Mari 2. Nuzi 3. Jahuist 4. Elohist 5. Priestly

آنجا ابراهیم از خدا نشانی خواست براین عهد و خدا او را گفت که گوسالهٔ مادهٔ سه ساله و بز مادهٔ سه ساله و قوچی سه ساله و قمری و کبوتری بگیرد. ابراهیم چنین کرد و آن سه حیوان نخست را دوشقه ساخت و در برابر یکدیگر گذاشت ولی مرغان را پاره نکرد. آنگاه خواب براو مستولی شد و تاریکی او رافرا گرفت. و خدا او را گفت که ذریت تو در زمینی که از آن ایشان نباشد غریب خواهند بود (پید، ۱۵:۹-۱۲).

چنانکه مشهود است این داستان به گونه‌ای مبهم و تقریباً بی‌سرانجام به پایان می‌رسد. اگرچه گفته‌اند که میان اقوام دامدار رسم بود که هم‌پیمانان، حیوانی را شقه می‌کردند و از میان آن می‌گذشتند و این نشانی بود آن پیمان را (عقاد، ۲۷). ولی روایت قرآنی همین داستان با آنکه مربوط به محل و موضوعی دیگر است، با نتیجهٔ منطقی و روشنی که در پی دارد، این تصور را تأیید می‌کند که روایت عهد عتیق به‌وسیلهٔ راویان دستخوش تغییر شده و در جای خود واقع نشده است. به روایت قرآن، ابراهیم (در پی مناقشه با نمرود یا به درخواست قوم) از خداخواست تا نشان دهد که چگونه مردگان رازنده می‌گرداند. خدا گفت چهار پرنده برگیر و آنها راشقه کن و هر شقه را برکوهی بنه، آنگاه آنها را بخوان تا نزد تو آیند (بقره /۲/۲۶۰)، و به این طریق ابراهیم را دلیل و نشانی استوار برروز رستخیز نمایاند.

ابراهیم در عهد جدید: در عهد جدید نیز از ابراهیم در ۷۲ موضع یاد شده و نسب عیسی مسیح از طریق اسحاق با ۳۹ واسطه (متی، ۱:۱-۷) یا ۵۴ واسطه (لوقا، ۳:۲۴-۳۵) به وی متصل شده است. ایمان ابراهیم در عهد جدید به عنوان عالی ترین ایمان یاد شده است، زیرا غریبانه در فلسطین ــ که سرزمین او نبود ــ به فرمان خدا زیست و فرزند خود را به قربانگاه برد (عب، ۱۱: ۸-۱۲، ۱۷-۱۹). پس او به عمل نیز مؤمن و مطیع بود و ایمانش از رهگذر عمل کامل شد. «پس انسان نه از ایمان تنها، بلکه به عمل نیز عادل شمرده می‌شود» (یع، ۲: ۲۰-۲۴). ولی به گفتهٔ پولس رسول، ایمان ابراهیم به خداوند قبل از عمل ختان او بود، و از این جهت وعده به ذریت ایمانی ابراهیم تعلق یافته و نه ذریت شرعی (روم، فصل ۴). پس مؤمنان فرزندان ابراهیمند، و چون خداوند امتها را از ایمان عادل خواهد شمرد، ابراهیم را بشارت داد که تمامی امتها از تو برکت خواهند یافت، و این برکت از طریق عیسی مسیح که از ذریهٔ ابراهیم است به امتهایی که از نسل ابراهیم نیستند نیز خواهد رسید (غل، ۳:۷-۹).

ابراهیم و ایران باستان: اگرچه در متون اصلی دین زرتشت، نامی از ابراهیم به میان نیامده، ولی ظاهراً در آغاز ورود اسلام به ایران، مغان می‌کوشیدند که این نظر را که بنابر پاره‌ای روایتها، مجوس در زمرهٔ اهل کتاب شمرده شده‌اند، تقویت کنند. از این روی بعضی از بزرگان ایرانی را با انبیاء سامی پیوند دادند و آنها را پیرو دین انبیاء بنی اسرائیل دانستند (پور داود، ۲۰۷/۲). مورخانی که اخبار ایرانیان را از طریق مغان دریافت می‌کردند، این گونه اخبار را در آثار خود می‌آوردند، و از همین روی براساس برخی از این روایتها، زرتشت را همان ابراهیم خلیل و به روایتی نوادهٔ او شمرده‌اند (معین، ۸۳). بنابریکی از این روایتها، زرتشت در آغاز در بیت‌المقدس ساکن بود و سپس به نفرین استادش ارمیاء از آنجا به عراق رفت (طبری، *تاریخ*، ۶۴۸/۱). اگرچه آشکار است که راویان در این روایتها که از ایرانیان به آنها رسیده است، دست برده‌اند، ولی مجموعهٔ آنها حکایت از آن دارد که می‌خواسته‌اند زرتشت و ایرانیان را با بنی اسرائیل مربوط سازند، چنانکه جمشید را با سلیمان یکی دانسته‌اند و گفته‌اند که منوچهر پدر ایرانیان، همان منشخر پسر منشخر باغ، و او یعیش بن ویزک بوده و ویزک همان اسحاق است (مسعودی، *التنبیه*، ۱۰۹، ۱۱۰)؛ و «اندر عهد گشتاسب، زرتشت بیرون آمد و گشتاسب دین وی بپذیرفت؛ و گویند نهم پسر بود از آن ابراهیم خلیل علیه‌السلام، و شاگرد عزیر بود.» (*مجمل التواریخ والقصص*، ۹۲). هم از این رو بود که گفته‌اند خانهٔ کعبه از سوی ایرانیان قبل از اسلام گرامی داشته می‌شد و مردم به زیارت آن می‌رفتند (مسعودی، همانجا) و یا آنکه زرتشت به زبان پهلوی و به روایتی سریانی، نام ابراهیم است (تبریزی، ۱۰۱۲/۲، ذیل زرتشت).

مآخذ: آمیه، پیر، *تاریخ عیلام*، ترجمهٔ شیرین بیانی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ابن بطوطه، محمدبن ابراهیم، *رحلة*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *فتح الباری*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله ابن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ابن میمون قرطبی، موسی، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین اتامی، آنکارا، ۱۹۷۴ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقاء و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ازرقی، محمدبن عبدالله، *تاریخ مکه*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ الدر، جان، *باستان شناسی کتاب مقدس*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ بخاری، ابوعبدالله، *صحیح*، قاهره، امیریهٔ، ۱۳۱۴ ق؛ بیرونی، ابوریحان، *الاثار الباقیة عن القرون الخالیة*، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ پورداود، محمد، *یشتهسا*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ تبریزی، محمدحسین بن خلف، *برهان قاطع*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ثعلبی، احمدبن محمد بن ابراهیم نیشابوری، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالرائد العربی؛ خزائلی، محمد، *اعلام قرآن*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ جوالیقی، موهوب بن احمد، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، تهران، ۱۹۶۶ م؛ رازی، امام فخر، *التفسیر الکبیر*؛ رضی، هاشم، *فرهنگ نامهای اوستا*، تهران، فروهر، ۱۳۴۶ ش؛ سوسهٔ، احمد، *العرب والیهود فی التاریخ*، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ شیخو، لوئیس، *کتاب شعراء النصرانیة*، بیروت، ۱۹۲۶ م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بولاق، ۱۳۲۵ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ عقاد، عباس محمود، «ابوالانبیاء»، *المجموعة الکاملة*، ج ۱۱، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ *عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمهٔ فارسی، تهران، ۱۹۸۷ م؛ *عهد عتیق*، متن عبری، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمدبن احمد انصاری، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ کریمر، ساموئل، *الواح سومری*، ترجمهٔ داود رسایی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محمد شاکر، احمد، حواشی و تعلیقات *المعرب* جوالیقی، تهران، ۱۹۶۶ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ معین، محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ *الموسوعة الفلسطینیة*؛ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الاسرار وعدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نجار، عبدالوهاب، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالرائد العربی؛ نووی، محی الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، بیروت،

دارالکتب العلمیة؛ وهب بن منبه، کتاب التیجان، صنعا، ۱۹۷۹ م؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، بیروت، ۱۹۲۸ م؛ یاقوت، بلدان، بیروت، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ نیز:

Albright, William, F. *The Biblical period from Abraham to Ezra*, New York, 1965; *Bible, The New English* oxford, 1970; EI[1]; EI[2]; Esptein, Isidore, *Judaism*, London, 1959; *The Encyclopedia of Religion*; Finegan, Jack, *Light form the ancient past*, New York, 1959; Gordon, H. ,*The ancient near east*, New York, 1953; Hitti, Philip, K., *History of syria*, London, 1957; Jeffery, Arthur, *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; *Judaica*; Keller, Werner, *The Bible as history* (English edition), New York, 1976; Rawlinson, George, *Ancient Egypt*, London, 1886; Roux, George, *Ancient Iraq*, London, 1966.

صادق سجادی

اِبراهیمْ خَلیل خانِ جَوانشیر، فرمانروای قراباغ در اوایل دوران قاجار که مدتها با آقا محمدخان قاجار کشمکش داشت و سرانجام در ۱۲۲۱ ق / ۱۸۰۶ م در بیرون قلعهٔ شوشی به تحریک روسها کشته شد. وی از ایل جوانشیر بود. این ایل از ترکستان و از قبایل اوشیرخان بن یلدوزخان بوده است (هدایت، ۲۹۶/۹). به روایتی ایل جوانشیر از زمان شاه عباس دوم صفوی به بعد در قراباغ و آرّان می‌زیسته و در آنجا نفوذ و قدرت داشته‌اند. پدر ابراهیم خلیل خان یعنی پناه خان قراباغی نخست جارچی نادرشاه بود، و پس از قتل نادر همراه گروهی از ایل خود به غوریان رفت. چون احمد شاه ابدالی استقلال یافت، ایل جوانشیر را از غوریان به کابل کوچانید، اما پناه خان قراباغی پدر ابراهیم خلیل به قراباغ آمد و در آنجا ساکن شد و به تدریج قلعهٔ پناه‌آباد مشهور به قلعهٔ شوشی را بنا نهاد و مردم قریهٔ شوشی را در داخل آن قلعه اسکان داد و سکه‌ای نیز به نام پناه‌آبادی ضرب کرد. پس از او فرزندش ابراهیم ،در استحکام قلعه و آبادانی اطراف آن کوشش کرد و از اطاعت آقا محمدخان قاجار سر باز زد و با او به ستیز پرداخت (همو، ۹ / ۲۹۷؛ جهانگیر میرزا، ۲۴ ـ ۲۵؛ باکیخانوف، ۱۵۸).

ابراهیم خلیل هنگامی که پدرش، پناه خان قراباغی، مشغول احداث قلعهٔ شوشی بود، به عنوان گروگان نزد فتحعلی خان افشار می‌زیست و در آن وقت کریم خان زند به تدریج قدرت می‌یافت. پناه خان قراباغی فرصت را غنیمت شمرد و نزد کریم خان شتافت و او را در تسخیر شهر ارومیه و شکست فتحعلی خان افشار (۱۱۷۶ ق / ۱۷۶۲ م) یاری رساند. کریم خان نیز برای سپاس از یاریهای او، ابراهیم فرزند پناه خان را لقب خانی بخشید و به قراباغ فرستاد (همو، ۱۵۸، ۱۶۲). در واقع حکومت او بر این منطقه از همین سال آغاز می‌شود.

ابراهیم خلیل خان با استفاده از آشوبهای سیاسی پس از مرگ کریم خان عملاً علم استقلال برافراشت. چنین می‌نماید که او تا اوایل ۱۲۰۷ ق / ۱۷۹۲ م که آقا محمدخان در دیگر نواحی ایران به سرکوب مخالفان اشتغال داشت، در مقر حکمرانی خود آسوده می‌زیست و تنها مدتی صادق خان شقاقی را که در حوالی سراب از آقا محمدخان شکست خورده بود، در قلعهٔ شوشی پناه داد (ساروی، ۲۸۴). در همین سال آقا محمدخان یکی از سرداران خود، سلیمان خان قاجار، را به آذربایجان فرستاد و او همهٔ یاغیان و سرکشان را به اطاعت در آورد، اما ابراهیم خلیل خان از آمدن نزد او خودداری کرد و پسر عم خود عبدالصمد بیگ را با هدایا و پیشکشهایی به تبریز فرستاد و درخواست کرد که زمستان آن سال را برای ترتیب اسباب سفر به او مهلت دهند. سلیمان خان پس از مدتی اقامت در آذربایجان در اواخر ربیع‌الاول همین سال از آذربایجان به مازندران و از آنجا به تهران رفت و عبدالصمد بیگ را نیز همراه خود برد و به عنوان گروگان نگه داشت (همو، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۷۷، ۳۸۸، ۳۸۹؛ اعتمادالسلطنه، ۵۴/۳). بعداً عبدالصمد بیگ همراه آقا محمدخان به کرمان رفت، اما در حین محاصرهٔ شهر گریخت و قصد داشت که به قراباغ برود که در نزدیکی تهران دستگیر شد و به هلاکت رسید. ابراهیم خلیل خان از این خبر هراسان شد و دیگر بار از رفتن نزد آقا محمدخان پوزش خواست (هدایت، ۲۶۱/۹؛ اعتمادالسلطنه، ۵۷/۳؛ سپهر، ۷۰/۱).

آقا محمدخان چون از تسلیم شدن ابراهیم خلیل مأیوس گردید، در ۱۵ شوال ۱۲۰۹ ق برای سرکوب و تصرف کامل نواحی تحت حکومت او، از تهران حرکت کرد و چون ابراهیم خان برای جلوگیری از حرکت او پل خداآفرین را در نزدیکی شوشی منهدم کرد، سلیمان خان قاجار را به تعمیر آن مأمور ساخت. ابراهیم به منظور مقابله با آقا محمدخان از فرمانروایان شیروان و شماخی و دربند یاری خواست، اما خان قاجار این نیروها را به سرعت درهم شکست و در نزدیکی پل خداآفرین اردو زد (هدایت، ۲۶۲/۹ ـ ۲۶۴؛ اعتمادالسلطنه، ۵۸/۳ ـ ۵۹)، آنگاه قلعهٔ شوشی را محاصره کرد. ابراهیم خلیل خان با سپاهی نزدیک به ۱۰٬۰۰۰ تن از حصار بیرون آمد و با آنکه به سختی مقاومت کرد، سرانجام شکست خورد و به درون قلعه پناه برد. در بیرون قلعه برادرزادگان او، محمدبیک و اسدالله بیک، ایستادگی کردند، اما به دست پیرقلی خان و عبدالله خان از سرداران آقا محمدخان دستگیر شدند. اسارت آنان سبب نرمی و آشتی‌پذیری ابراهیم خلیل گردید. ابراهیم خلیل متعهد شد که هدایایی تقدیم دارد و از آن پس به آقا محمدخان خراج بپردازد، ولی ضعف پیری را بهانه آورد و از حضور نزد آقا محمدخان پوزش خواست و یکی از فرزندان خود را به عنوان گروگان نزد او فرستاد. آقا محمدخان که خود عزم تفلیس و سرکوب هراکلیوس فرمانروای گرجستان را داشت، به همین اندازه بسنده کرد و پس از حدود یک ماه توقف در آنجا راه گرجستان را در پیش گرفت (ساروی، ۳۹۶ ـ ۳۹۹؛ اعتمادالسلطنه، ۵۸/۳ ـ ۵۹؛ باکیخانوف، ۱۷۴؛ هدایت، ۲۶۵/۹ ـ ۲۶۹؛ مفتون، *مآثر سلطانیه*، ۲۳؛ سپهر، ۷۱/۱ ـ ۷۳).

ابراهیم خلیل خان پس از این حوادث نامه‌ای به زبوف، سردار روس که از جانب کاترین دوم امپراتور روسیه مأمور تسخیر آن حوالی شده و تا دشت مغان پیش رفته بود، نوشت و اظهار اطاعت و بندگی کرد، اما در همان هنگام کاترین در گذشت و الکساندر پل اول فرمان داد که قوای روس از داغستان مراجعت کند. این خطر بدین گونه رفع

شد، اما آقا محمدخان که از سازش ابراهیم خلیل با روسها آگاه شده و بسیار خشمناک گردیده بود (باکیخانوف، ۱۷۸ ـ ۱۷۹؛ شمیم، ۲۸)، در ۱۲۱۱ ق / ۱۷۹۶ م به قصد براندازی او و تصرف قراباغ و داغستان از تهران حرکت کرد. هر چند ابراهیم خلیل برای ممانعت از حرکت او پل ارس را خراب کرد، اما آقا محمدخان با زحمت از آن رود گذشت و خود را به نزدیک قلعهٔ شوشی رساند. ابراهیم خلیل خان هراسان شد، قلعه را رها کرد و با زن و فرزندانش به داغستان گریخت. خان قاجار قلعه را متصرف شد و خزاین و اموال آنجا را به غنیمت گرفت (ساروی، ۴۴۱، ۴۴۲؛ مفتون، مآثر سلطانیه، ۲۴؛ سپهر، ۸۳/۱ ـ ۸۴، اعتمادالسلطنه، ۶۲/۳، ۶۳).

اندکی پس از این حادثه در ۲۱ ذیحجهٔ همان سال آقا محمدخان در همانجا به دست دو تن از نوکرانش به قتل رسید (مفتون، همانجا ۲۴؛ خورموجی، ۱۰) و لشکریانش پراکنده شدند و هر گروهی به سمتی رفتند. ابراهیم خلیل خان از فرصت استفاده کرد و بی‌درنگ به مقر حکمرانی خود بازگشت. در آنجا پیکر شاه مقتول را موقتاً به خاک سپرد و آنگاه که فتحعلی شاه آن را از او خواست، برای اینکه روابطش با شاه جدید ایران حسنه شود، جسد آقا محمدخان را با احترام فراوان همراه با فرزندش ابوالفتح خان به تهران فرستاد (ساروی، ۴۵۹؛ باکیخانوف، ۱۸۱).

در سالهای نخستین پادشاهی فتحعلی شاه، ابراهیم خلیل همچنان بر قراباغ فرمان می‌راند، اما با روسها ارتباط بیش‌تری داشت. در ۱۲۱۷ ق / ۱۸۰۲ م پدر زن خود را یاری رساند تا نواحی گنجه را نیز متصرف شود و طوری قدرت به هم رساند که حتی هراکلیوس والی گرجستان مجبور شد با آنان به مدارا رفتار کند (همو، ۱۸۵).

در ۱۲۱۹ ق فتحعلی شاه برای سرکوب گردنکشان داخلی به ویژه ابراهیم خلیل خان که همچنان با روسها مرتبط بود، به آذربایجان رفت. در همین سال جنگهای پراکنده‌ای میان دو کشور در گرفت که به نتیجه‌ای نرسید. سال بعد به واسطهٔ تعرض ابراهیم خلیل که درین وقت رسماً دست نشاندهٔ روسیه شده بود، مجدداً آتش جنگ شعله‌ور شد. فتحعلی شاه خود از چمن سلطانیه به ارس رفت. عباس میرزا نیز قوای خود را آماده کرد و تصمیم به فتح گنجه گرفت، اما شاه به او فرمان داد که هر چه زودتر کار ابراهیم خلیل خان را یکسره کند. ابراهیم خلیل که در آن هنگام از مساعدت و همکاری با روسها پشیمان شده بود، نامه‌ای به فتحعلی شاه فرستاد و ضمن اظهار ندامت، آمادگی خود را برای کمک به قوای ایران اعلام کرد. نوهٔ او جعفرقلی خان پسر محمد حسن خان، که آرزوی جانشینی جدّ خود و حکومت قراباغ را در سر می‌پروراند، روسها را از این نقشه آگاه ساخت. دسته‌ای از سپاهیان روسی به همراهی جعفرقلی شبانه بر بالین ابراهیم خلیل خان شتافتند و او را همراه با ۳۱ تن از بستگانش هلاک کردند (۲۳ ربیع الاول ۱۲۲۱ ق / ۱۰ ژوئن ۱۸۰۶ م) (مفتون، مآثر سلطانیه، ۱۴۴، ۱۶۹ ـ ۱۷۱؛ سپهر، ۱۵۰/۱؛ بامداد، ۱۳/۱؛ شمیم ۶۲). جعفرقلی خان نیز از این کار خود سودی نبرد، چه روسها به سبب مخالفت ایلات قراباغ حکومت آنجا را به او ندادند و مهدیقلی خان، یکی از فرزندان ابراهیم خلیل را به این سمت گماشتند (هدایت، ۴۲۲/۹).

از حوادث دیگر دوران او که منحصراً مفتون آن را در *تجربة الاحرار* آورده، هجوم جواد بیگ فرزند ابراهیم خلیل همراه با نظر علیخان شاهسون حاکم اردبیل به تبریز است. بر اثر این تهاجم که حدود ۱۰٬۰۰۰ تن در آن شرکت داشتند، گروه زیادی از اهالی تبریز کشته شدند و خرابی و خسارات فراوان به بار آمد (۲۴۱/۲ ـ ۲۴۳).

ابراهیم خلیل خان زنان و فرزندان متعدد داشت که نام بعضی از آنها در منابع آمده است (برای نمونه نک: هدایت، ۴۲۲/۹، ۴۲۵). پسران او، اینان بودند: مهدی قلی خان که پس از پدر جانشین او شد، محمد حسن خان که فرزندش جعفرقلی خان، جد خود را به قتل رساند (باکیخانوف، ۱۸۸، ۱۸۹؛ هدایت، ۴۰۴/۹؛ اعتماد السلطنه، ۸۷/۳)، عباسقلی خان جوانشیر که مدتی حاکم کرمان شد و مأموریت سرکوب سرکشان آنجا را بر عهده داشت (صدیق الممالک، ۳۱۱)، جواد بیگ که در حمله به تبریز دست داشت (مفتون، *تجربة الاحرار*، ۲۴۱/۲)، مهدی خان شوشی که پس از مرگ برادرش مهدی قلی خان در ۱۲۳۵ ق / ۱۸۲۰ م، به سرپرستی ایلات قراباغ و حکومت آنجا رسید (قائم مقامی، ۴۲۲/۱)، و بالاخره کوچک‌ترین پسر او ابوالفتح خان که در جنگهای دوم ایران و روس در خدمت عباس میرزا بود و کمکهای ارزشمندی به قوای ایران کرد و چون قراباغ به تصرف روسها در آمد، به ایران کوچ کرد و از آن پس صاحب مقامات دولتی گردید (مفتون، *مآثر سلطانیه*، ۴۰؛ قائم مقامی، ۳۶۸/۱).

از دختران او یکی به نام آغاباجی به همسری فتحعلی شاه در آمد و چون از شاه فرزندی نیاورد، دو تن از فرزندان فتحعلی‌شاه را به‌رسم پسری و دختری به‌او دادند تا آنان را تربیت کند (عضدالدوله ۱۴، ۴۲). دختر دیگرش همسر حسین خان دنبلی خویی بود. هنگامی که این امیر نزد آقا محمد خان آمد و مورد استمالت قرار گرفت و حکومت تبریز به‌او محول گردید، آقا محمدخان این زن را در حقیقت به‌عنوان گروگان به‌قزوین فرستاد (ساروی، ۲۸۶؛ سپهر، ۵۷/۱). دختر دیگر ابراهیم خلیل به‌نام گوهر آغا، در تهران می‌زیست و چون خواهرش همسر شاه بود، او خود را خالهٔ همهٔ فرزندان فتحعلی شاه می‌دانست (سعادت نوری، ۲۷۹).

داوری مورخان عصر دربارهٔ ابراهیم خلیل‌خان، علی‌رغم خیانتهای مکرر و سرسپردگی وی به‌روسها چندان نامساعد نیست. هدایت در *روضة الصفای ناصری* بارها در ضمن شرح حوادث گوناگون نام او را به‌میان آورده و با لحن ستایش‌آمیزی از وی یاد کرده و پس از قتلش او را شهید خوانده است (۴۲۰/۹ ـ ۴۲۲، ۴۲۵). عبدالرزاق بیک مفتون دنبلی نیز شخصاً با ابراهیم خان ملاقات کرده و یک بار نیز از تبریز به عزم دیدار او رهسپار قراباغ شده است (*تجربة الاحرار*، ۱۹۰/۱). به گفتهٔ همو وی به دانشمندان و فاضلان عصر

احترام فراوان می‌نهاده است، چنانکه ملارضای تبریزی را که از علمای آن دوره بوده و مدتی در نزد سلیمان پاشا والی بغداد می‌زیسته، به قراباغ خواند، و وی در آنجا با عزت روزگار گذراند (همان، ۱۸۹/۱ ـ ۱۹۳).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ باکیخانوف، عباس قلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده، باکو، ۱۹۷۰ م؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۳ ش؛ جهانگیر میرزا، *تاریخ نو*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ خورموجی، محمد جعفر، *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ساروی، محمدبن محمد فتح الدین، *تاریخ محمدی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای سابق، شـ ۱۰۷۰۵؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ* (قاجاریه)، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ سعادت نوری، حسین، *رجال دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شمیم، علی اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ صدیق الممالک، ابراهیم خان، *منتخب التواریخ مظفری*، تهران، ۱۳۲۶ ق؛ عضدالدوله، سلطان احمد میرزا، *تاریخ عضدی*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ قائم مقامی، جهانگیر، *نامه‌های پراکندهٔ قائم مقام فراهانی*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق بن نجفقلی، *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار*، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۴۹ ـ ۱۳۵۰ ش؛ همو، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ هدایت، رضا قلی خان، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل داود

اِبْراهیمِ خَوّاص، ابو اسحاق ابراهیم بن احمد بن اسماعیل (د ۲۹۱ ق/ ۹۰۴ م)، یکی از مشایخ صوفیه و از اقران جنید و نوری. اصل وی از سرّ من رأی (سامرا) بوده، ولی در ری اقامت داشته است (ابن جوزی، ۱۰۲/۴). برخی زادگاه او را بغداد دانسته و گفته‌اند که پدرش از آمل به بغداد آمده بوده است (جامی، ۱۳۷؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، ۳۶۹/۶). گفته‌اند که شهرت ابراهیم به خواص (از خوص به معنی برگ خرما) از این روی بوده که وی با بافتن و فروش آن زندگی می‌گذرانده است. خوّاص غالب اوقات را در سفر می‌گذرانید، ولی سرانجام در ری اقامت گزید و در مسجد جامع آن شهر وفات یافت. یوسف بن حسین رازی (از عرفای آن عصر) امر تغسیل او را عهده‌دار شد (ابن جوزی، همانجا؛ جامی، همانجا) و او را زیر حصار طبرک به خاک سپردند (انصاری، ۳۵۰). وفات او را اکثر مؤلفان در ۲۹۱ ق نوشته‌اند، و سالهای دیگری که در بعضی از تذکره‌ها و طبقات ذکر شده با قول اکثریت مورخان و مؤلفان مخالف است. وی علاوه بر جنید و نوری یک چند نیز با ابوعبدالله مغربی مصاحبت داشته است (خطیب بغدادی، ۷/۶ ـ ۱۰). نسبت او را در طریقت به سری سقطی رسانده‌اند (*نامهٔ دانشوران ناصری*، همانجا). دربارهٔ علت تغییر حال و انقلاب باطنی او نوشته‌اند که روزگاری با سعی تمام در پی اکتساب علوم ظاهری بود تا آنکه وقتی در گذرگاهی به سالکی مجذوب برخورد که به او گفت: «تا چند تن و جان خویش در پی تحصیل علوم ظاهری رنجه می‌داری؟ یک چند به اکتساب معارف بکوش و طریق سیر و سلوک بپوی تا به بعضی از مقامات رسی که از حیطهٔ تصویر و تقریر بیرون است» (همان، ۳۷۰/۶). از جملهٔ مریدان وی ابوجعفر خلدی یا جعفر ابن‌محمد خلدی و سیروانی مهین بوده‌اند (جامی، ۱۳۶). خوّاص از جملهٔ مشایخی بود که در مقام توکل سیر و سلوک داشت (شعرانی، ۹۷/۱؛ عطار، ۶۰۹) و در این مقام بادیه‌های متعدد را بدون زاد و توشه در نوردیده بود، اما هرگز سوزن و نخ و ظرف آب و مقراض را از خود دور نمی‌داشت، زیرا همراه داشتن آنها را لازمهٔ رعایت احکام شریعت از سوی سالک تلقی می‌کرد و با خود داشتن آنها را مغایر با توکل نمی‌دانست (ابن ملقّن، ۱۷). در توکل آنچنان مقام والایی یافته بود که او را رئیس المتوکلین نیز گفته‌اند (عطار، ۵۹۹). وی نیز همچون بسیاری از مشایخ صوفیه از خلفا و سلاطین و اموال آنان احتراز می‌نمود: زنی از زائل شدن صفای قلب خود نزد او شکایت برد. او در پاسخ گفت: آیا «شب مشعل» را به یاد می‌آوری؟ آن زن به خاطر آورد که وقتی مشغول رشتن نخ بوده، مشعل سلطان از آنجا عبور کرده و او در روشنایی آن مشعل نخی رشته و آن نخ را در بافتن لباسی به کار برده، سپس آن لباس را به تن کرده است. پس چون آن لباس را به اشارهٔ خوّاص از تن برون کرد و آن را صدقه داد، صفای قلب خویش بازیافت (نبهانی، ۲۳۴). خواص «صاحب تصنیف در معاملات و حقایق» بوده است (عطار، ۵۹۹؛ قس: هجویری، ۱۹۳). خواجه عبدالله انصاری گوید که کتاب «اعتقاد» او را دیده است (ص ۳۴۸)، و اشعاری نیز از او نقل کرده‌اند (ابن ملقّن، ۱۹ ـ ۲۰). کلابادی (صص ۳۰ ـ ۳۱) او را در ردیف جنید بغدادی و احمد بن عیسی خرّاز در زمرهٔ کسانی که سبب انتشار علوم اشارات در تصوف شده‌اند، نام می‌برد. از تصانیف او امروز چیزی در دسترس نیست، و تنها از طریق آثار مؤلفین نخستین صوفیه سخنانی پراکنده از او به ما رسیده است. در میان سخنان او تأکید بر لزوم رعایت شریعت فراوان به چشم می‌خورد، تا آنجا که بر اساس آنچه که از هاتفی شنیده است هر معرفتی که همراه با شریعت نباشد در نظر او کفر است (*منتخب رونق المجالس*، ۱۱۹). سخن او در وصف خُلّت و محبت به غایت لطیف است. در تعریفی که او از محبت به دست می‌دهد و جوهرهٔ اصلی آن را «محو ارادات و احتراق جملهٔ صفت بشریت و حاجات» می‌گوید در حقیقت معنای «فنا» را در قالب «محبت» بیان می‌کند (عطار، ۶۰۸). در باب توحید، معرفت و اهمیت جایگاه قلب آدمی نیز سخنان نغزی از او نقل شده است. در آثار مؤلفین نخستین صوفیه کرامات بسیاری به او نسبت داده شده است: گفته‌اند که او از جملهٔ کسانی است که خضر پیامبر (ع) را مکرر ملاقات کرده و با آن حضرت مدتی مصاحبت نموده است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن، *صفة الصفوة*، بیروت، ۱۳۹۹ ق؛ ابن ملقّن، حفص بن عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربیة؛ شعرانی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الکبری*، بیروت، ۱۳۷۴ ق؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ ق؛ کلابادی، محمد بن ابی اسحاق، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ *منتخب رونق المجالس*، به کوشش احمد علی رجائی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، دارالفکر؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، قاهره،

۱۳۲۹ ق؛ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش و. آ. ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶ م.
حسین لاشیئ

اِبْراهیمْ دَرْویشْ پاشا (۱۲۲۸ ـ ۱۳۱۴ ق/ ۱۸۱۳ ـ ۱۸۹۶ م)، صاحب منصب بلندمرتبهٔ نظامی در دورهٔ سلطنت سلطان عبدالعزیز و عبدالحمید ثانی. وی در لوفچه (لوتس[1]) از شهرهای بلغارستان متولد شد. پدرش ابراهیم آغا از اعیان آن شهر بود. پس از گذراندن آموزش ابتدایی به استانبول آمد و داوطلبانه وارد خدمت ارتش جدید (عساکر منصوره) شد و بر اثر هوش و استعداد فوق‌العاده‌اش بسیار زود به درجهٔ افسری رسید و در ۱۲۵۲ ق/ ۱۸۳۶ م با درجهٔ مین باشی (سرگردی) به آجودانی سردار اکرم عمر پاشا منصوب گردید (TA; İA) و در مشاغل گوناگون نظامی انجام وظیفه کرد. سرانجام در ۲۸ شوال ۱۲۷۸ ق/ ۲۸ آوریل ۱۸۶۲ م به درجهٔ مُشیری (ژنرالی) ارتقا یافت. در عملیات نظامی قره‌داغ (مونته نگرو[2])، یکی از ایالات جمهوری فدراتیو یوگسلاوی) به فرماندهی سردار اکرم عمر پاشا، برای سرکوب شورش مردم بر ضدّ عثمانی (کارال، VII/5) شرکت کرد. درویش پاشا در این عملیات با عبور دادن موفقیت‌آمیز نیروها از گذرگاه استروک[3]، مشهور شد (جودت، 251-II/249; TA) و پس از آن به فرمانداری ایالت یانیه (اپیر یا اپیروس[4]) تعیین گردید و بعد از مدتی فرماندهٔ لشکر چهارم شد. در همین ایام مأمور سرکوب گروهی از راهزنان ناحیهٔ قُزان[5] (در منطقهٔ کوههای توروس) گردید و به لحاظ اهمیت موضوع، هیأتی به نام فرقهٔ اصلاحیّه به ریاست خود و عضویت جودت پاشا تشکیل داد (جودت، III/107). این هیأت در ذیحجهٔ ۱۲۸۱ ق از استانبول حرکت کرد و یک تیپ پیاده نیز از راه سیواس رهسپار منطقه شد (همو، III/135, 136). بدین ترتیب این غائله با رهبری وی خاموش، و منطقه از وجود اشرار پاک گردید و او بر اثر این پیروزی مورد لطف و عنایت سلطان عبدالعزیز قرار گرفت (TA). در ۱۲۸۹ ق والی ایالت بوسنه شد (اوزتونا، XII/454). ناتوانی درویش پاشا در جلوگیری از گسترش قیام مردم هِرْزِگُوین[6] که به علت خودداری از پرداخت مالیات احشام مورد فشار و تعدّی مأموران عثمانی قرار گرفته و به شاهزادهٔ قره‌داغ پناهنده شده بودند، سبب عزل او گردید (کارال، 76-VIII/74). نوشته‌اند که دشمنی صدراعظم نیز عاملی مهم در عزل وی بوده است (جودت، IV/147). ابراهیم پاشا پس از بازگشت به استانبول به مقام ناظر بحریّه (وزیر دریاداری) تعیین شد (اوزتونا، X/145)، اما چون حمدی پاشا، جانشین او در هرزگوین، نتوانست آرامش را به منطقه بازگرداند، بار دیگر درویش پاشا مأمور شد که به قره‌داغ برود. این بار وی به رغم کوهستانی بودن منطقه و شیوه‌های خاص جنگی شورشیان، کوه‌نشینان را به دشواری به تسلیم واداشت و سپس آنان را عفو کرد (ریزای، 66). بزرگ‌ترین پیروزی او، حفاظت از بندر باتوم در جریان جنگ روس و عثمانی بود که با قدرت تمام از ورود سربازان روسی به شهر جلوگیری کرد (İA). بعد از خاتمهٔ جنگ در مشاغل فرمانداری دیاربکر، سلانیک و ریاست دارالشّورای عسکری و ارکان حرب (ستاد ارتش) انجام وظیفه کرد. در ۱۲۹۸ ق/ ۱۸۸۱ م هنگامی که دولتهای انگلیس و فرانسه از توفیق پاشا، خدیو مصر خواستند که اعضای وطنیون به ویژه اعرابی پاشا را از کابینه اخراج کند، خدیو از درخواست آنان سرباز زد و موضوع را به باب عالی ارجاع کرد (کارال، VIII/93؛ بایور، I/25). سلطان عبدالحمید نیز به منظور جلوگیری از گسترش تشنج به راه‌حل سیاسی متوسل شد و هیأتی برای رفع این مشکل به مصر فرستاد. ریاست این هیأت با درویش پاشا بود. وی در ۱۲۹۹ ق وارد اسکندریه شد و با اعطای نشان درجهٔ یک مجیدی از جانب عبدالحمید ثانی به اعرابی پاشا قضیه را به سود وی پایان داد (بایور، I/33؛ کارال، همانجا). درویش پاشا پس از بازگشت از مصر، به فرماندهی سپاه روم ایلی برگزیده شد و سرانجام در ۸۳ سالگی درگذشت و در مقبرهٔ سلطان محمود به خاک سپرده شد. وی از اولین افسران سپاه جدید عثمانی بود که با وجود برخورداری از قدرت عالی فرماندهی و وظیفه‌شناسی، به علت بی‌توجهی دولتمردان عثمانی به اندیشه‌های نظامی‌اش، نتوانست منشأ آثار بزرگ‌تری برای دولت و ملت ترک گردد.

مآخذ:
Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk Inkilabi Tarihi*, Ankara, 1983; Cevdet, Ahmed, *Tezakir*, Cavidbaysun, Ankara, 1986; IA; Karal, Enverziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1983; Öztuna, Yilmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Istanbul, 1983; Rizaj, Skender, "Midhatpaşa'nin Rumeli' de vilayalar kurulmsindaki Rolü", *Uluslararasi Midhat Pasa Semineri*, Ankara, T.T.K., 1986; TA.
علی اکبر دیانت

اِبْراهیم دُوُّم، نک‍: ابراهیم بن احمد اغلبی.

اِبْراهیم ریاحی، ابواسحاق بن عبدالقادربن احمد طرابلسی تونسی (۱۱۸۰ ـ ۱۲۶۶ ق/ ۱۷۶۶ ـ ۱۸۵۰ م)، شاعر، نحوی، فقیه مالکی و خطیب جمعه در جامع اعظم تونس. وی به‌سبب اینکه نیاکانش طرابلسی بوده‌اند، به‌طرابلسی نیز شهرت دارد، اما او خود در تستور تونس زاده شد (کتانی، ۳۲۸/۱). ابراهیم پس از فراگیری قرآن و مقدمات علوم، دانشهای دینی و دیگر دانشهای روزگار خود را در تونس آموخت. فقه، حدیث و تفسیر را از عالمانی چون حمزهٔ جبّاس، محمدالفاسی، صالح کواش، حسن شریف، محمد محجوب، عمر محجوب، احمد بوخریص، اسماعیل تمیمی، طیب کیران، محمدطاهر میرسلاوی و برخی دیگر فرا گرفت و از بیش‌تر آنان به اجازهٔ روایت نایل آمد (ازهری، ۸۹؛ مخلوف، ۳۸۶/۱). در ۱۲۴۳ ق/ ۱۸۲۷ م ابوعبدالله محمدبن تهامی رباطی در تونس به‌او اجازه روایت داد

1. Lovets 2. Montenegro 3. Ostrok 4. Epirus 5. Kozan 6. Hersek

(کتانی، همانجا؛ مخلوف، ۳۸۸/۱). عرفان و تصوف را از پیشوای طریقهٔ «شاذلیه» شیخ بشیر بن عبدالرحمن ونیسی و پس از آن در ۱۲۱۶ ق/ ۱۸۰۱ م از علی حرازم آموخت و با ارشاد او به طریقهٔ «تجانیّه» گرایید و به‌تبلیغ آن در تونس پرداخت و جایگاهی (زاویه) برای گرد آمدن پیروان این فرقه بنیاد نهاد. وی در عین حال، تعلق خاطری به‌مصطفی عَزوز، پیشوای طریقهٔ رحمانیه داشت و در ستایش او اشعاری سرود و مطالبی نوشت (همو، ۳۸۷/۱؛ ازهری، همانجا؛ تونکی، ۱۹۸). با اینهمه تا پایان زندگی شهرت خود را به‌عنوان مفتی و فقیه بلند آوازهٔ مالکی حفظ کرد. از این‌رو، در ۱۲۳۸ ق (تونکی، همانجا) و یا ۱۲۴۸ ق (مخلوف، ۳۸۸/۱) از سوی فرمانروای تونس به‌مقام ریاست دینی این کشور گمارده شد.

ابراهیم در ۱۲۴۱ ق وارد مصر شد و در آنجا امیر صغیر از وی حدیث شنید (کتانی، ۳۲۸/۱) و درهمان سال ونیز بار دیگر در ۱۲۵۲ق/ حج گزارد. سفر دوم او به‌حج پس از آن بود که میان وی و قاضی محمد بحری، که از شاگردان خود او بود، بر سر مسألهٔ فقهی ارث و حضانت یتیمی، کشمکش رخ داد. ابراهیم خود را مُحِق می‌دانست، اما مصطفی پاشا جانب محمد بحری را گرفت و ابراهیم از مصطفی پاشا رنجید و از وی دوری گزید. در عین حال پس از آن وی به‌نیابت از پاشا به سفر حج رفت. در این سفر از اسکندریه گذر کرد و با برخی از عالمان آن دیار به‌گفت وگو پرداخت و در مدینه با محمد عابد بن احمد بن محمد مزاح الوی سندی مدرس حرم نبوی و محدّث بنام آن شهر، دیدار کرد و از او اجازهٔ روایت یافت (مخلوف، ۳۸۷/۱ - ۳۸۸).

جایگاه و نفوذ دینی ابراهیم ریاحی، موقعیت سیاسی ویژه‌ای برای او همراه داشت. در ۱۲۱۸ ق از سوی امیر حموده پاشا بای، امیر وقت تونس به‌دیدار سلطان سلیمان رفت و قصیده‌ای در ستایش او گفت. بار دیگر در ۱۲۵۴ ق/ ۱۸۳۸ م امیر مشیر احمد پاشا بای او را به‌عنوان فرستادهٔ ویژه خویش نزد سلطان محمود عثمانی به‌استانبول فرستاد و سلطان وی را به‌حضور پذیرفت و او نیز با سروده‌ای سلطان را ستود و نیز شعری در مدح شیخ‌الاسلام استانبول احمد عارف سرود (همانجا). ریاحی در شعر و ادب چیره‌دست و در روزگار خود از شاعران بنام بود. او اشعار بسیاری سرود و بخشی از علم نحو و مسائلی از فقه را به نظم درآورد.

ابراهیم دارای آثاری در فقه و کلام است که برخی از آنها بدین شرح است: *تعطیر النّواحی* مجموعه‌ای است از رسایل که نوه‌اش عمر ریاحی آن را گرد آورده و در دو جزء در ۱۳۲۰ ق/ ۱۹۰۲ م در تونس چاپ شده است. *مبرد الصوارم والاسنّة فی الرّد علی من اخرج الشیخ التیجانی عن دائرة اهل السنة* (ظاهریه، ۶۰۱/۲ - ۶۰۲)؛ *التحفة الا لهیة*؛ *رفع اللّجاج فی نازلة ابن الحاج*؛ *النرجسیة العنبریة فی الصلوة علی خیر البریّة*؛ دیوان شعر؛ مجموعهٔ سخنرانیها؛ رساله‌های پرسش و پاسخ علمی در ۹ مجلد؛ حاشیه‌ای بر شرح فاکهی بر قطر، شرحی بر خزرجیه؛ رساله‌ای در رد منکران طریقهٔ تجانیّه؛ رساله‌ای دربارهٔ حکم معلل به‌علت که چون علت رفع شود حکم نیز رفع می‌شود؛ نوشته‌ای دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ «ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتاباً مَوْقوتاً»؛ رساله‌ای در رد وهابیان؛ منظومه‌ای در نحو؛ منظومه‌ای دربارهٔ نمازهایی که بر امام فاسد می‌شود نه بر مأموم؛ رساله‌ای در مولد شریف نبوی و نظم آجرومیه (زرکلی، ۴۸/۱؛ کحاله، ۴۹/۱؛ مخلوف، ۳۸۸/۱ - ۳۸۹).

ریاحی به‌بیماری طاعون درگذشت و در زاویه‌ای که برای فرقهٔ تجانیه ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (همو، ۳۸۹/۱).

مآخذ: ازهری، محمد البشیر ظافر، *الیواقیت الثمینة*، مصر، ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م؛ تونکی، محمود حسن، *معجم المصنّفین*، بیروت، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۵ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ظاهریه، خطی، (تصوف)؛ کتانی، عبدالکبیربن قطب، *فهرست الفهارس والاثبات*، فاس، ۱۳۴۶ ق/ ۱۹۲۷ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ سامانی، ابواسحاق ابراهیم بن‌احمد بن اسماعیل (د پس از ۳۳۵ ق / ۹۴۷ م)، امیرزادهٔ سامانی که در دوران حکومت برادرش نصربن احمد سامانی بر او شورید و با برادران دیگرش ــ ابوزکریا یحیی و ابوصالح منصور ــ در قهندز بخارا به زندان افکنده شد. هنگامی که نصربن احمد در نیشابور بود، ابوبکر بن عمی خباز یکی از مأمورین زندان (طباخ) با همدستی گروهی از سپاهیان به سر کردگی شروین گیلانی و با استفاده از غیبت نصربن احمد به زندان هجوم بردند و برادران نصر و دیگر زندانیان را که از دیلمیان، علویان و عیاران بودند، آزاد ساختند (۳۱۸ ق / ۹۳۰ م). شورشیان به زودی بر بخارا دست یافتند و خزاین نصر بن احمد را تصاحب کردند (گردیزی، ۳۳۵ - ۳۳۶؛ ابن اثیر، ۲۰۸/۸ - ۲۰۹) و چون بر اوضاع تسلط کامل یافتند، ابوزکریا یحیی را به حکمرانی برگزیدند و ابراهیم و منصور زیر فرمان او ادارهٔ امور حکومت را بر عهده گرفتند. به ابوبکر خباز نیز مقام سرهنگی داده شد و از جملهٔ فرماندهان حکومت جدید گردید.

چون خبر این شورش به نصر بن احمد رسید، بی‌درنگ از نیشابور عزم بخارا کرد و به زودی سپاهیان شورشی را به فرماندهی ابوبکر درهم شکست. ابوبکر دستگیر شد و بخارا به تصرف نصر درآمد. ابراهیم و دیگر برادران هر یک به‌سویی گریختند. ابوبکر بی‌درنگ زیر ضربات تازیانه به قتل رسید و پیکرش سوزانده شد. ابراهیم نیز راه بغداد در پیش گرفت و از آنجا به موصل رفت (گردیزی، ۳۳۶ به بعد؛ ابن اثیر، ۲۰۸/۸ - ۲۱۲؛ ابن خلدون، ۷۳۴/۴ - ۷۳۵).

ابو اسحاق ابراهیم در موصل در سلک ملازمان امیر ناصرالدولهٔ حمدانی درآمد، اما گاهی نیز در بغداد به سر می‌برد و در این شهر از نزدیکان بِجْکَم ــ امیرالامراء ترک بغداد ــ بود و در ۳۲۷ ق / ۹۳۹ م به فرمان او به ریاست شرطه (پلیس) گماشته شد (همدانی، ۱۱۴). از حوادث این دوره حملهٔ گروهی از حنبلیان به جمعی از شیعیان بغداد بود که به زیارت مرقد حضرت حسین (ع) به کربلا می‌رفتند. ابراهیم با

گروهی به مهاجمان حمله برد، دو تن از آنان را کشت و تنی چند را زخمی کرد و به این ترتیب فتنه را خواباند (*العیون و الحدائق*، ۸۰).

در ۳۳۱ ق نصربن احمد سامانی درگذشت و پسرش نوح بن نصر به جای او نشست. در آغاز کار روابط نوح با ابوعلی محتاج (چغانی) که خراسان را در دست داشت به سبب بدبینی متقابل به وخامت گرایید. در ۳۳۴ ق / ۹۴۶ م، ابوعلی پیامی به عموی نوح یعنی ابراهیم که در این هنگام در موصل نزد ناصرالدوله می‌زیست فرستاد و او را به اتحاد برضد نوح فراخواند. ابراهیم از ناصرالدوله اجازهٔ بازگشت خواست. ناصرالدوله موافقت کرد و به ابراهیم گفت که «من از خلیفه المستکفی خلعت و منشور حکومت خراسان را برایت خواهم گرفت.» در همین حال رسولان ابوعلی دیگربار به نزد او آمدند. ابراهیم تأخیر را روا ندانست و با ۷۰ تن از غلامان خود به دقوقا رفت و از آنجا راه خراسان در پیش گرفت. در همدان به ابوعلی چغانی پیوست و با هم در رمضان ۳۳۴ ق به ری وارد شدند. در این موقع ابراهیم نامه‌ای به ناصرالدوله نوشت و ضمن آگاه ساختن او از حوادث جاری به وی اطلاع داد که به زودی عازم تسخیر خراسان خواهند شد. از این رو ناصرالدّوله از فرصت استفاده کرد و منشور حکومت خراسان را از خلیفه المطیع گرفت و برایش فرستاد (ابن مسکویه، ۱۰۱/۲ ـ ۱۰۲). ابراهیم و ابوعلی در بیش‌تر ایالاتی که در تصرف داشتند، حاکمانی قرار دادند و خود روی به خراسان نهادند. ابراهیم نامه‌ای به رکن الدولهٔ دیلمی نوشت و او را آگاه ساخت که به خراسان می‌رود و راه او به ری اینک گشوده است. همین واقعه زمینهٔ چیرگی رکن‌الدوله را بر ری آماده ساخت (همو، ۱۰۲). نوح بن نصر پس از آگاهی از این وقایع با لشکریان خود از آب عبور کرد و به سمرقند و آنگاه به مرو رفت. در این میان گروهی از لشکریان و امرای نوح از او جدا شدند و به ابراهیم پیوستند. نوح همچنان در مرو بود که شورشیان بخارا را به تصرف درآوردند. ابوعلی و ابراهیم به شهر وارد شدند و خطبه به نام ابراهیم خوانده شد. حکومت مستقل او در پایتخت سامانیان ظاهراً بیش از دو ماه نپایید (بارتولد، ۵۲۸/۱؛ گردیزی، ۳۴۱). ابوعلی محتاج نامه‌ای به عمادالدولهٔ دیلمی نوشت و او را از پیروزی ابراهیم آگاه کرد و خواست که حکومت او را به رسمیت بشناسد. پس از زمانی کوتاه روابط میان ابوعلی و ابراهیم به سردی گرایید. ابوعلی از ابراهیم هراسان شد و از آنجا که ابوعلی در بین مردمان بخارا دشمنانی داشت و آنان قصد کردند که او را دستگیر نمایند، توقف در شهر را روا ندانسته از آنجا روی به چغانیان نهاد. در این هنگام ابراهیم که خود را تنها می‌دید یکی دیگر از امیرزادگان سامانی، ابوجعفر محمد برادر نوح بن‌نصر را که در شهر باقی مانده بود، به همکاری فراخواند، اما این کار نیز سودچندانی نبخشید، چه عدم کفایت آنان در امر حکومت، سبب مخالفت مردم بخارا گردید. پس ابوجعفر و ابراهیم چاره‌ای جز آشتی با نوح ندیدند. نوح بن نصر نیز به اینان وعدهٔ بخشایش داد (همو، ۱۹۸ ـ ۱۹۹، ۳۴۰؛ نرشخی، ۱۳۲ ـ ۱۳۳؛ ابن‌اثیر، ۴۶۱/۸؛ همدانی، ۱۵۹).

گردیزی در نقل قسمتهای پایانی این حادثه به اختصار گراییده است. به گفتهٔ او، نوح از مرو حرکت کرد، و چون گروهی از اهالی بخارا از ابراهیم و ابوعلی روی گردان شده بودند، به عزم تسخیر مجدّد بخارا به آنجا شتافت و در رمضان ۳۳۵ ق / مارس ۹۴۷ م به بخارا وارد شد، اما نوح پس از ورود به شهر علی رغم وعده‌هایی که به شورشیان داده بود، عم و برادر خود را دستگیر و آنان را به همراه گروهی از هوادارانشان کور کرد و به زندان انداخت (صص ۱۹۹ ـ ۲۰۰، ۳۴۰، ۳۴۲؛ ابن‌اثیر، ۴۶۱/۸، ۴۶۵؛ همدانی، ۱۶۰). از زندگانی ابراهیم سامانی پس از این واقعه اطلاعی در دست نیست.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن خلدون، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، بغداد، ۱۳۳۳ ق؛ بارتولد، و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ *العیون والحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نرشخی، محمدبن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر قباوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همدانی محمد بن عبدالملک، *تکملهٔ تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۵۹ م.

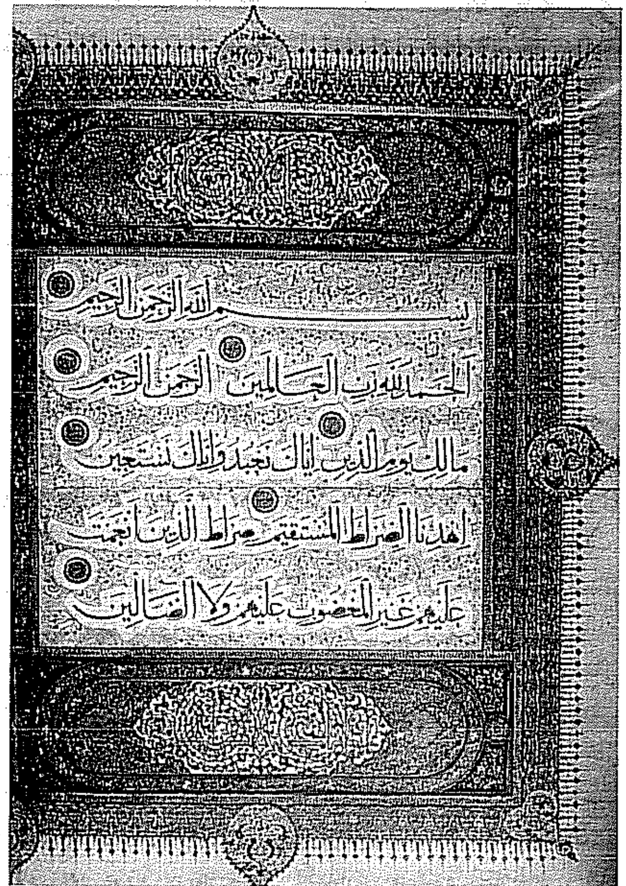
سید علی آل داود

اِبْراهیم سامانی، فَلَکُ‌الدّین، نک‍: سامانی، فلک‌الدین.

اِبْراهیمْ سُلْطانِ بْنِ شاهْرُخ، ابوالفتح معزالدین یا مغیث‌الدین (۷۹۶ ـ ۸۳۸ ق / ۱۳۹۴ ـ ۱۴۳۵ م)، شاهزادهٔ دانش‌دوست، با ذوق و هنرمند تیموری و دومین پسر شاهرخ فرزند امیرتیمور گورکان. وی در ۲۸ شوال ۷۹۶ ق /۲۷ اوت ۱۳۹۴م به هنگامی که تیمور هنوز زنده بود، دیده به جهان گشود (شامی، ۱۵۶ ـ ۱۵۷؛ یزدی، ۵۵۰ ـ ۵۵۱؛ قزوینی، ۳۱۳؛ فصیح، ۱۳۷/۳). تیمور نام ابراهیم سلطان بر او نهاد و برای تولد او چندین روز مراسم جشن و شادمانی برپا داشت (خواندمیر، ۴۶۱/۳). حوادث دوران زندگی او با ذکر جزئیات آن در پاره‌ای از کتابهای تاریخی به‌ویژه در *ظفرنامهٔ* شرف‌الدین علی یزدی که به اشارهٔ خود وی تألیف گردیده، آمده است. ابراهیم در رجب ۸۰۱ ق/ مارس ۱۳۹۹م هنگامی که تیمور به سمرقند باز می‌گشت، همراه دیگر شاهزادگان خردسال تیموری در مراسم استقبال از وی حضور داشت (یزدی، ۷۰۹؛ خواندمیر، ۴۸۰/۳). تیمور در جشن بزرگی که اندکی پیش از وفات برپا داشت، برای بیش‌تر شاهزادگان تیموری ــ حتی آنان که خردسال بودند ــ از جمله برای ابراهیم سلطان همسری از میان نزدیکان خود برگزید (یزدی، ۹۴؛ خواندمیر، ۵۲۸/۳). کلاویخو در این مراسم حضور داشته و در *سفرنامهٔ* خود به توصیف آن پرداخته است (صص ۲۵۲ ـ ۲۵۳). هنگام مرگ امیرتیمور (۸۰۷ ق/۱۴۰۴م) ابراهیم سلطان ۱۱ ساله بود و رفته رفته مشاغلی به او سپرده می‌شد. ظاهراً اولین سمت او نیابت سلطنت بود که در ۱۴ سالگی و هنگام لشکرکشی شاهرخ به استراباد و جرجان و مازندران در ۸۱۰ ق /۱۴۰۷م عهده‌دار آن گردید (خواندمیر، ۵۶۶/۳). همچنین در ۸۱۱ ق

که شاهرخ قصد رفتن به بادغیس را داشت، ابراهیم سلطان را به نیابت خود در هرات گذاشت و امیر فیروزشاه را برای یاری او در امر حکومت تعیین کرد (میرخواند، ۵۸۸/۶؛ فصیح، ۱۸۸/۳).

شاهرخ که به تدریج بر مراتب لیاقت و کاردانی ابراهیم واقف می‌شد، در ۸۱۲ ق او را به حکومت بلخ و طخارستان تا سرحد کابل و بدخشان گماشت و او در رجب همان سال پس از رسیدن به حضور پدر در اردوی وی راه بلخ در پیش گرفت (عبدالرزاق سمرقندی، ۲ (۱) /۹۰؛ میرخواند، ۵۹۳/۶ ـ ۵۹۴). ابراهیم سلطان همچنان در کارهای حکومت صاحب مشاغلی بود تا در ۸۱۷ ق از سوی پدر فرمانروای



نمونهٔ خط قرآن ابراهیم سلطان

فارس و توابع آن گردید و راهی آن ایالت شد. او تا پایان عمر بیش‌تر اوقات را در آنجا بسر آورد و هم در آنجا درگذشت (عبدالرزاق سمرقندی، ۲ (۱) /۱۶۵ ـ ۱۶۶؛ فصیح، ۲۱۸/۳؛ میرخواند، ۶۲۱/۶).

اندکی پس از آغاز حکومت او بر فارس، میرزا بایقرا ــ امیرزادهٔ تیموری ــ که بر همدان و نهاوند و بروجرد حکومت می‌کرد، بر او شورید. در ربیع‌الاول ۸۱۸ ق /مه ۱۴۱۵م پس از جنگی که میان آن دو روی داد، ابراهیم سلطان شکست خورد و شیراز به تصرف میرزا بایقرا درآمد. ابراهیم سلطان ناگزیر به ابرقو عقب نشست. شاهرخ پس از آگاهی از وقوع این حوادث، نخست جلال‌الدین فیروزشاه را به یاری فرزند فرستاد و سپس خود با لشکریانش راه فارس در پیش گرفت. بایقرا که آمدن شاهرخ را گمان نداشت، بیمناک شد و پوزش خواست. شاهرخ او را بخشود، لیکن فرمان داد که بایقرا دیگر در آن منطقه نماند و به قندهار برود و دیگربار حکومت فارس را به ابراهیم سلطان سپرد (خواندمیر، ۵۹۴/۳ ـ ۵۹۵؛ فصیح، ۲۲۲/۳).

ابراهیم سلطان، پس از استقرار مجدد در حکومت فارس، در ادارهٔ آن ایالت وسیع و آبادانی آنجا و رسیدگی به امور مردم کوششها کرد (عبدالرزاق سمرقندی، ۲ (۱) /۲۲۲). در ۸۲۳ ق/ ۱۴۲۰م شاهرخ که قصد رسیدگی به امور آذربایجان را داشت و با سپاه خود در ری استقرار یافته بود، ابراهیم سلطان را فرا خواند. وی پس از چندی برای یاری پدر با لشکر خود به اردوگاه او در آن شهر ملحق گردید و چون به سلطانیه رسیدند، ابراهیم سلطان مأمور تسخیر مراغه شد. یک سال بعد (۸۲۴ ق/ ۱۴۲۱م) در تبریز به اردوی شاهرخ پیوست و با امیر غیاث‌الدین شاه ملک به تسخیر نخجوان مأمور گردید و چون از این لشکرکشی پیروزمندانه بازگشت، مأمور گوشمالی علیکاجالق و سید احمد دیزک (یا جلگاء خالق و سیدی احمد: میرخواند، ۶۶۰/۶) که از ترکمانان شورشی بودند، گردید و از عهدهٔ این کار نیز به خوبی برآمد و همراه امیرشاه ملک نزد پدر شتافت. در همین زمان شاهرخ که پس از سامان دادن به اوضاع شمال غرب ایران، آهنگ بازگشت خراسان کرده بود، در نزدیکی قزوین ابراهیم سلطان را مرخص کرد و به فارس فرستاد (عبدالرزاق سمرقندی، ۲ (۱)/۲۲۶، جم؛ فصیح، ۲۴۱/۳، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۹؛ میرخواند، ۶۵۷/۶، ۶۶۰ ـ ۶۶۱).

چندی از بازگشت ابراهیم سلطان از آذربایجان و استقرار او در شیراز نگذشته بود که دیگربار آهنگ گوشمالی فرمانروایان خوزستان کرد و با لشکر خود بدان‌سو رفت. نخست حویزه (هویزه) و دزفول را تصرف کرد و سپس به محاصرهٔ قلعهٔ شوشتر پرداخت، اما به دستور شاهرخ دست از محاصره برداشت و به شیراز بازگشت. در ۸۲۵ ق دیگربار به آن ایالت رفت و سراسر آنجا را به تصرف درآورد و خبر آن را به آگاهی شاهرخ رساند (عبدالرزاق سمرقندی، ۲ (۱) /۲۶۲ ـ ۲۶۳، ۲۸۹؛ غفاری، ۲۱۷).

ابراهیم سلطان در ۸۲۷ ق لشکری به سوی لرستان فرستاد. در جنگی که روی داد، غیاث‌الدین بن کاووس بن هوشنگ آخرین فرمانروای اتابکان لرستان به سختی شکست خورد و آواره شد و بدین ترتیب این سلسله به دست او منقرض شد (غفاری، ۱۷۲؛ لین‌پول، ۱۵۷ ـ ۱۵۸).

در اوایل ۸۳۲ ق/ ۱۴۲۸م ابراهیم سلطان به آهنگ تصرف هرمز راه جنوب در پیش گرفت و چون به آن حدود رسید، قلعهٔ منوجان را محاصره کرد، اما جنگی در نگرفت و پس از چندی به شیراز بازگشت (فصیح، ۲۶۴/۳). در همان زمان خبر عصیان اسکندربن قرایوسف از آذربایجان به شاهرخ رسید و او بی‌درنگ برای سرکوب وی به سوی آذربایجان شتافت. به گفتهٔ مورخان این بار هم ابراهیم سلطان با نیروی

خود در ری به پدر ملحق شد. در این ملاقات، شاهرخ که آوازهٔ خوشرفتاری و مردم‌داری فرزند را شنیده بود، وی را مورد تحسین و نوازش قرار داد. در همین سفر بود که در سلطانیه به فرمان شاهرخ با نیروی همراهش در برانغار (میمنهٔ سپاه) جای گرفت و در همین موضع با ترکمانان جنگید و آنان را هزیمت داد. پس از این جنگ شاهرخ که خود از امور آذربایجان فراغت یافته بود، به ابراهیم و دیگر امرایی که به وی پیوسته بودند رخصت مراجعت داد (عبدالرزاق سمرقندی، ۲(۱) / ۳۲۲، ۲ (۲) / ۶۲۴؛ فصیح، ۲۶۵/۳؛ خواندمیر، ۶۱۸/۳ ـ ۶۲۰). ابراهیم سلطان در ۸۳۸ ق به بیماری سختی گرفتار شد که معالجهٔ پزشکان در بهبود او ثمری نداد و سرانجام در ۴ شوال همان سال در شیراز درگذشت.

شاهرخ پس از درگذشت پسر، فرمانروایی اسمی فارس را به فرزند خردسال او میرزا عبدالله واگذار کرد، ولی امور حکومت را به محب‌الدین ابوالخیر پسر شیخ محمد جزری سپرد (عبدالرزاق سمرقندی، ۲(۲) / ۶۷۴ به بعد؛ فصیح، ۲۷۶/۳). دولتشاه سمرقندی درگذشت ابراهیم سلطان را در ۸۳۴ ق ضبط کرده (ص ۳۸۰) که قطعاً نادرست است. برخی از نویسندگان پس از وی نیز این اشتباه را تکرار کرده‌اند.

ابراهیم سلطان دو فرزند پسر داشت. پسر بزرگ او به نام اسماعیل‌سلطان در حیات پدر در ۸۳۵ ق در گذشت. پسر دوم او میرزا عبدالله در ۸۳۶ ق زاده شد. او پس از مرگ پدر در دو سالگی به حکم شاهرخ بـه فرمـانروایی فـارس رسید (عبـدالـرزاق سمـرقندی، ۲(۲)/۶۴۲؛ میرخواند، ۷۱۰/۶). حکومت او در این ایالت ۱۰ سال به درازا کشید. سلطان محمدبن بایسنقر تیموری پس از فتح شیراز او را به خراسان فرستاد و در آنجا به یاری عم خود به حکومت سمرقند رسید (طهرانی، ۳۰۷ ـ ۳۰۸). میرزا عبدالله تا ۸۵۵ ق در همین شهر حکومت داشت و در این سال سلطان ابوسعید میرزا او را به قتل رساند (کربلایی، ۱۰۴).

ابراهیم سلطان از شاهزادگان با ذوق، هنرمند و دانش دوست تیموری بود. افزون بر آنکه خود در چند زمینهٔ هنری تبحر داشت، هنرمندان و دانشمندان را نیز زیر حمایت خود می‌گرفت و در رونق و اعتلای ادبیات بسیار کوشا بود. شرف‌الدین علی یزدی از دانشمندانی است که در دستگاه او می‌زیسته و کتاب *ظفرنامه* را به دستور او نوشته است. شرف‌الدین در این کتاب بارها از ممدوح خود یاد کرده و مثنویهایی در مدح وی سروده و در کتابش جای داده است (برای نمونه نک: صص ۱۷، ۱۹۸، ۷۹۲، ۸۲۶، ۸۴۸). همچنین مؤلّفی به نام شجاع کتاب *انیس الناس* را در ۸۳۰ ق به نام او تألیف کرده است. اصل نسخهٔ این کتاب که برای خزانهٔ این شاهزاده تهیه شده، از گزند روزگار مصون مانده و اکنون درکتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی شم ۱ نگهداری می‌شود. مؤلف در مقدمهٔ کتاب (صص ۹ ـ ۱۰) از ابراهیم سلطان به نیکی نام برده و او را ستوده و اشعاری نیز در مدحش سروده است. در سایر فصول آن (صص ۱۱۹، ۲۵۸) نیز به مناسبت از ممدوح خود یاد کرده و در یک جا از حملهٔ وی به آذربایجان و فتح او و بازگشت به شیراز ضمن حکایتی سخن رانده است (ص ۲۶۲؛ نفیسی، ۲۶۰/۱). مورخ نام‌آور، حافظ ابرو نیز پس از درگذشت میرزا بایسنقر تیموری به شیراز نزد ابراهیم سلطان شتافت و چندی در دستگاه او روزگار به سر برد (قاضی احمدقمی، *گلستان هنر*، ۳۰).

ابراهیم سلطان نویسنده و ادیب نیز بود. منشآتی داشته که اکنون نسخه‌هایی از آن در دست است (منزوی، ۷۳۵/۵؛ بیانی، «فهرست مجملی ...»، ۴۵/۲). به علاوه اثری که از او اخیراً منتشر شده «منشور کلانتری خواجه نصیرالدین محمد مذهّب» است. این متن را ظاهراً شرف‌الدین علی یزدی در ذیقعدهٔ ۸۳۵ ق / ۲۴ ژوئیهٔ ۱۴۳۲م به نام ابراهیم سلطان نوشته است (رعنا حسینی، ۶۹/۲۷ ـ ۷۲). رسالهٔ دیگری در اخلاق و سیاست در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است که آن را ابراهیم سلطان املاء کرده و مؤلف فتح‌نامهٔ سلطانی آن را به تحریر در آورده است (مرکزی، ۲۹۷۶/۱۲). این شاهزادهٔ هنرمند شعر هم می‌سروده است و بخشی از اشعار او در مجموعه‌ای که نزد مهدی بیانی موجود بوده، آمده، که مقدمهٔ آن را شرف‌الدین علی یزدی نوشته است (بیانی، «مجموعهٔ منشآت»، ۲۴۰ ـ ۲۴۱). برخی از شاعران هم عصر او از جمله عصمت بخاری، وی را در اشعار خود ستوده‌اند (نفیسی، ۷۹۰/۲).

ابراهیم سلطان خوشنویسی برجسته بود و به ویژه خط ثلث را زیبا می‌نوشت. او این هنر را در آغاز ورود به فارس از پیرمحمد شیرازی فرا گرفته بود. از آثار او در این زمینه چند قرآن نفیس در دست است. یکی از آنها که به خط ثلث در ۸۲۷ ق / ۱۴۲۴م نوشته شده در آستان قدس‌رضوی موجود بوده، ولی اکنون فقط ۱۶ ورق آن محفوظ مانده است (گلچین معانی، ۱۳۷). قرآن دیگری نیز به خط ریحان جلی منسوب به ابراهیم سلطان در آستان قدس موجود است، اما رقم کاتب آن مجعول به نظر می‌رسد (همو، ۱۳۸؛ بیانی، *احوال و آثار خوشنویسان*، ۳/۴ ـ ۴). قرآن نفیس دیگری هم به خط او موجود است که سابقاً در بنای دروازهٔ قرآن شیراز قرار داشته (مصطفوی، ۵۱) و اکنون در موزهٔ پارس شیراز نگهداری می‌شود (افلاطونی، ۱۱؛ بهروزی، ۹۰). گفته می‌شود که قرآن مورخ ۸۳۰ ق موجود در موزهٔ متروپولیتن نیز به خط اوست (مشکوتی، ۳۸۶). کتیبه‌هایی نیز به خط او باقی است از جمله دو کتیبه به قلم ثلث، یکی متن حدیثی بر دیوار سنگی بقعهٔ شاه میرعلی‌بن حمزه (مصطفوی، ۵۷؛ سامی، ۸۲) و دومی در بقعهٔ میرعلاءالدین حسین در شیراز (بیانی، *احوال و آثار خوشنویسان*، ۴/۴)، همچنین ۳ کتیبه بر دیوار تالار داریوش در تخت جمشید فارس، و اشعاری نیز در پایین کتیبهٔ میخی عهد خشایارشا به خط نسخ نوشته است (مصطفوی، ۳۴۵، ۳۴۷).

از ابنیه‌ای که ابراهیم سلطان ساخته، مدرسهٔ دارالصفا در شیراز است. در کنار این مدرسه، دارالایتامی نیز ساخته بوده است. این

مدرسه تا ۹۹۹ ق / ۱۵۹۱م برپا بود و در این سال ویران گردید (فصیح، ۲۴۴/۳؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، ۹۰۹/۲). همچنین باغ بزرگی در شیراز، در جایی که مشهور به وثاق شاه منصور بود، بنا کرده بود. این باغ پس از او محل پذیرایی فرمانروایانی بود که برای ادارۀ حکومت فارس به این ایالت می‌آمدند (عبدالرزاق سمرقندی، ۲۷۲/۱).

مآخذ: افلاطونی، رحیم، راهنمای موزۀ پارس، شیراز، ۱۳۴۷ ش؛ بهروزی، علی‌نقی، *بناهای تاریخی و آثار هنری جلگۀ شیراز*، شیراز، ۱۳۵۴ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، «فهرست مجملی از منشآت و مکاتیب و ترسلات فارسی»، *نشریۀ کتابخانۀ مرکزی دانشگاه تهران دربارۀ نسخه‌های خطی*، ۱۳۴۱ ش؛ همو، «مجموعۀ منشآت»، *راهنمای کتاب*، س ۴، شـ ۳، ۱۳۴۰ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰م؛ رعنا حسینی، کرامت، «منشور کلانتری خواجه نصیر مذهب»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۶۶ ش؛ سامی، علی، شیراز، شیراز، ۱۳۴۷ ش؛ شامی، نظام‌الدین، *ظفرنامه*، به کوشش فلیکس تاور، بیروت، ۱۹۳۷م؛ شجاع، *انیس الناس*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ طهرانی، ابوبکر، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، کمال‌الدین، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، ج ۱، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۴ ش، ج دوم، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶م؛ غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فصیح خوافی، احمدبن جلال‌الدین، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ قاضی احمد قمی، شرف‌الدین حسین، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قزوینی، یحیی‌بن عبداللطیف، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کربلایی ، حافظ حسین، *روضات الجنات*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمۀ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ گلچین معانی، احمد، *راهنمای گنجینۀ قرآن*، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ لین‌پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمۀ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مرکزی، خطی؛ مشکوتی، نصرت الله، *از سلاجقه تا صفویه*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مصطفوی، سیدمحمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ یزدی، شرف‌الدین علی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م.

سیدعلی آل‌داود

اِبْراهیمِ سیمْجور، فرزند ابوعمران سیمجور دواتی (د ۳۳۶ ق/ ۹۴۷ م)، امیری دانشمند، ادیب و فرزند یکی از غلامان برکشیدۀ سامانیان که همچون پدر و فرزندانش چندی بر بخشهایی از خراسان فرمان راند.

از دوران کودکی و جوانی ابراهیم آگاهی چندانی در دست نیست. این اندازه دانسته است که در محضر ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه، ابوالعباس محمد بن اسحاق سرّاج، محمد بن حریث انصاری و ابوقریش محمد بن جمعۀ قهستانی حدیث آموخته است (سمعانی، ۳۵۱/۷؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۵۸۹/۱). ابراهیم پس از پدر حکومت موروثی سیمجوریان در ناحیۀ قهستان را ادامه داد و با درک زمان دو تن از شاهان سامانی یعنی نصربن احمد (۳۰۱ - ۳۳۱ ق/ ۹۱۴ - ۹۴۳ م) و نوح بن نصر (۳۳۱ - ۳۴۳ ق/ ۹۴۳ - ۹۵۴ م)، افزون بر حکومت دائمی خویش بر قهستان، مدتی نیز بر شهرهای هرات، نیشابور، گرگان، بخارا و مرو فرمان راند (سمعانی، ۳۵۱/۷ - ۳۵۲؛ ابن اثیر، همانجا؛ همو، *الکامل*، ۳۵۹/۸؛اسفزاری، ۳۸۵/۱).

وی در ۳۲۴ ق/ ۹۳۶ م به فرمان نصربن احمد برای سرکوب ابوعلی محمد بن الیاس (۳۱۷ - ۳۵۶ ق) روانۀ کرمان شد و او را در دژی به محاصره درآورد. برخی تاریخ این رویداد را ۳۲۲ ق یا ۳۲۳ ق دانسته‌اند (میرخواند، ۱۴۸/۴؛ *العیون*، ۴(۲)/۳۹). ابراهیم با آگاهی از حملۀ معزالدوله ابوالحسن احمد بن بویه (د ۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م) به کرمان، ستیز را رها کرد و به خراسان بازگشت (ابن مسکویه، ۳۵۲/۵ - ۳۵۳؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۲۴/۸، *العیون*، میرخواند، همانجاها).

در ۳۲۸ ق/ ۹۴۰ م ماکان کاکی (د ۳۲۹ ق) در گرگان به مخالفت با نصربن احمد برخاست و ابوعلی احمد بن محمد بن مظفر چغانی (د ۳۴۴ ق/ ۹۵۶ م) فرماندۀ لشکر خراسان، به سرکوب وی همت گمارد و پس از بیرون راندن وی از گرگان، ابراهیم سیمجور را به جایش برنشاند (ابن اثیر، *الکامل*، ۳۵۹/۸؛ ابن خلدون، ۷۳۸/۴ - ۷۳۹). ابراهیم در ۳۳۱ ق شهر گرگان را در برابر حسن بن فیروزان که بر علی چغانی شوریده بود، واگذاشت و روی به نیشابور نهاد و با بهره‌جویی از ناتوانی ابوعلی، با وی از در ناسازگاری درآمد و مانع از ورودش به نیشابور شد، اما وساطت دیگران به زودی او را به سازش با ابوعلی واداشت (ابن اثیر، *الکامل*، ۳۸۹/۸ - ۳۹۰؛ ابن خلدون، ۱۰۵۷/۴).

در ۳۳۳ ق نوح بن نصر، ناخشنود از ابوعلی چغانی، وی را از حکومت نیشابور برکنار کرد و ابراهیم سیمجور را به جایش برگماشت. ابوعلی با رنجش بسیار از این رفتار در ۳۳۴ ق ابراهیم بن احمد، عموی نوح را از موصل فراخواند و او را برضد برادرزاده‌اش برانگیخت (ابن مسکویه، ۱۰۰/۶ - ۱۰۱؛ گردیزی، ۳۴۰). نوح با آگاهی از این ائتلاف و برای مقابله با ایشان به نیشابور آمد، ولی در این محل با تحمل شکستی سخت که نتایجی چون اسارت ابراهیم سیمجور و شماری از نیروهایش را در پی داشت، به سمرقند گریخت (ابن مسکویه، ۱۰۲/۶ - ۱۰۳). گردیزی و ابن اثیر، این رویداد را به گونه‌ای دیگر بیان داشته‌اند. ایشان درگیری نوح و مخالفانش را در مرو دانسته و اشاره‌ای به اسارت ابراهیم سیمجور نکرده‌اند. به گمان گردیزی، ابراهیم با آمدن ابوعلی چغانی و ابراهیم بن احمد به نیشابور، نزد نوح در مرو رفت. برخی از مورّخان برآنند که با آمدن مخالفان نوح به نیشابور، ابراهیم همراهی آنان را برگزید (گردیزی، ۳۴۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۴۵۸/۸ - ۴۵۹؛ ابن خلدون، ۷۴۴/۴).

ابراهیم پس از اسیر شدن به دست ابراهیم بن احمد، به بخارا برده شد و در این شهر پس از چندی درنتیجۀ بروز اختلاف نظر و بدگمانی میان ابراهیم بن احمد و ابوعلی چغانی از بند رهایی یافت (ابن مسکویه، ۱۰۳/۶). ابراهیم سیمجور در شوال ۳۳۶ ق/ آوریل ۹۴۸ م درگذشت.

مأخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۶ ق؛ همو، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدروز، مصر، ۱۳۳۲ ق؛ اسفزاری، معین الدین محمّد، *روضات الجنات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ *العیون والحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمد بن خواندشاه، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

علی بنه کن

اِبْراهیمْ شاهِ اَفْشار (مق ۱۱۶۲ ق/ ۱۷۴۹ م)، فرزند ابراهیم‌خان ظهیرالدوله برادر نادرشاه، که پس از برادر خود علیقلی خان عادلشاه (علیشاه) مدتی بر بخشهایی از قلمرو افشاریه سلطنت کرد و چون نتوانست از عهدهٔ دفع شاهرخ برآید، دستگیر شد و به‌فرمان وی به‌قتل رسید. وی نخست محمدعلی بیک نام داشت، لیکن پس از آنکه پدرش ابراهیم‌خان ظهیرالدوله در شعبان ۱۱۵۱ق/ نوامبر ۱۷۳۸م در جنگ با لزگیها کشته شد، نادرشاه نام و لقب پدر را بر فرزند نهاد و وی را نیز ابراهیم‌خان ظهیرالدوله نامید (مروی، ۶۷۶/۲، ۱۰۳۶/۳) و پس از چندی او را به‌جای پدر به‌فرمانروایی آذربایجان منصوب کرد. ابراهیم‌خان در این زمان با شورش شخصی به نام سام میرزا در اردبیل مواجه شد. این شخص که خود را فرزند شاه سلطان حسین صفوی قلمداد می‌کرد، با گرد آوردن گروهی سربه‌شورش برداشته بود. ابراهیم‌خان این فتنه را خواباند و سام را دستگیر کرد، اما پس از آنکه بینی او را برید، رهایش ساخت (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۳۰/۲). سام میرزا در ۱۱۵۷ ق دیگربار در داغستان فتنه آغاز کرد، به‌فرمان نادر او را گرفتند و این‌بار یک چشمش را نابینا ساختند (همانجا). چندی پس از آن، هنگامی که نادر به‌سرکوبی لزگیها در داغستان مشغول بود، دختر محمدحسین‌خان چمشکزک را به‌همسری ابراهیم‌خان درآورد (استرابادی، *جهانگشای نادری*، ۴۰۷؛ *حدیث نادرشاهی*، ۳۳-۳۴). سپس او را ــ که معلوم نیست چه وقت از حکومت آذربایجان معاف کرد ــ به‌فرمانروایی ایالات مرکزی ایران منصوب و در ۵ رجب ۱۱۵۷ ق روانهٔ آن دیار کرد (مروی، ۱۰۴۷/۳). از این پس به مدت ۳ سال تا کشته شدن نادر، نامی از وی در منابع آن عصر دیده نمی‌شود.

پس‌از آنکه نادرشاه در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م به‌قتل رسید ونیروهایش پراکنده شدند، علیقلی‌خان برادرزاده‌اش با نام عادلشاه به سلطنت رسید و در ۲۷ جمادی‌الثانی ۱۱۶۰ ق رسماً تاجگذاری کرد. وی نیز برادر کوچک‌تر خود ابراهیم‌خان را به‌فرمانروایی فارس و ایالات مرکزی ایران گماشت و او را به‌اصفهان فرستاد (همو، ۱۱۹۸/۳؛ گلستانه، ۲۰-۲۱؛ مفتون، ۴۸۴/۱؛ هدایت، ۵۶۶/۹). عادلشاه پس از سرکوب کردان قوچان به مازندران رفت و آهنگ آن داشت که از آنجا عازم مرکز ایران شود (گلستانه، ۲۱؛ مفتون، همانجا). از آن سوی ابراهیم‌خان که سلطنت عادلشاه را متزلزل می‌دید، در اصفهان با اتخاذ سیاستهایی به‌جلب و جذب نیرو پرداخت و با امیر اصلان‌خان قرخلوی افشار که از سرداران برجسته و از نزدیکان نادر بود و در این زمان بر آذربایجان فرمانروایی می‌کرد، طرح دوستی درانداخت. امیر اصلان‌خان که با عادلشاه میانه‌ای نداشت و نسبت به او بدگمان بود، با ابراهیم‌خان همدست گردید و قرار شد که درصورت حملهٔ عادلشاه، به اتفاق او را از پای درآورند (مروی، ۱۱۹۸/۳؛ گلستانه، ۲۸).

در همین هنگام امیر اصلان‌خان، سام بینی بریده را که برای چندمین بار شورش کرده بود، دستگیر کرد و به‌اصفهان نزد ابراهیم‌خان فرستاد. در آنجا پس از اندکی او را کشتند (مفتون، ۴۸۵/۱ ـ ۴۸۶). از آن پس ابراهیم رسماً از فرمان عادلشاه که ۷ ماه بود در مازندران به‌عیاشی روزگار می‌گذراند، سرپیچید (باکیخانوف، ۱۵۶؛ نیبور، ۱۹۶). عادلشاه برای سرکوبی برادر حرکت کرد. نخست از راه خدعه برای جلب دوستی ابراهیم‌خان نامه‌های محبت‌آمیز برایش نوشت و او را نواخت، اما چون این تمهیدات سودی نداد (بازن، ۵۸)، سهراب‌خان گرجی را که از غلامان مورد اعتمادش بود، به‌خدمت ابراهیم‌خان فرستاد و در نهان با او قرار گذاشت که چون به‌اصفهان رسد، مراقب احوال برادر باشد و حتی‌المقدور او را راضی به‌آمدن نزد عادلشاه کند، اما ابراهیم‌خان که به‌سهراب بدگمان شده بود، در فرصتی مناسب‌او را از میان برد (آذربیگدلی، ۳۶۹، ۳۷۰؛ بازن، همانجا؛ گلستانه، ۲۴-۲۵؛ مفتون، ۴۸۶/۱؛ هدایت، ۵۶۷/۹). پس از آن سپاهی افزون بر ۵۰۰۰ افغانی به کرمانشاه فرستاد. آنان قلعهٔ آن شهر را به‌تصرف درآوردند و بر توپخانه و وسایلی که نادر به‌منظور حمله به عثمانی در آنجا ذخیره کرده بود، دست یافتند (گلستانه، ۲۳ ـ ۲۶). سپس نیروهای خود را گرد آورد و به‌سوی قزوین به‌حرکت درآمد. امیر اصلان‌خان قرخلو را نیز از آذربایجان فراخواند. عادلشاه با شنیدن این اخبار هراسان شد و به‌مقابله شتافت. در میانهٔ سلطانیّه و زنجان دو لشکر به‌هم رسیدند (مروی، ۱۱۹۸/۳، ۱۱۹۹)، اما پیش از آنکه جنگی درگیرد، دسته‌های زیادی از نیروهای عادلشاه به ابراهیم‌خان پیوستند و گروهی نیز راه فرار در پیش گرفتند و به‌سرزمینهای خود بازگشتند. همین امر سبب شکست او و پیروزی ابراهیم‌خان و امیراصلان‌خان گردید. عادلشاه با گروهی اندک از افرادش به‌تهران گریخت و در آنجا به‌دست میرزامحسن‌خان که حاکم تهران بود، دستگیر و به‌افراد ابراهیم‌خان سپرده شد. آنان او را نزد ابراهیم‌خان بردند و پس از سه روز به‌فرمان وی عادلشاه را در ۲۵ سالگی کور کردند (گلستانه، ۲۷-۲۸؛ مفتون، ۴۸۷/۱؛ آذربیگدلی، ۳۷۰؛ نامی، ۱۰؛ مرعشی، ۸۵).

ابراهیم‌خان آنگاه امیراصلان‌خان افشار را به آذربایجان فرستاد، ولی اندکی بعد درصدد برآمد که او را نیز ــ که در آن موقع قدرت زیادی یافته بود ــ دفع نماید. امیر اصلان‌خان در آغاز گمان می‌برد که خواهد توانست به آسانی بر ابراهیم‌خان پیروز شود، اما در نبردی که در حوالی مراغه در محلی به نام «چمن لیلان» درگرفت، شکست خورد و اندکی بعد دستگیر شد و همراه برادرش ساروخان به قتل رسید (مروی، ۱۱۹۹/۳؛ گلستانه، ۲۸-۲۹؛ مفتون، ۴۸۸/۱؛ ادیب الشعراء،

۱۰۱-۱۰۲). یکی از علل شکست امیراصلان‌خان این بود که آزادخان افغان با افراد زیردست خود پیش از جنگ از اردوی او جدا شده و به ابراهیم‌خان پیوسته بود (مفتون، ۴۹۱/۱).

ابراهیم خان پس از این پیروزی قدرتی فراوان به دست آورد و خود را سلطان ابراهیم نامید و برادرش حسین خان را به حکومت خراسان فرستاد و خود همراه با ۱۲۰٬۰۰۰ سپاهی مدت ۶ ماه در تبریز اقامت گزید (مروی، ۱۱۹۹/۳؛ گلستانه، ۲۹). توقف طولانی او در این شهر خرابی زیاد به بار آورد. در همین اوقات به وی خبر رسید که شاهرخ را گروهی از طرفدارانش در خراسان به سلطنت برداشته‌اند. ابراهیم شاه هراسان شد و شاهرخ را به آذربایجان خواند و چنین شهرت داد که پادشاهی حق شاهرخ است و وی آماده است که سلطنت را به او تفویض نموده، خود در خدمتش بایستد. اما در نهان طرحی می‌ریخت که چون شاهرخ نزد وی آید، او را دستگیر و خزاین نادری را در مشهد تصاحب کند (همو، ۲۹، ۳۰؛ مفتون، ۴۸۸-۴۸۹).

شاهرخ در ۸ شوال ۱۱۶۱ ق در مشهد بر تخت سلطنت نشست (استرابادی، درهٔ نادره، ۷۱۰). ابراهیم شاه نیز برای مقابله با این کار در ۱۷ ذیحجهٔ همین سال در تبریز بر اریکهٔ پادشاهی قرار گرفت و سکه به نام خود زد. آنگاه مهدی خان افشار را با ۳۰٬۰۰۰ سوار در تبریز گذاشت و او را سپهسالار کل آذربایجان کرد و خود با سپاهی انبوه از آذربایجان به آهنگ خراسان حرکت کرد (همان، ۷۱۱؛ مفتون، ۴۸۹/۱؛ باکیخانوف، ۱۵۷؛ گلستانه، ۳۰-۳۱). در بین راه عادلشاه کور را که همراهش بود، در قم بر جای گذاشت و به سمت خراسان روانه گردید. لشکر انبوه ابراهیم شاه را دسته‌های گوناگون تشکیل می‌دادند که هرگاه اندک تبعیضی در میان آنها معمول می‌گردید، کشمکشها به وجود می‌آمد. در این سفر میان ازبکها و افاغنه از یک سو و افراد قزلباش از سوی دیگر جدالی در گرفت که چون ابراهیم شاه نتوانست آن را مهار کند، سرانجام به از هم پاشیدن نیروهایش انجامید. قزلباشان او را رها کرده به وطن خود شتافتند (استرابادی، درهٔ نادره، ۷۱۴؛ گلستانه، ۳۱ به بعد؛ مفتون، ۱/۲-۲؛ مرعشی، ۸۶). گروهی نیز به لشکر شاهرخ شاه پیوستند (نامی، ۱۱). ناگزیر ابراهیم شاه از هجوم به خراسان منصرف شد و راه قم در پیش گرفت. در آن شهر قزلباشان که زودتر به آنجا رسیده بودند، میر سید محمد متولی روضهٔ مقدس مشهد را ــ که چندی بعد با نام شاه سلیمان ثانی مدتی کوتاه در مشهد به حکومت پرداخت ــ به سرکشی در برابر او وا داشتند (گلستانه، ۳۲ به بعد). در نتیجه ابراهیم شاه به ازبکان و افاغنه دستور داد به شهر حمله کنند، اما آزادخان افغان که تا این هنگام به او وفادار مانده بود، همراه با لشکریان فراوان خود از او جدا شد و به میرسید محمد متولی پیوست. ابراهیم شاه دیگر نتوانست مقاومت کند و ناگزیر با گروهی از افغانها به کاشان رفت و چون افغانها در آن شهر به غارت پرداختند، آنان را رها کرد و در قلعهٔ قلاپور (بین قزوین و ساوه) متحصن گردید (مرعشی، ۸۷؛ گلستانه، ۳۳). از سوی دیگر شاهرخ که با سپاه خویش از خراسان حرکت کرده بود، در استراباد اردو زد و موسی خان افشار طارمی را به منصب سرداری ایالات مرکزی ایران تعیین و دفع ابراهیم شاه را به او واگذار کرد. ابوالفتح خان بختیاری را نیز که پیش از آن از سوی ابراهیم شاه حاکم اصفهان بود، به فرمانروایی این شهر منصوب داشت و خود به خراسان بازگشت (آذر بیگدلی، ۳۷۰؛ مفتون، ۲/۲-۳). ساکنان قعلهٔ قلاپور نیز ابراهیم شاه را دستگیر کردند و نزد موسی خان افشار طارمی فرستادند. این خبر به آگاهی شاهرخ رسید و او دستور داد که ابراهیم شاه را به مشهد ببرند، اما در میان راه به فرمان او نخست وی را کور کرده آنگاه به قتل رسانیدند. عادلشاه را نیز هنگام ورود به مشهد از میان برداشتند (آذر بیگدلی، ۳۷۱؛ گلستانه، ۳۶؛ مفتون، ۲/۲-۳). رستم الحکما شرحی در مورد پراکنده شدن لشکریان ابراهیم شاه و دستگیری او به دست داده است (صص ۲۲۲-۲۲۴) که با مندرجات مآخذ دیگر وفق نمی‌دهد.

افزون بر آنچه گفته شد، ابراهیم شاه در هنگام قدرت، سپاهی برای سرکوبی کریم خان زند فرستاد. کریم خان پیش از آن همراه با برادرش صادق خان مدتی در سپاه ابراهیم شاه جزو سرداران او بود و وی را در جنگها یاری می‌رساند، ولی در این زمان همراه با ایل زند در قریهٔ «پریه» جای گرفته و سر از طاعت وی بر تافته بود و چون لشکر ابراهیم شاه به او تاخت، آنان را از پای در آورد و گریزاند (فسایی، ۲۰۵/۱؛ مدرس رضوی، ۴۵۲). بر اساس آنچه رستم الحکما آورده و بر خلاف مشهور، ابراهیم شاه در دوران حکومت خود ضمن جنگهایی که با محمد حسن خان قاجار کرد، فرزند او آقا محمدخان را دستگیر و اخته کرد (صص ۶۵، ۲۳۸). مآخذ دیگر اخته کردن آقا محمدخان را به عادلشاه نسبت داده‌اند.

دوران پادشاهی ابراهیم شاه با لشکرکشیها و جنگهای مداوم او سرنوشت اندوه باری برای توده‌های مردم که بار جنگ بر دوش آنان بود، در پی داشت. آمدن او به مرکز ایران و مخالفت او با برادرش عادلشاه در وضع زندگی مردم آن ولایات تأثیر نامطلوب بر جای نهاد. وی برای تأمین مخارج لشکرکشیها و مقابله با برادرش مالیاتهای سنگینی بر مردم تحمیل کرد. میرزا محمد کلانتر فارس که خود شاهد زورگویی مأموران اعزامی او به فارس بود، از تعدیات آنان شرحی به دست داده (صص ۳۳-۳۴) و آورده است که در یکی از آن سالها وی ۲۰٬۰۰۰ خروار غله برای سیورسات از فارس خواسته بود.

ابراهیم شاه در صفر ۱۱۶۲ ق فرمانی صادر کرد و همهٔ املاک کلیسایی را به آنتوان، خلیفهٔ گرجستان، واگذار نمود و خلعتی نیز برای او فرستاد. متن این فرمان را اعتمادالسلطنه آورده است (۱۱۴۶/۲). منشور دیگر او را نادر میرزا نقل کرده (صص ۲۶۱-۲۶۲) که بر اساس آن ابراهیم شاه در ذیحجهٔ ۱۱۶۱ ق میرزا محمد شفیع را به وزارت آذربایجان برگزیده است. سجع مهر او در این فرمان «سلام علی ابراهیم» است. اما در همین ایالت هم مردم تحمل و طاقت گرانی بیش از حد اجناس و زورگویی مهدی خان افشار حاکم منصوب از

سوی او را نیاوردند و گروهی همدست گردیده به سرای حکومتی هجوم بردند. مهدی خان یارای مقاومت نداشت و پس از اندکی پایداری به دست شورشیان به هلاکت رسید (ادیب الشعرا، ۱۰۴ـ۱۰۵).

وزارت ابراهیم شاه را در دوران سلطنتش، زکریا خان کزازی برعهده داشت. این شخص پس از ابراهیم شاه نیز چندی این عنوان را یافت (گلستانه، ۱۷۲). از کارهای نیک ابراهیم شاه، اعزام میرسید محمد متولی به قم، هنگام حرکت به سوی خراسان بود. میر سید محمد موظف شد که سدّ رودخانهٔ نزدیک شهر را که اغلب اوقات باعث خرابی صحن مقدس حضرت معصومه و قم می‌گردید، همچنین بقعه و ضریح حضرت معصومه را ترمیم و حصار شهر را بازسازی کند (همو، ۳۱، ۳۷، ۳۹۸؛ مرعشی، ۹۸ـ۹۹). از شاعران و دانشمندان آن عصر، آذر بیگدلی پس از قتل نادر زمانی در سلک ملازمان او در آمد و از الطافش برخوردار شد. وی خود به این معنی اشاره کرده است (ص ۴۳۳).

از ابراهیم شاه چند فرزند به نامهای حسن میرزا، رحیم میرزا، حسین میرزا، قاسم میرزا و القاص میرزا برجای ماند. سه تن آخر را که کوچک‌تر بودند، شاهرخ در محرم ۱۱۶۳ ق خفه کرد. فرزندان دیگر او به امر میرسید محمد متولی از بند رها شدند، امابرخی این افراد را فرزندان ابراهیم خان ظهیرالدوله پدر او دانسته‌اند (مدرس رضوی، ۳۹۹ ـ ۴۰۰).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ ادیب الشعرا (افشار محمودلو)، عبدالرشید بن محمد شفیع، *تاریخ افشار*، به کوشش پرویز شهریار افشار و محمود رامیان، تبریز، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۶ ش؛ استرابادی، میرزا مهدی خان، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، درهٔ نادره، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴؛ بازن (پادری)، نامه‌های طبیب نادرشاه، ترجمهٔ علی اصغر حریری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ باکیخانوف، عباسقلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰ م؛ حدیث نادرشاهی، به کوشش رضا شعبانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ رستم الحکما، محمد هاشم آصف، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ فسایی، میرزا حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۱۳ ق؛ کلانتر، محمد بن ابوالقاسم، روزنامه، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، *مجمل التواریخ*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مدرس رضوی، محمد تقی، حواشی بر *مجمل التواریخ* گلستانه؛ مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق بیک، *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار*، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۴۹ ش؛ نادر میرزا، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ نامی اصفهانی، میرزا محمد صادق، *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیبور، کارستن، سفرنامه، ترجمهٔ پرویز رجبی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ هدایت، رضا قلی خان، *روضة الصفای نادری*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل داود

اِبْراهیمْ شاهِ شَرْقی، شمس‌الدین (حک ۸۰۴ـ ۸۴۴ق/۱۴۰۲ـ ۱۴۴۰م)، سومین سلطان از سلسلهٔ «سلاطین شرقی» هند. وی پس از مرگ برادرش قَرَنْفُل مبارکشاه بر تخت نشست و بر ناحیهٔ وسیعی، مشتمل بر شمال اوتارپرادش و بیهار حکومت کرد. درابتدای حکومت با سپاه دهلی به فرماندهی ناصرالدین محمودشاه، هشتمین سلطان تُغلقیه و سردارش ملّو اقبال خان که از مرگ مبارکشاه آگاهی یافته بودند، روبه‌رو گردید. ناصرالدین محمود پس از رسیدن به کنارهٔ رود گنگ، به دنبال اختلاف با ملواقبال و به امید یاری گرفتن از ابراهیم شاه، شبانه به اردوی او پیوست و چون مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت، به قنوج روی آورد و آن شهر را فتح کرد و به دهلی بازگشت. ابراهیم شاه فرصت را مغتنم شمرده، به قنوج لشکر کشید و در ۸۰۹ق/۱۴۰۶م پس از ۴ ماه محاصره، شهر را تسخیر کرد (نهاوندی، ۱۰۰). آنگاه از نابسامانی دربار دهلی استفاده کرد و راهی تسخیر آن شهر گردید و پس از آنکه تاتارخان بن سارنگ خان و ملک مرحبا، غلام ملّو اقبال خان، به او پیوستند، نیرویی تازه گرفته، به سَنبهل دست یافت و آن را به تاتارخان سپرد و به سوی دهلی روی آورد. دراین مسیر قصبهٔ بَرَن (بلندشهر) را تسخیر کرد و به ملک مرحباسپرد، امّا در کنار رود جون با شنیدن خبر تصرف مالوه از سوی اعظم ظفرخان گجراتی (نهاوندی، ۱۰۰؛ مظفرخان؛ فرشته، ۱۶۰/۱ و سیهرندی، ۱۷۶؛ ظفرخان)، والی مندور و پس از آگاه شدن از قصد وی برای حمله به جونپور، به پایتخت خود بازگشت (سیهرندی، همانجا). از سوی دیگر ناصرالدین محمود نیز در ۸۱۰ق با فتح مجدد برن و سنبهل و قنوج دامنهٔ متصرفات ابراهیم شاه را محدود کرد. ابراهیم شاه برای توسعهٔ قلمرو حکومت خود چند بار به کالپی لشکر کشید، از جمله یک بار در ۸۱۶ق/۱۴۱۳م در روزگار ناصرالدین محمود (فرشته، ۱۶۱/۱)، و بار دیگر در ۸۳۰ق/۱۴۲۷م در دوران حکومت معزّالدین ابوالفتح مبارکشاه بن خضرخان (۸۲۴ ـ ۸۳۷ق/۱۴۲۱ ـ ۱۴۳۴م). در لشکرکشی اخیر قادرخان حاکم کالپی از مبارکشاه در دهلی کمک خواست. رویارویی لشکر ابراهیم شاه به سرداری برادرش مخلص خان (فرشته، ۱۶۵/۱) با ملک محمود حسن، فرمانده سپاه مبارکشاه، به شکست مخلص خان و ترک مخاصمه از سوی ابراهیم شاه انجامید. آنگاه ابراهیم شاه به قصبهٔ راپری و از آنجا به بیانه رفت و بار دیگر در جنگی کوتاه که میان او و مبارکشاه در ۷ جمادی‌الآخر ۸۳۰ق برکنار رود جون روی داد، ابراهیم شاه تاب مقاومت نیاورد و روز بعد به جونپور بازگشت (سیهرندی، ۲۰۸، ۲۰۹؛فرشته، ۱۶۵/۱، ۱۶۶). ابراهیم شاه آخرین بار در ۸۳۷ق به کالپی لشکر کشید، اما این لشکرکشی با تصمیم سلطان هوشنگ غوری برای چیرگی بر کالپی همزمان گردید (فرشته، ۱۶۹/۱) و چون مبارکشاه از حملهٔ ابراهیم شاه به کالپی آگاهی یافت، عزم تسخیر جونپور کرد. ابراهیم چون چنین دید، کالپی را رها کرد و بار دیگر به جونپور بازگشت و کالپی بی‌نزاع به تسخیر هوشنگ غوری درآمد (نهاوندی، ۱۰۰ ـ ۱۰۱). به دنبال قتل نابهنگام مبارکشاه حاکم مقتدر دهلی در رجب ۸۳۷ق (سیهرندی، ۲۳۴ ـ ۲۳۵)، ابراهیم

شاه باردیگر در صدد کشورگشایی برآمد و برخی نواحی را به تصرف درآورد (فرشته، ۱۷۱/۱). آخرین لشکرکشی ابراهیم شاه به سوی بنگال بود که به دعوت نور قطل‌العالم، رهبر مسلمانان بنگال، در آن زمان، و به تشویق قاضی شهاب‌الدین، قاضی‌القضات جونپور (د ۸۴۹ق/۱۴۴۵م) صورت گرفت. این سرزمین در اختیار راجه کانس زمیندار هندو بود که بر مسلمانان سخت می‌گرفت. چون سپاه ابراهیم شاه به بنگال رسید، راجه کانس به سود پسر ۱۲ سالهٔ خود جَدو از قدرت کناره‌گیری کرد و به مسلمان شدن او نیز رضایت داد. آنگاه قطب‌العالم از ابراهیم شاه درخواست کرد که به جونپور بازگردد (سلیم، ۱۱۰ ـ ۱۱۴). ابراهیم شاه به رغم تمایل خود، و بیش از همه به سبب بیم از تهدید شاهرخ تیموری، از تسخیر آن ناحیه چشم پوشید (عبدالرزاق، ۷۸۲/۲ ـ ۷۸۳).

ابراهیم شاه کمی پس از حمله به بنگال پس از ۴۰ سال و چند روز سلطنت درگذشت و فرزندش سلطان محمود شرقی جانشین وی گردید (نهاوندی، ۱۰۱). ابراهیم دولتی مسلمان و پرنفوذ در سرزمینی وسیع میان دهلی و بنگال در سدهٔ ۹ق/۱۵م پدید آورد و اگر چه نتوانست به همهٔ هدفهای جاه‌طلبانهٔ خود چون تسخیر بنگال و دهلی، دست یابد، اما حکومت او به سبب ثبات کامل سیاسی و رونق فرهنگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. پایتخت او جونپور (واقع در ایالت اوتارپرادش کنونی نزدیک بنارس)، همزمان با روزگار حملهٔ تیمور، پناهگاه شاعران، عالمان و بزرگان علم و ادب گردید و «دارالعلم شرق» و «شیراز هند» لقب گرفت (حکمت، ۵۳؛ قرشی، 24؛ باسورث، ۲۹۵). با تشویق ابراهیم شاه مکتب بومی بسیار ظریفی در معماری اسلامی دراین شهر پدید آمد که گرچه بسیاری از بناهای آن در حملات لودهیها ویران شد، برخی از آن آثار مانند مسجد أتالاکه به جای معبدی هندی بنا شده بود، برجاماند. ادیبان و دانشمندانی چون قاضی احمد جونپوری (د ۸۷۵ق/۱۴۷۰م)، شیخ محمد عیسی جونپوری (د۸۷۰ق/۱۴۶۶م) و نام‌آورترین آنان قاضی شهاب‌الدین احمد بن عمر زاولی دولت‌آبادی (د ۸۴۹ ق/ ۱۴۴۵ م) از نواخت و اکرام او برخوردار بودند. قاضی شهاب‌الدین که نزد ابراهیم شاه از احترام بسیار برخوردار بود، آثاری چند از جمله *فتاوی ابراهیم شاهی* را به نام او نوشت (*آریانا*، ۷۰۵/۱).

مآخذ: *آریانا*، ذیل «ابراهیم جونپوری»؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ حکمت، علی اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ سلیم، غلامحسین زیدپوری، *ریاض السلاطین*، به کوشش مولوی عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰ م؛ سیهرندی، یحیی بن احمد، *تاریخ مبارکشاهی*، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱ م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۳۶۸ق؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق؛ نهاوندی، ملاعبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد حسین هدایت، ۱۳۲۷ق؛ نیز:

Qureshi, I. H. "Muslim India Before the Mughals", *The Cambridge History of Islam*, ed. Ann Lambton, Bernard Lewis, London, 1977, Vol. 2A.

بخش تاریخ

اِبْراهیمِ طَباطَبا، نک: آل طباطبا.

اِبْراهیمْ عادِلْشاهِ اَوَّل، نک: عادلشاه اول.

اِبْراهیمْ عادِلْشاهِ دُوُم، نک: عادلشاه دوم.

اِبْراهیمْ عَبْدُالْقادِرِ مازِنی، نک: مازنی.

اِبْراهیمِ غافِقی، ابواسحاق بن احمد بن عیسی (۶۴۱ ـ ۷۱۶ ق/ ۱۲۴۳ ـ ۱۳۱۶ م)، نحوی، قاری و فقیه مالکی. در اِشبیلیه (سِویل) زاده شد و در سَبْتَه درگذشت و به همین سبب وی را اشبیلی وسَبْتی گفته‌اند. علت انتساب او به غافق، از قلعه‌های نزدیک اشبیلیه، دانسته نیست. اندک اطلاعی که از او هست، در همهٔ مآخذ به یکسان تکرار شده است و آن نیز باید همان روایتی باشد که شاگرد وی ابوالقاسم بن عمران حضرمی برای ذهبی نقل کرده و ابن حجر خلاصهٔ آن را آورده است (۱۲/۱). وی در آغاز کودکی، در اشبیلیه می‌زیست و چون اسپانیاییها بر آن شهر چیره شدند، وی را در ۶۴۶ ق/۱۲۴۸ م به سبته در ساحل تونس بردند. در آنجا به آموختن حدیث، فقه و نحو پرداخت و قرآن را به هفت قرائت فراگرفت و بعدها کتابی نیز دربارهٔ قرائت نافع نوشت، اما بیش‌تر به صرف و نحو همت گماشت وکتاب سیبویه را نزد استاد خواند و سرانجام به زباندانی در سراسر مغرب نامور شد. شرحی بر کتاب *الجمل* زجاجی (د ۳۳۹ ق/ ۹۵۰ م) به وی نسبت داده‌اند.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدررالکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق، ۳۸/۶؛ تونکی، محمود حسن، *معجم المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ ق، ۵۲/۳، ۵۳؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م، ۶۰۴/۱؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق، ۴۰۵/۱؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق، ۲۵۶/۴.

آذرتاش آذرنوش

اِبْراهیمِ غَزْنَوی (د۳۵۵ ق)، نک: ابواسحاق ابراهیم بن البتکین.

اِبْراهیمِ غَزْنَوی، سلطان ابوالمظفر ظهیرالدوله رضی الدین ابراهیم بن مسعود بن محمود بن سبکتکین، نهمین (منهاج، ۲۳۸/۱) جانشین ناصرالدین سبکتکین (بدون احتساب مسعودبن مودود، طفلی که بیش از چند هفته سلطان نبود) و پانزدهمین امیر از امرای سلسلهٔ غزنوی (لین پول، ۲۵۹؛ زامباور ۴۱۶، ۴۱۸، با احتساب مسعودبن مودود).

آغاز زندگی: ابراهیم در ۴۲۴ ق/ ۱۰۳۳ م در هرات زاده شد (منهاج، ۲۳۹/۱؛ فصیح، ۱۴۶/۲). او نهمین و آخرین فرزند سلطان مسعود اول (حک ۴۲۱ ـ ۴۳۲ ق/ ۱۰۳۰ ـ ۱۰۴۱ م) و به هنگام کشته شدن پدرش کودکی خردسال بود. زمانی که عبدالرشید محمود (حک ۴۴۱ ـ ۴۴۴ ق/ ۱۰۴۹ ـ ۱۰۵۲ م) بر غزنین فرمان می‌راند، یکی از غلامان سابق سلطان محمود به نام طغرل و معروف به کافر نعمت یا ملعون بر وی شورید و او را با ۱۱ تن از شاهزادگان غزنوی به قتل رساند و بر تخت غزنین نشست. در این زمان ابراهیم و برادرش

فرخزاد در زندان برغند یا بُزغُند محبوس بودند. طغرل کسانی را از پی قتل این دو بدان جا گسیل داشت، ولی کوتوالی که نگاهبانی قلعه را به عهده داشت، در تحویل فرخزاد و ابراهیم به مأموران یکی دو روز درنگ کرد تا اینکه پیام‌گزاران خبر هلاکت طغرل کافر نعمت را آوردند و بدین‌سان این دو شاهزاده از مرگ رهایی یافتند (منهاج، ۱/۲۳۶، ۲۳۷، ۳۲۷/۲، ۳۲۸). بزرگان مملکت که در اندیشهٔ یافتن پادشاهی بودند، از وجود این دو امیرزاده در قلعهٔ برغند آگاه شدند و روی بدان‌جا نهادند. نخست خواستند ابراهیم را به شاهی برگزینند، لیکن چون ضعفی بر او استیلا یافته بود و از طرفی نیز درنگ بیش‌تر را روا نمی‌دیدند، فرخزاد را بر تخت نشاندند. در دوران سلطنت فرخزاد (۴۴۴ - ۴۵۱ ق) ابراهیم را به قلعهٔ نای در وجیرستان (اجرستان کنونی) منتقل کردند. پس از درگذشت فرخزاد، ابراهیم را از بند بیرون آورده به سلطنت برگزیدند (همو، ۲۳۷/۱، ۲۳۸؛ نظامی عروضی، ۴۵). بیهقی تاریخ جلوس ابراهیم را دوشنبه ۱۹ صفر ۴۵۱ ق ضبط کرده است (ص ۳۷۸).

دوران سلطنت: چون جبران خرابیها و خساراتی که به دنبال شکست سلطان مسعود از سلجوقیان و در عهد حکومت جانشینان او به قلمرو غزنوی وارد آمده بود نیاز به آرامش داشت، ابراهیم که با وجود جوانی سلطانی مدّبر و دوراندیش بود، بر آن شد که با سلجوقیان، نیرومندترین حریف غزنویان، از در اتحاد و دوستی درآید. این بود که در نخستین سال سلطنتش با چَغری بیک داوود بن میکائیل بن سلجوق امیر خراسان رسماً مصالحه کرد و طرفین متعهد شدند بر آنکه هر یک بدانچه در تصرف دارند، خرسند باشند و از آن پس قصد متصرفات یکدیگر را نکنند، زیرا بدین نتیجه رسیده بودند که هر نوع منازعه‌ای جز قتل نفوس، اتلاف مال و ویرانی بلاد حاصلی نخواهد داشت (ابن اثیر، ۵/۱۰، ۶). با این مصالحه یک چند به جنگهای طولانی میان دو خاندان غزنوی و سلجوقی پایان داده شد (ذهبی، ۲۹۷). این ترک مخاصمه به ابراهیم فرصت داد تا به اصلاح نابسامانیها، ترمیم ویرانیها و اعادهٔ آبرو و اعتبار از دست رفتهٔ غزنویان قیام کند. او برای تحکیم بیش‌تر مبانی مودّت با سلجوقیان دخترانی از این خاندان برای پسر یا پسرانش گرفت و دختری به آنان داد. حسینی یکی از این پیوندهای زناشویی را میان مسعود پسر ابراهیم و دختر الب ارسلان می‌داند (صص ۱۶، ۵۸)، اما گزارش او و دیگران در این مورد بخصوص تا حدی مغشوش به نظر می‌رسد. در وصلت دیگر که در ۴۵۶ ق/ ۱۰۶۴ م رخ داد، ابراهیم دختر خود را به ارسلان ارغون پسر الب ارسلان داد (یاسمی، ص «ی»). سومین پیوند، میان مسعودبن ابراهیم و دختر ملکشاه سلجوقی به نام گوهرمُلک یا گوهرخاتون، ملقب به مهد عراق صورت پذیرفت (حسینی، ۵۸) که ثمرهٔ آن بهرامشاه بود. از قراین تاریخی چنین برمی‌آید که وصلت مسعود بن ابراهیم با دختر ملکشاه از پی حادثه‌ای صورت گرفت که امکان داشت صلح و اتحاد میان دو خاندان سلجوقی و غزنوی را از میان ببرد. ابن جوزی در گزارش وقایع سال ۴۶۶ ق/ ۱۰۷۴ م می‌نویسد که در عهد سلطان ابراهیم لشکریان غزنه خروج کردند و قصد تعرض به سرزمینهای ملکشاه را نمودند. ایازبن الب ارسلان، برادر ملکشاه، بر آنان تاخت؛ ۷۰۰ نفر از آنان امان خواستند و باقی ماندهٔ لشکر به غزنه گریختند و ایاز پس از اندکی تعقیب دست از این کار کشید و به بلخ بازگشت و ۳ روز بعد درگذشت. بنابراین ملکشاه خود حل مسألهٔ غزنویان را به عهده گرفت (ص ۱۶۷). گویا در همین زمان بود که ابراهیم با واقف شدن از قصد حملهٔ ملکشاه به غزنین، حیلهٔ معروف خود را که غالب مورخان به تفصیل از آن سخن گفته‌اند، به کار بست. او در نامه‌هایی که به سران سپاه ملکشاه نوشت، چنین وانمود کرد که بزرگان بارگاه و سران لشکر سلطان سلجوقی به خواهش ابراهیم و به هوای یافتن پاداش، ملکشاه را به سوی غزنین برانگیخته‌اند با این نیت که چون با سپاه غزنین روبه‌رو شوند، ملکشاه را رها کرده، به ابراهیم بپیوندند. این نامه‌ها به گونه‌ای عمداً به دست ملکشاه رسانیده شد و چون سلطان سلجوقی از مضمون آنها اطلاع یافت، بی آنکه در این باب سخنی با سران سپاه بگوید، عنان حمله از غزنین بازگردانید. در همین ایام (۴۶۶ ق) سلطان ابراهیم تحف و هدایایی برای ملکشاه فرستاد و ضمن درخواست صلح، از دختر او گوهرخاتون، خواهر سنجر، برای پسر خود مسعود خواستگاری کرد. ملکشاه هم که در آن زمان هنوز از خدعهٔ ابراهیم آگاه نشده بود، هر دو خواهش او را پذیرفت (ابن اثیر، ۱۶۷/۱۰؛ فرشته، ۴۸؛ فدائی، ۵۹ - ۶۱).

لشکرکشی به هند: چون ابراهیم خاطرش از ملکشاه آسوده شد، به فکر گسترش متصرفات غزنویان در هند افتاد. بعد از سلطان محمود و سلطان مسعود در میان سلاطین غزنوی تنها سلطان ابراهیم به کثرت فتوحات در هند شهرت دارد. آنچه مورخان بدان تصریح دارند، حملات ابراهیم به هند در ۴۷۱ یا ۴۷۲ق روی داده است (ابن‌اثیر، ۱۱۳/۱۰ - ۱۱۴؛ ابوالفداء، ۱(۲) / ۱۹۴؛ ابن‌الوردی، ۵۴۹/۱؛ فدائی، ۶۱) و اگر هم ابراهیم پیش از تاریخ یاد شده لشکری به هند کشیده باشد، گویا خود همراه آن نبوده، بلکه این کار به فرماندهی سرداران یا احتمالاً فرزندش سیف‌الدوله محمود بوده است. قدر مسلم آن است که حتی پیش از ۴۷۱ق ابراهیم بر بخشهایی از هند تسلط داشته و محمود از ۴۶۹ق به مدت ۳ سال از جانب او بر آن بخشها حکومت می‌کرده است (سهیلی، ۱۲۱، ۱۲۲). اگر ۴۷۲ق/ ۱۰۷۹م را سال حملهٔ ابراهیم به هند بدانیم، این سال مصادف با زمان عزل محمود از حکومت هند و دستگیر شدن او و نزدیکانش به فرمان ابراهیم بوده است. از این روی این توهم پیش می‌آید که شاید شتاب در خنثی کردن پیامدهای نامطلوب عزل محمود انگیزهٔ لشکرکشی ابراهیم به هند را، تشدید کرده باشد. محمود را متهم کرده بودند که قصد دارد به خدمت ملکشاه رود. از این رو سلطان ابراهیم بر او خشم گرفت و دستور داد تا او را دستگیر و در قلعه‌ای زندانی کنند (نظامی عروضی، ۴۴ - ۴۵). باری ابراهیم به هند روی کرد، مرز جنوبی پنجاب را برید و قلعهٔ اجودهن، در ۱۲۰

فرسنگی لاهور را (ابن‌اثیر، ۱۱۳/۱۰؛ حسنی، ۵۸/۱) که امروز به پاکپاتن[1] معروف است تسخیر کرد (اکرام، 38).آنگاه راهی قلعهٔ روپال شد و پس از تصرف آن به دره‌نوره روی آورد. در این ناحیه به گروهی از احفاد خراسانیان برخورد که گفته می‌شد افراسیاب تورانی آنان را از خراسان بیرون رانده و در آنجا مستقر ساخته بود. اینان چون در جایگاه بسیار استواری متوطن بودند و دستیابی به آنان نامکن می‌نمود، شاهان هند هیچ گاه متعرض آنها نشده بودند. ابراهیم این قوم را به اسلام دعوت کرد، ولی آنان سرباز زدند و بنابراین وی با آنان به جنگ پرداخت و مقهورشان ساخت (ابن‌اثیر، همانجا؛ حسنی، همانجا؛ میرخواند، ۱۳۷/۴). در این زمان فرمانده لشکر ابراهیم در لاهور، ابوالنجم زریر شیبانی از آل بوحلیم، ممدوح ابوالفرج رونی (صص ۱۳۹ ـ ۱۴۰) بود. این سردار با کفایت و هوشمند بنارس، قنوج و تانیسر[2] را گشود (اکرام، 38,39) و سلطان ابراهیم حکومت همهٔ متصرفات هند را به وی تفویض کرد، لیکن او راه ناسپاسی پیش گرفت و با راجگان محلی سازش کرد و بر سلطان ابراهیم شورید. کار به جنگ و جدال کشید و ابوالنجم شیبانی به دست سپاهیان ابراهیم اسیر و در حصار نای به زندان افتاد (همایی، تعلیقات، ۶۷۷، ۶۹۰). از همین زمان به بعد بود که ابراهیم بر سکه‌هایی که به نامش ضرب می‌شد خود را «سلطان» خواند (EI², ذیل غزنویان). او نخستین و یا به روایت باسورث (V/94) دومین امیر از غزنویان بود که به تقلید از طغرل سلجوقی لقب سلطان را بر سکه‌های خود نقش کرد. پیش از آن سلطان محمود و سلطان مسعود این عنوان را در سکه‌های خود قید نکرده بودند (یاسمی، ص «یا»). دوران سلطنت آرام و صلح‌آمیز سلطان ابراهیم عصر طلایی پنجاب در عصر غزنوی را تشکیل می‌دهد و در این دوره لاهور یکی از مراکز عظیم فرهنگی به‌شمار می‌آمد (اکرام، 39). باری، ابراهیم پس از گشودن چند دژ استوار و بسط دامنهٔ نفوذ دولت غزنوی در هند، با غنائم فراوان و به گفتهٔ فدائی (ص ۶۱) «با سد هزار بندهٔ نکورخسار و زر و گوهر بسیار به غزنین بازگشت.» چندی بعد در ۴۸۰ق / ۱۰۸۷م یکی دیگر از پسران خود به نام علاءالدوله مسعود را به جای سیف‌الدوله محمود که مدتی بود مغضوب و معزول شده بود، به ولایت هند برگماشت (همایی، مختاری‌نامه، ۱۸۳).

سال وفات: بیش‌تر تاریخ‌نویسان وفات ابراهیم را در ۴۹۲ق / ۱۰۹۹م ضبط کرده‌اند، اما از این میان ابن‌اثیر مرگ او را طی رویدادهای ۴۸۱ق آورده است (۱۶۷/۱۰) و بعضی از مورخان پس از او مانند ابن‌الوردی (۹/۲) و هندوشاه استرابادی مشهور به فرشته نیز (ص ۴۹) از وی تبعیت کرده‌اند. قرائن تاریخی اغلب ۴۹۲ق را تأیید می‌کنند. ابوالفداء (۱(۲)/۱۹۹) مرگ ابراهیم را ضمن وقایع ۴۸۱ق آورده، ولی اذعان دارد که ۴۹۲ق اقوی است. با توجه به اینکه آغاز پادشاهی ابراهیم صفر ۴۵۱ق و سال مرگش، بنا به اصح اقوال، شوال ۴۹۲ق بوده، پس مدت سلطنت او به ۴۱ سال و ۸ ماه می‌رسد و این با گزارش منهاج سراج (۲۳۹/۱) و بناکتی (ص ۲۲۸) که مدت سلطنت او را ۴۲ سال ضبط کرده‌اند منطبق است. با این حساب، در میان سلاطین غزنوی، ابراهیم طولانی‌ترین مدت سلطنت را داشته است و اینکه در *مجمل التواریخ والقصص* طول سلطنت ابراهیم ۷ سال ذکر شده اشتباهی فاحش است (ص ۴۰۵).

فرزندان: ابراهیم صاحب فرزندان متعدد بود. منهاج سراج تعداد اولاد او را ۴۰ دختر و ۳۶ پسر (۲۳۹/۱) دانسته و اسامی پسران او را در تاریخ خود (۲۳۸/۱) نقل کرده است. منهاج می‌افزاید که ابراهیم جملهٔ دختران خود را به «سادات کرام و علماء با نام» داد (۲۳۹/۱). یکی از این دختران در حبالهٔ جد سوم منهاج سراج به نام امام عبدالخالق جوزجانی بود که منهاج شرح مقدمات ازدواج او را در *طبقات* خود آورده است (همانجا).

اوصاف اخلاقی: همهٔ مورخانی که ترجمهٔ احوالی از سلطان ابراهیم نوشته‌اند، او را مردی دیندار، خدای‌ترس، پرهیزگار، پاک اعتقاد، دادگستر، رعیت‌پرور، دوراندیش، اهل عمران و آبادی و با سیاست توصیف کرده‌اند. او حتی در ایام شباب از لذات نفسانی دوری می‌جسته است (همو، ۲۳۸/۱، ۲۳۹؛ ابن‌الوردی، ۹/۲؛ ابوالفداء، ۱(۲)/۱۸۰؛ شبانکاره‌ای، ۸۵؛ میرخواند، ۱۳۷/۴؛ فرشته، ۴۸). نوشته‌اند که او در سال سه ماهِ رجب، شعبان و رمضان را روزه می‌گرفت (خواندمیر، ۳۹۶/۲؛ غفاری، ۱۰۴). و چون «در مسلمانی و اعتقاد در حد سلطان محمود بود» و از جنگها مظفر و پیروز بیرون می‌آمد، او را محمود ثانی می‌خواندند (نفیسی، «آثار گمشده...»، ۱۳۵). از مستمندان و نیازمندان دستگیری می‌کرد و حتی نوشته‌اند، شبها در محلات غزنین می‌گشت و به بیوه‌زنان و محتاجان غذا می‌رساند. در عهد او «داروی چشم و شربت بیماران و غذای پرهیزگاران» از خزانهٔ او فراهم می‌شد (قزوینی، ۸۹؛ دولتشاه، ۷۵). در رعیت‌پروری و اجرای عدالت بسیار کوشا بود. حکایتی که نظام‌الملک دربارهٔ کمیابی نان و اقدام قاطع سلطان ابراهیم در رفع فوری آن مضیقه و به مکافات رساندن عامل آن آورده (ص ۵۳) بیانگر مردم‌دوستی و دادگستری اوست. به ترمیم خرابیها و ایجاد آبادیها سخت علاقه می‌ورزید. ویرانیهایی را که بر اثر جنگهای زمان سلطان مسعود و پس از آن به مملکت وارد آمده بود، ترمیم کرد و چندین قصبه مانند خیرآباد و ایمن‌آباد و غیره (منهاج، ۲۳۹/۱؛ قزوینی، ۹۰) و نیز شمار بسیاری خانقاه، رباط، مسجد و مدرسه در راه خدا بنا کرد (بناکتی، ۲۲۸؛ دولتشاه، ۷۵؛ نفیسی، همانجا). ابوالحسن طبری ملقب به کیای هراسی، از فقهای آن زمان که وقتی از جانب سلطان برکیارق به رسالت نزد ابراهیم رفته بود، از اموال فراوان و اسباب سعادت دنیوی دربار او به لحنی تحسین‌آمیز سخن رانده است، ولی اضافه می‌کند که در حین گفت‌وگو ابراهیم را به مناسبتی گریه دست داد و گفت «هیچ خانه‌ای برای خود نساختم مگر آنکه پیش از آن مسجد یا مدرسه یا

1. Pakpattan 2. Thanesar

رباطی بنا کردم» (ابن‌کثیر، ۱۵۷/۱۲؛ ابن‌جوزی، ۱۰۹، ۱۱۰). اگر در نظر آوریم که ابراهیم وارث کشوری جنگ‌زده، ویران با نظامی از هم گسسته بود و او در رفع تمام این نارساییها و خرابیها توفیق یافت و اعتبار و آبرویی برای دودمان غزنوی از نو به دست آورد، به درجهٔ کیاست، تدبیر، حزم و توانِ ملک‌داری او پی می‌بریم. با اینهمه، او از کار خود خرسند نبود و به ابهت و عظمت اولیهٔ خاندان خویش که تا پیش از سلطنت پدرش مسعود اول برای این سلسله فراهم آمده بود، و به از هم گسستگی و فتوری که از آن پس در ممالک غزنوی پدید آمد و اینکه او قادر به بازپس گرفتن متصرفات از دست رفتهٔ امرای غزنویِ پیش از مسعود نبود، دریغ می‌خورد (ابن‌اثیر، ۱۶۷/۱۰ـ۱۶۸؛ حسنی، ۵۹/۱). هرچند ابراهیم نتوانست قلمرو غزنوی را به وسعت و شکوه عهد سبکتکین و محمود برساند، ولی تا حد زیادی عظمت از دست رفته را اعاده کرد. اعتبار و حیثیت او تا بدان پایه رسید که شاهان سلجوقی از باب احترام او را پدر خطاب می‌کردند (مستوفی، ۴۰۴). در پاره‌ای از منابع از او به عنوان «سیدالسلاطین» یاد کرده‌اند (منهاج، ۲۳۸/۱؛ غفاری، ۱۰۳ ـ ۱۰۴). شاید علت آنکه سلطان علاءالدین غوری که در ۵۴۵ق / ۱۱۵۰م به انتقام خون دو برادرش، ضمن قتل‌عام غزنینیان به مدت ۷ شبانه‌روز، دستور داد جنازهٔ همهٔ سلاطین غزنوی بجز سلطان محمود، سلطان مسعود و سلطان ابراهیم را از خاک برآورند و بسوزند (منهاج، ۳۴۳/۱ـ۳۴۴)، حسن شهرت ابراهیم بوده است، با آنکه ابراهیم هم جدّ اول بهرامشاه، عامل هلاکت برادران علاءالدین غوری بوده و هم فاصلهٔ زمانی میان سلطنت این دو (ابراهیم و بهرامشاه) چند سالی بیش نبوده است. از جمله فضایل سلطان ابراهیم یکی نیز خط خوش او بوده است. معروف است که در ایام سلطنت خود هر سال قرآنی به خط بسیار خوش می‌نوشت و با اموال فراوان به مکهٔ معظمه (غفاری، ۱۰۳ ـ ۱۰۴) و به روایتی یک سال به مکه و سال دیگر به مدینه می‌فرستاد (فرشته، ۴۸).

بزرگان و شعرای دربار: گروهی از رجال و شعرای ایران به دربار سلطان ابراهیم منسوبند که بعضی از آنان در تاریخ نامی به هم رسانده‌اند. از آن جمله‌اند: ۱. ثقةالملک طاهربن علی‌بن مُشکان از اکابر فضلا و اعیان دولت غزنوی که مخصوصاً در عهد ابراهیم و پسرش مسعود از حرمت و پایگاهی برخوردار بود. ثقةالملک همان کسی است که مسعودسعد سلمان پس از سالها تحمل رنج زندان به شفاعت او از بند رهایی یافت (نظامی عروضی، ۴۵). نیز هموست که وقتی دریافت سنائی به هنگام گردآوری اشعار مسعود سعد، اشعار دیگران را به سهو در دیوان این شاعر وارد کرده است، وی را به اشتباهش متوجه ساخت (مختاری، ۶۲۸، حاشیه ۶). سنائی در مثنوی کارنامهٔ بلخ از او یاد کرده است (مدرس رضوی، ص «صه»)؛ ۲. قوام الملک نظام‌الدین ابونصر هبة‌الله فارسی، از رجال و امرای فاضل و با کفایت دربار ابراهیم. خانقاه عمد در لاهور یکی از کارهای خیر او بوده است (عوفی، ۷۱). وی همان کسی است که وقتی مورد خشم مسعودبن ابراهیم واقع شد، مسعودسعد نیز به سبب انتساب و ارتباط با این مرد بزرگ ۸ سال در زندان به سر برد (نظامی عروضی، همانجا)؛ ۳. ابوسهل خجندی، وزیر سلطان ابراهیم که قبلاً دبیر بارگاه پدر، عم و برادر این سلطان بود. وی از فحول فضلای عصر خود بود. سرانجام ابراهیم بر او خشم گرفت و دستور داد هر دو چشم او را میل کشیدند؛ ۴. عبدالحمیدبن احمدبن عبدالصمد، وزیر زاده‌ای که پس از ابوسهل خجندی ۲۲ سال وزارت سلطان ابراهیم و ۱۶ سال وزارت مسعودبن ابراهیم را برعهده داشت و در نشر معدلت و قطع ریشه‌های بیداد و احیای رسوم نیک از پدر نامدارش پیشی گرفت. وی یکی از ممدوحین ابوالفرج رونی بود و در اوایل سلطنت بهرامشاه‌بن مسعود به شهادت رسید (منشی کرمانی، ۴۷؛ عقیلی، ۱۹۵)؛ ۵. ابوالعلاءعطاءبن یعقوب کاتب، یکی از ادبا و شعرا و ارباب مناصب عالی در دربار ابراهیم بود که از طرف این سلطان با تصدی منصبی (همایی، تعلیقات، ۷۴۹) یا به قول عوفی (صص ۷۲ ـ ۷۳) تبعید به هندوستان فرستاده شد و همانجا در گذشت؛ ۶. قاضی ابوحنیفهٔ اسکافی مروزی، از شعرای مورد عنایت سلطان ابراهیم و از آشنایان نزدیک ابوالفضل بیهقی بود که به دستور همین سلطان شغل اِشرافِ «تَرْنَک»، در ناحیهٔ بُست، به وی واگذار شد (بیهقی، ۶۳۵). بیهقی ۴ قصیده از اشعار اسکافی را در تاریخ خود آورده است که حکایت از تبحر و قدرت شاعری قاضی ابوحنیفه دارد. مجموع اشعار باقی ماندهٔ اسکافی به ۲۰۰ بیت می‌رسد (نفیسی، تاریخ نظم و نثر، ۴۴)؛ ۷. امیرمسعود سعدبن سلمان، که با پدرش در سایهٔ حمایت سلطان ابراهیم قرار داشتند. وقتی ابراهیم حکومت هندوستان را به فرزند خود محمود داد، مسعود در سلک ندمای وی به آن سرزمین رفت. پس از آنکه در ۴۷۲ ق / ۱۰۷۹م محمود مورد سوءظن و بی‌مهری پدر قرار گرفت و به دستور وی دستگیر شد، مسعودسعد هم با دیگر مصاحبان محمود به زندان افتاد. این رویداد نقطهٔ تیره‌ای در دوران حکومت سلطان ابراهیم به شمار می‌آید. مورخان و تذکره نویسان غالباً او را از این بابت سرزنش کرده‌اند. نظامی عروضی این کار ابراهیم را یک «بدنامی در آن خاندان بزرگ» خوانده و متحیر است که عمل او را بر چه حمل کند: «بر ثبات رأی یا بر غفلت طبع یا بر قساوت قلب یا بر بددلی» (ص ۴۵). به هرحال رفتار وی را با مسعودسعد ناستوده می‌داند؛ ۸. ابوالفرج رونی، از قصیده‌پردازان نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق، مداح سلطان ابراهیم و فرزندش مسعود (رونی، جم) و خواجه محمدبن بهروزبن احمد وزیر سلطان ابراهیم (مدرس رضوی، ص «صه»)؛ ۹. حکیم عثمان‌بن عمر مختاری غزنوی از شعرای بزرگ اواخر قرن ۵ و اوایل قرن ۶ ق و صاحب دیوان مشتمل بر قصاید و غزلیات و قطعات، از مداحان سلطان ابراهیم، مسعودبن ابراهیم و عضدالدوله شیرزادبن مسعود (همایی، تعلیقات، ۱۱)؛ ۱۰ و ۱۱. حکیم راشدی و جمال‌الدین ناصربن شمس غزنوی معروف به کافرک غزنوی یا کافرک غزنین از شعرای منسوب به دربار سلطان ابراهیم بوده‌اند که نامی از آنان در

تذکره‌ها آمده، لیکن از هر کدام جز چند بیتی باقی نمانده است (نفیسی، *تاریخ نظم و نثر*، ۴۳).

آذر بیگدلی (ص ۱۰۶) ضمن بیان داستانی، از قصیده‌ای سخن می‌گوید که سنائی (د ح ۵۳۵ ق / ۱۱۴۱م) آن را به هنگامی که سلطان ابراهیم عازم تسخیر قلاع هندوستان بوده در مدح این سلطان سروده است، لیکن با توجه به اینکه چنین قصیده‌ای یا قصاید دیگری در مدح ابراهیم در *دیوان* سنائی یافت نمی‌شود، و از طرف دیگر آغاز شاعری او مصادف با دوران سلطنت مسعودبن ابراهیم بوده (مدرس رضوی، ص «تب»، «له») سنائی را نمی‌توان از منسوبین دربار ابراهیم دانست.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی‌سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن‌الوردی، زین‌الدّین عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت البدراوی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة (طبع افست)؛ ابوالفرج رونی، *دیوان*، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ بناکتی، داودبن محمد، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حسنی، عبدالحیّ‌بن فخرالدین، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ـ ۱۴۰۲ ق / ۱۹۶۲ ـ ۱۹۸۱م؛ حسینی، صدرالدین علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمدالسعید، بیروت، ۱۹۸۵م؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ سنائی، مجدودبن آدم، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، «حصارنای»، *ارمغان*، س ۱۹، شم ۲، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ شبانکاره‌ای، محمدبن علی، *مجمع‌الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ عوفی، محمد، *لباب‌الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فدائی، نصرالله، *داستان ترکتازان هند*، به کوشش ع. قویم، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۸۷۴م؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قزوینی، یحیی‌بن عبداللطیف، *لُب التواریخ*، به کوشش جلال تهرانی، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ لین‌پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مختاری غزنوی، عثمان‌بن عمر، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، مقدمهٔ *دیوان سنائی*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰م؛ مسعودسعد سلمان، *دیوان*، به کوشش غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ منهاج سراج، عثمان‌بن محمد، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نظام‌الملک، حسن‌بن علی، *سیاست‌نامه*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۲۷م؛ نفیسی، سعید، «آثار گمشدهٔ ابوالفضل بیهقی»، *مهر*، س ۴، شم ۲، ۱۳۱۵ ش؛ همو، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همایی، جلال‌الدین، *مختاری نامه*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، تعلیقات و مقدمه بر *دیوان عثمان مختاری*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ یاسمی، رشید، مقدمهٔ *دیوان مسعودسعد*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Bosworth, C. A."The Political and Dynastic History of the Iranian world (A.D. 1000 - 1217)", *The Cambridge History of Iran*, ed., J, A. Boyle, Cambridge, 1968; EI²; Ikram, S.M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982.

مجدالدین کیوانی

اِبْراهیم قَزْوینی، ابن محمدباقر، نک: ابراهیم‌موسوی‌قزوینی.

اِبْراهیم قَزْوینی، ابن معصوم بن فصیح حسینی (۱۰۶۵ ـ ۱۱۴۵ق / ۱۶۵۵ ـ ۱۷۳۲م)، فقیه و عالم. او در تبریز زاده شد، ولی در قزوین زیست و همانجا درگذشت. تاریخ وفات او را ۱۱۴۸ و ۱۱۴۹ق نیز نوشته‌اند (آقابزرگ، ۳۳۷/۳). وی نزد پدر خویش و چند تن از عالمان بنام آن روزگار مانند حسین بن جعفر خوانساری، امیر عبدالباقی، محمدباقر بن محمد باقر هزار جریبی غروی، شیخ محمدمهدی فتونی عاملی، شیخ یوسف بحرانی صاحب *حدائق*، (۱۱۸۶ق / ۱۷۷۲م)، محمدباقر مجلسی (۱۱۱۰ق / ۱۶۹۸م)، آقا جمال خوانساری و شیخ جعفر قاضی درس خوانده و از چهار تن اخیر اجازهٔ روایت نیز یافته است (نوری، ۳۸۴/۳؛ مدرس، ۴۵۰/۴). هر چند تصریح نشده که قزوینی در کجا درس خوانده است، اما گویا تحصیلات وی بیش‌تر در عراق و به خصوص در حوزهٔ علمیّهٔ نجف بوده و عالم معروف شیخ عبدالنّبی قزوینی از شاگردان او به شمار آمده است (مدرس، همانجا). همچنین نقل شده است که در کتابخانه‌اش ۱٬۵۰۰ جلد کتاب وجود داشته که در تمام آنها اثری از حاشیه و یا تصحیح وی موجود بوده است (امین، ۲۲۷/۲). بعضی از آثار وی عبارتند از *سلاح المؤمنین* در دعا، خطی و موجود در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی (آستان قدس، ۲۵۰/۶) و نیز کتابخانهٔ ابوالحسن اصفهانی (آقابزرگ، ۲۰۹/۱۲ ـ ۲۱۰)؛ *رساله‌ای در فرق صغیره و کبیره*، (عربی) خطی، از مجموعه‌ای موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی شم ۱ (شورا، ۲۰۴/۵). مدرّس نام آن را *تحقیق الصّغیرة والکبیرة* آورده است (۴۵۰/۴)؛ *تحصیل الاطمئنان فی شرح زبدة البیان فی تفسیر آیات الاحکام من القرآن* (*زبدةالبیان* تألیف مقدس اردبیلی است) که نسخهٔ خطی آن درکتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی شم ۱ (شورا، ۴۱۵/۱۶) و کتابخانهٔ مدرسهٔ آخوند (همدان، ۷۰ ـ ۷۱) موجود است؛ *تتمیم امل الآمل* (آقابزرگ، ۳۳۷/۳)؛ *حاشیة علی مدارک الأحکام فی شرح شرائع الاسلام* (همو، ۱۹۶/۶) و *حاشیة علی مسالک الأفهام فی شرح شرائع الاسلام* (همانجا). افزون بر اینها آثار دیگری هم به ابراهیم منسوب است از قبیل *تحقیق البداء*، *تحقیق العلم الالهی*، *اجوبة المسائل الفقهیّة والعقلیّة*، *حاشیه بر شرح لمعه*، *مقامات* (نظیر مقامات حریری)، مجموعه‌ای از رسایل در علوم و نیز اشعار (امین، ۲۲۷/۲؛ مدرس، همانجا).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ امین،محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ شورا، *خطی*؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانةالادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نوری طبرسی، میرزاحسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ق؛ همدان، *خطی*.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ قَوامِ فاروقی، فرهنگ نویس، صوفی و شاعر پارسی زبان در سدهٔ ۹ ق / ۱۵ م، اهل مِنیَر، شهری در بهار، از ایالات شرقی هند و مؤلف فرهنگ *شرفنامهٔ منیری*.

آگاهی مختصری که از زندگی ابراهیم فاروقی در دست است، بر گرفته از فرهنگ اوست. وی در زمان ابوالمظفر باربک شاه (۸۶۴ ـ ۸۷۹ ق/ ۱۴۵۹ ـ ۱۴۷۴ م)، از امرای بنگال می‌زیسته، و چون به شرف‌الدین احمد بن یحیی منیری، از مشایخ فرقهٔ چِشتیه، ارادت خاص داشته، تألیف خودرا به نام او کرده است. آرامگاه ابراهیم در شهر لکهنو و زیارتگاه مردم است (نقوی، ۶۲).

آثـار: اثرشناخته شدهٔ ابراهیم فاروقی *شرفنامهٔ مُنیری* است که‌در ۸۷۷ ق/ ۱۴۷۲ م، فراهم آمده است. این فرهنگ به چندین باب و هر باب به چند فصل تقسیم شده است. تنظیم ابواب برحسب حروف اول کلمات، و ترتیب فصول برحسب حروف آخر است. ضبط کلمات به دقت داده شده و مؤلف برای معانی آنها شواهدی از شعرای متقدم آورده و به اشعار خود نیز در برخی موارد استشهاد کرده است. در آغاز هر باب قصیده‌ای در بارهٔ همان باب درج کرده و در پایان هر فصل به ذکر لغات ترکی پرداخته است. از خصوصیات این فرهنگ، علاوه بر اشتمال بر بسیاری از لغات عربی، آوردن مترادفات برای اغلب واژه‌های فارسی از لغات اردوست. دیباچهٔ فرهنگ متضمن منظومه‌ای است در حمد و ثنای خداوند، ستایش پیغمبر اکرم و تکریم شیخ احمد منیری و مقدمه‌ای به نثر در بیان معانی حروف مفردهٔ فارسی و ترکی. مؤلف در پایان کتاب، ابوالمظفر باربک شاه را ستوده است (صص ۱ ـ ۴، ۶ ـ ۱۷؛ ریو، 493-II/492؛ نقوی، ۶۲ ـ ۶۳؛ مرکزی، ۲۲/۳). نسخه‌های متعدد این فرهنگ در کتابخانه‌های ایران و دیگر کشورها موجود است.

فرهنگ نویسان بعدی، در تألیفات خویش از *شرفنامه* بهره جسته‌اند. انجو شیرازی شرفنامه را از منابع مورد استفادهٔ خویش بر می‌شمرد (ص ۶) و ابن یوسف شیرازی با ذکر دلایلی، بر آن است که ابراهیم اصفهانی، فرهنگ خود (فرهنگ *ابراهیمی*) را با اندک تغییراتی از *شرفنامه* بر گرفته است (سپهسالار، ۲۳۰/۲).

اینکه بعضی از مؤلفان ابراهیم فاروقی را معاصر شرف‌الدین احمد منیری دانسته‌اند، درست نیست، زیرا مؤلف در پایان دیباچهٔ *شرفنامه* (نسخهٔ خطی دانشگاه، ۳) برای شرف‌الدین احمد طلب مغفرت می‌کند، و نیز با توجه به اختلاف زمانی فاحش میان سال وفات شرف‌الدین احمد (۷۸۲ ق/ ۱۳۸۰ م) و سال پایان فرهنگ *شرفنامه* (۸۷۷ ق) معاصر بودن آن دو ناممکن به نظر می‌رسد. اینکه ابراهیم فرهنگ خود را به نام شیخ شرف‌الدین کرده است، به سبب تعلق این دو به یک سلسله (چِشتیه) و نیز ارادت ابراهیم به شخصیت شرف‌الدین بوده است. ابراهیم فاروقی دیوان شعری هم داشته است که آقابزرگ (۹(۳)/۸۰۱ ـ ۱۱۱۵) به آن اشاره کرده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ انجو شیرازی، حسین، *فرهنگ جهانگیری*، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ سپهسالار، خطی؛ فاروقی، ابراهیم، *شرفنامه*، نسخهٔ خطی دانشگاه تهران، شـ ۲۹۰۶؛ مرکزی، خطی؛ نقوی، شهریار، *فرهنگ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نیز:

Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1881.

علی بِه‌کن

اِبْراهیمِ قُوَیْری، ابواسحاق، دانشمند منطقی، مفسر کتابهای منطق ارسطو و هندسه‌دان قرن ۳ق/۹م. از جزئیات زندگی و تاریخ تولد و مرگ او آگاهی دقیقی در دست نیست، جز اینکه گفته‌اند در زمان شانزدهمین خلیفهٔ عباسی، المعتضد بالله (خلافت: ۲۷۹ ـ ۲۸۹ق / ۸۹۳ ـ ۹۰۲م) حیات و شهرت داشته است. اهمیت علمی قویری در این است که منطق و حکمت را در عالم اسلامی ترویج و تدریس کرده است و جزو ناقلان این علوم به عالم اسلام و زبان عربی به شمار می‌رود.

ظاهراً قدیم‌ترین نویسنده‌ای که از وی یاد کرده، مسعودی (ص ۱۰۵) است که ضمن بیان چگونگی انتقال آموزش فلسفه و منطق از اسکندریه و انطاکیه به حران، قویری را همراه با یوحنا بن حیلان و ابراهیم مروزی (هـ م)، از آخرین حلقه‌های زنجیرهٔ انتقال این علوم به عالم اسلام برمی‌شمارد.

ابن ابی اصیبعه دربارهٔ نقش ابراهیم قویری در انتقال علوم یونانی به جهان اسلام می‌گوید هنگامی که اسکندریه مرکز آموزش فلسفه و نظریات ارسطو شده بود، اسقفها دربارهٔ این امر که چه مقدار از این تعلیمات حفظ گردد و چه مقدار کنار گذاشته شود، به مشورت نشستند و رأی بر آن قرار گرفت که از کتابهای منطق تا پایان شکلهای وجودی تعلیم داده شود و دنبالهٔ آن رها گردد. علت این تصمیم این بود که اسقفها قسمتهای رها شده را برای نصرانیت مضر، ولی بقیهٔ بخشها را مفید تشخیص می‌دادند. از این‌رو قسمتهای رها شده را مخفیانه تدریس می‌کردند. سالها پس از آن اسلام طلوع کرد و علوم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و این شهر مدتها مرکز علوم باقی ماند. پس از گذشت روزگاری دراز، تنها یک معلم در انطاکیه باقی مانده بود که فقط دو تن نزد او تعلیم دیده و کتابهای این علوم را نزد خود نگاه داشته بودند. از این دو یکی اهل حران بود و دیگری از مردم مرو. نزد مروی دو تن تعلیم دیدند: ابراهیم مروزی و یوحنا بن حیلان. از حرانی نیز دو تن دانش آموختند: اسرائیل اسقف و ابراهیم قویری. سپس قویری به بغداد رفت و راه تعلیم پیش گرفت (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۵/۲).

ابوحیان توحیدی (صص ۱۵۷ ـ ۱۶۱) داستانی از قول احمد بن طیب (د ۲۸۶ق / ۸۹۹م) نقل کرده که براساس آن احمد بن محمد بن ثوابه (د ۲۷۷ق / ۸۹۰م) کاتب عباسیان، قویری را به علت پرداختن به علم هندسه مورد طعن قرار داده است. یاقوت نیز این داستان را نقل کرده (۱۶۰/۴ ـ ۱۷۴) و آن را ساختگی و انتساب آن را به ابن ثوابه نادرست دانسته است. با این حال مضمون هر دو روایت نشان می‌دهد که قویری در هندسه شهرت بسیار داشته است.

ابوبشر متی بن یونس (د ۳۲۹ق / ۹۴۱م) مفسر و شارح مشهور کتابهای منطق از شاگردان قویری بوده است (ابن ندیم، ۳۲۱، ۳۲۲؛

قفطی، ۵۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۲۶/۲). قویری به تفسیر کتابهای منطق ارسطو که به سریانی و عربی ترجمه شده بود، پرداخت. کار او از جهت تدریس منطق و انتقال آن به زبان عربی دارای اهمیت بسیار بود، اما نوشته‌هایش به علت پیچیدگی مورد اقبال چندانی قرار نگرفت و به فراموشی سپرده شد. ابن‌ندیم (ص ۳۲۱) آثار او را در منطق چنین بر شمرده است: تفسیر *قاطیغوریاس*، تفسیر *باری ارمینیاس*، تفسیر *آنالوطیقای اول* و تفسیر *آنالوطیقای دوم*. قفطی (ص ۵۰) و ابن‌ابی اصیبعه (همانجا) نیز، به پیروی از ابن‌ندیم، همین آثار را به او نسبت داده‌اند.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *اخبار الحکماء*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارصعب؛ یاقوت، ادبا.

منوچهر پزشک

اِبْراهیم کازِرونی، میرزا محمد (ح ۱۱۸۰ـ۱۲۶۰ق/۱۷۶۶ـ۱۸۴۴م) پسر میرزااسماعیل متخلص به نادری، شاعر، عارف، پزشک و مداح محمدشاه قاجار.

اجداد او از سادات عالی مقام کازرون بودند. ابراهیم نیز در همین شهر متولد شد. در جوانی به شیراز آمد و به تحصیل علوم پرداخت (فسایی، ۲۵۴/۲) و پزشکی را نزد عمّش میرزا مرتضی معروف به‌مسیحای زمان و متخلص به‌مسیح (کازرونی، ۲۳) که حکیم باشی دربار شاهان زندیّه بود، فرا گرفت. به گفتهٔ هدایت، ابراهیم همراه پدرش روانهٔ عتبات شده و چندی نیز در آن ناحیه به فراگیری دانش مشغول بوده است (*ریاض‌العارفین*، ۵۴۴)، امّا فسایی اشاره‌ای به سفر وی به عتبات ندارد (همانجا).

ابراهیم در ۱۲۱۸ ق / ۱۸۰۳م همراه محمد نبی‌خان شیرازی، متخلص به فطرت و سفیر (۱۱۸۳ـ ۱۲۳۰ ق / ۱۷۶۹ ـ ۱۸۱۵م)، که به سفارت ایران در هندوستان منصوب شده بود، به این کشور عزیمت کرد و پس از کسب ثروت فراوان (احتمالاً در اواخر ۱۲۲۱ ق / ۱۸۰۶م) به شیراز بازگشت. پس از جلوس محمدشاه (۱۲۵۰ق / ۱۸۳۴م)، ابراهیم به‌سبب آگاهی داشتن از اوضاع مناطق جنوبی ایران، مأمور شد که سفری بدین نواحی کرده، کتابچه‌ای به‌منظور شناخت بنادر و جزایر خلیج‌فارس تهیه کند (کازرونی، ۲۱). به‌نظر می‌رسد که این سفر در ۱۲۵۳ ق/ ۱۸۳۷ م به پایان رسیده باشد، زیرا ابراهیم در مقدمهٔ همین کتابچه از سال مذکور به عنوان زمان حاضر یاد می‌کند (همو، ۱۸) وی ـ ظاهراً از طرف محمدشاه ـ مأموریتی نیز در کازرون داشته است (همو، ۲۴).

وی از آغاز عمر به مصاحبت اهل ذوق و سلوک رغبت تمام داشت و در شیراز سیروسلوک عرفانی خویش را در خدمت میرزا ابوالقاسم شیرازی ادامه داد (هدایت، همانجا؛ فسایی، ۵۹/۲، ۲۵۴). ابراهیم سفری نیز به مکه کرد که تاریخ آن معلوم نیست (دیوان بیگی، ۱۷۸۳/۳).

تاریخ مرگ ابراهیم به درستی معلوم نیست. فسایی سنّ او را بیش از ۸۰ سال و مرگش را در ۱۲۶۰ ق (۲۵۴/۲) و فرصت الدوله آن را در ۱۲۵۸ ق می‌داند (ص ۳۹۸)، اما هدایت در پایان *ریاض العارفین*، قطعه‌ای را از ابراهیم، به مناسبت ختم کتاب خود نقل می‌کند (صص ۶۲۴ ـ ۶۲۵) که نشان می‌دهد وی در ۱۲۶۰ ق زنده بوده است و نیز در *مجمع الفصحا* که تألیف آن در ۱۲۸۴ ق / ۱۸۶۷ م به پایان رسیده است، در ذکر احوال ابراهیم گوید وی چند سالی است که رحلت کرده است (۱۰۳۳/۲)، ولی سال مرگ را معلوم نمی‌کند. بنابر آنچه یاد شد می‌توان گفت که ابراهیم کازرونی در اواخر سال ۱۲۶۰ ق و یا اندکی پس از آن (در شیراز) در گذشته است.

آثار: ابراهیم کازرونی اشعار فراوانی در انواع قصیده، غزل، ترجیع‌بند و مثنوی داشته و به گفتهٔ فرصت، دیوانی از اشعار خویش نیز فراهم آورده بوده است (ص ۳۲۸). هدایت (معاصر و مصاحب او)، گوید که وی در جمع‌آوری و ضبط اشعار خود بی‌مبالات بوده، از این رو بسیاری از آثارش مفقود شده و آنچه باقی مانده نیز تنظیم و ترتیب نیافته است، ولی بغدادی در *هدیة العارفین* (۴۴/۱) و آقا بزرگ در *طبقات* (۶/۲) و نیز در *الذریعه* (۷(۴)/۱۱۴۹) دیوان اشعاری را از او ذکر می‌کنند، و چنین به نظر می‌رسد که بعد از وفاتش آن را ترتیب داده‌اند. ابراهیم چند مثنوی به نامهای *گلستان خلیل*، *مشرق الاشراق*، *شایق و مشتاق*، *انفس و آفاق*، *منهج العشّاق* و *چهل صباح* سروده که گزیده‌هایی از آنها را هدایت در *ریاض العارفین* نقل کرده است و همو گوید که برخی از مثنویهای وی ناتمام بوده است (*ریاض العارفین*، ۵۴۴ ـ ۵۴۵). فرصت الدوله، بعضی از مثنویها را در کازرون دیده است (ص ۳۲۸). اما دیوان بیگی که پیش از فرصت الدوله می‌زیسته، هیچ یک از آنها را خود ندیده است (۱۷۸۳/۳). آقا بزرگ و بغدادی، تنها به ذکر نام مثنویهای ابراهیم (ظاهراً از روی نوشتهٔ هدایت) اکتفا کرده‌اند. ابراهیم شاعری متوسط و شعرش عاری از قوّت و انسجام و گاهی ضعیف است و مضامین بدیع در آن به ندرت دیده می‌شود.

اثر دیگر ابراهیم کازرونی، چنانکه اشاره شد، *تاریخ بنادروجزایر خلیج فارس* است که چاپ شده است (نک: مآخذ).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، نجف، ۱۹۵۴م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعرا*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فسایی، میرزا حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۱۳ ق؛ فرصت الدولهٔ شیرازی، محمد نصیر، *آثار عجم*، بمبئی، ۱۳۱۴ق؛ کازرونی، ابراهیم، *تاریخ بنادر وجزایر خلیج فارس*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *ریاض العارفین*، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ ـ ۱۳۴۷ ش.

علی بهٔ کن

اِبْراهیم کَرَکی، امام برهان الدّین ابواسحاق بن موسی بن بلال (۷۷۶ ـ ۸۵۳ق/۱۳۷۴ ـ ۱۴۴۹م)، ادیب، نحوی، محدّث، مورخ، مفسر، فقیه و قاضی و از عالمان بنام شافعی. در کَرَکِ شوبک (شرق اردن)

زاده شد. در کودکی پدرش را از دست داد. پس از فراگیری قرآن و مقدمات علوم، به تحصیل ادبیات، حدیث، منطق، فقه و اصول پرداخت و در فلسطین، مصر (به ویژه در الازهر) و شام ادامهٔ تحصیل داد و از شماری از عالمان و محدثان اجازهٔ روایت یافت (تونکی، ۴۴۶/۴ ـ ۴۴۷؛ سخاوی، ۱۷۵/۱؛ سیوطی، ۲۹).

ابراهیم مدتی در شهرهای خلیل و قدس زیست و آنگاه به مصر کوچید و در ۸۰۸ق/۱۴۰۴ م در قاهره ماندگار شد (زرکلی، ۷۱/۱) و بیش‌تر دوران تحصیلات عالی خود را در این شهر گذراند و تقریباً تا پایان زندگی در همانجا زیست و در آنجا درگذشت. یک بار به مکه سفر کرد و حج گزارد (سخاوی، همانجا). وی از سوی جلال بلقینی، از عالمان قاهره، به کار قضاوت پرداخت و پس از آن برای تصدی امور قضاوت و تنظیم امور موقوفات به یکی از آبادیهای مصر فرستاده شد. همچنین در ۸۲۷ ق / ۱۴۲۴ م نیز برای قضاوت به برخی از آبادیهای اطراف قاهره رفت (تونکی، ۴۴۷/۴). در ۸۲۹ق در منوف مصر به قضاوت و ارشاد پرداخت و پس از آن به قاهره بازگشت (زرکلی، ۷۱/۱). او در همان حال که قضاوت می‌کرد، به خرید و فروش و بازرگانی نیز اشتغال داشت (سخاوی، ۱۷۵/۱) و در همان حال به ارشاد و امور مذهبی مردم می‌پرداخت. افزون بر تبحّر در فقه و ادب، در ابواب قرائت قرآن کریم و دانشهای مربوط به آن مهارت کافی داشت و به این علم شهرت یافت. او علم قرائت را درس می‌داد. در این مورد آثاری پدید آورد که *الاسعاف فی معرفة القطع و الاستئناف* نمونه‌ای از آن است. وی سپس آن را تلخیص کرد و *لحظة الطرف فی معرفة الوقف* نام نهاد و آنگاه کتابی دیگر که جامع آن دو کتاب بود با عنوان *التوسط بین اللحظ و الاسعاف* نوشت (تونکی، همانجا). کرکی نوشته‌های دیگری در علوم قرآنی دارد که بدین قرارند: *درة القاری المجید فی احکام القرائة و التجوید*، *الآلة فی معرفة الامالة* (نسخه‌ای خطی از آن در دارالکتب الظاهریهٔ دمشق موجود است)، *حل الرمز فی وقف حمزة و هشام علی الهمز*، *انموذج حل الرموز*، *اعراب المفصل*، *عمدة الهمام فی مذاهب السبعة الاعلام* و حاشیه بر تفسیر قاضی علاءالدین ترکمانی حنفی (تونکی، همانجا؛ سیوطی، ۲۹ ـ ۳۰). ابراهیم در علم نحو و ادب عرب صاحب نظر بود و آثاری چند در این علم برجای نهاد که برخی بدین شرح است: *مرقاة اللبیب الی علم الاعاریب*، شرح *الفیة* ابن مالک، شرح *فصول* ابن معطی (همو، ۳۰). ابراهیم در علم فقه نیز توانا بود. نوشته‌هایی در این زمینه به او منسوب است که برخی بدین عنوانها یاد شده است: *مختصرالروضة*، (نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ اوقاف موصل موجود است)؛ شرح *تنقیح اللباب* نوشتهٔ حافظ ولی‌الدین احمد عراقی و *مختصرالورقات* امام الحرمین. گفته شده است که اثری نیز با عنوان *النکت علی الشاطبیّة* تألیف کرده است. ابراهیم در ۱۱ رمضان ۸۵۳ق/ ۲۸ اکتبر ۱۴۴۹ م در گذشته است.

مآخذ: بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۷۱ م، ۱۲۴/۲؛ تونکی، محمدحسن، *معجم المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م، ۸۵/۱، ۱۴۸، ۴۵۳، ۶۸۶، ۷۴۲؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۳۸۹ ق، ۷۱/۱؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *التبرالمسبوک*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریة؛ سیوطی، جلال‌الدین، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، ۱۹۲۷ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، مکتبة المثنی، ۱۱۸/۱.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ کَلانْتَر، اعتمادالدوله (مق ۱۲۱۶ ق/ ۱۸۰۱م)، از دولتمردان اوایل سدهٔ ۱۳ق/ اواخر ۱۸ م که در روزگار لطفعلی خان آخرین پادشاه دودمان زند صاحب اختیار کامل و به جای وزیر بزرگ او بود و در دورهٔ آقا محمدخان قاجار و اندکی از دوران فتحعلی شاه مقام صدارت داشت.

زندگی: حاج ابراهیم کلانتر سومین پسر حاج هاشم شیرازی، کلانتر محلات حیدری‌نشین شیراز بود. پدر حاج هاشم که حاج محمود نام داشت، از بازرگانان توانگر شیراز بود و مدرسهٔ هاشمیه را در آن شهر بنیاد نهاده بود. در ۱۱۶۰ ق/ ۱۷۴۷م نادرشاه همهٔ کلانتران و بزرگان شیراز را نزد خود خواند و پس از بازجویی بیش‌تر آنان را کشت یا کور کرد، امّا از کشتن و نابینا کردن حاج هاشم به سبب میانجیگری بعضی از بزرگان چشم پوشید و تنها یک چشم او را کور کرد. گفته‌اند که نیاکان حاج هاشم از یهودیان جدیدالاسلام قزوین بوده‌اند که به شیراز کوچیده بوده‌اند (اعتمادالسلطنه، خلسه، ۴۹؛ بامداد، ۲۲/۱). بامداد به نقل از میرزا فضل‌الله خاوری دربارهٔ نسب این خانواده آورده است: «نسبت او را ذکر السنه و افواه به این طریق کاشف راز [شده] که یکی از اجداد اعلای او از دارالسّلطنهٔ قزوین که وطن اصلی او بوده، هجرت [کرده] و به دارالعلم شیرازآمده،خاطرش به آرامش در آن شهر قرین شده، از خاندان حاج قوام‌الدّین شیرازی معروف، مستوره‌ای به عقد ازدواج در آورده... اولاد او نسلاً بعد نسل، به سبب آن مستوره، خود را منسوب به حاجی قوام‌الدین دانسته» (همانجا). به این ترتیب، اینکه افراد این خاندان خود را اصلاً از نسل حاج قوام‌الدین حسن شیرازی از معاصران خواجه حافظ می‌دانند، اعتباری ندارد. چون حاج هاشم درگذشت، فرزند او حاج ابراهیم، کلانتر برخی از محلات حیدری‌نشین شیراز گردید و ظاهراً در روزگار پادشاهی کریم خان زند نیز در همین مقام ماند. چندی نیز به عنوان منشی وارد دستگاه میرزا محمد، کلانتر فارس شد. میرزا محمد کلانتر از روابط خود با حاج ابراهیم مطالبی بیان داشته و شرح فراخوانی بزرگان فارس را از سوی نادرشاه به تفصیل یاد کرده است (صص ۲۰ـ۲۶،۹ـ۹۲). حاج ابراهیم به تدریج براثر کفایت و کاردانی، کدخدای همهٔ محلّات حیدری‌نشین شیراز شد.

زمانی که علیمرادخان زند در ۱۱۹۶ ق/ ۱۷۸۲م بر شیراز دست یافت، گروهی و از آن میان حاج ابراهیم کلانتر و همهٔ اعضای خانوادهٔ او را به اصفهان فرستاد و نیز او را ۴۰٬۰۰۰ تومان جریمه کرد (رستم الحکما، ۴۴۰). تا زمانی که علیمرادخان زنده بود، به اینان اجازهٔ

بازگشت داده نشد. لیکن پس از مرگ او (۱۱۹۹ ق) حاج ابراهیم به شیراز بازگشت (شریف، ۳۳۹ ـ ۳۴۲؛ شیرازی، علی رضا، ۴۵ ـ ۵۳). او در این هنگام جعفرخان زند را یاری رساند که فرمانروایی شیراز را در دست بگیرد و به پاداش خدمت از سوی وی به جای میرزا محمد کلانتر، به کلانتری ایالت فارس منصوب گردید. از این زمان حاج ابراهیم به عنوان یکی از بزرگان فارس و نزدیکان خاندان زند، موقعیت مناسبی یافت و روز به روز بر مقام و اهمیت او افزوده شد (شیرازی، علی رضا ۳۴۳؛ شریف، ۵۰، ۵۳؛ مفتون دنبلی، ۷۲).

نقش کلانتر در دوران لطفعلی خان زند: پس از کشته شدن جعفر خان زند در ۱۲۰۳ ق/ ۱۷۸۹م فرزند او لطفعلی خان که در بوشهر به سر می‌برد، به عزم جانشینی پدر آهنگ شیراز کرد و چون به آنجا رسید، با یاری حاج ابراهیم بر تخت پادشاهی زندیان نشست. لطفعلی خان در اولین فرصت کشندگان پدر را به سزای خود رساند، اما به میانجیگری حاج ابراهیم که درین زمان مقرب درگاه بود، از گناه یکی از عاملان قتل پدر به نام میرزا مهدی چشم پوشید. چندی نگذشت که به تحریک مادرش، میرزا مهدی را نیز کشت. این کار سرآغاز سردی روابط میان حاج ابراهیم با خان زند گردید و چون حاجی با هوشمندی ذاتی به تدریج پی برد که روزگار افول خاندان زند فرا رسیده است، این کار لطفعلی خان را بهانه کرد و در پی ایجاد روابط با آقا محمدخان برآمد (فسایی، ۲۲۳). پس از چندی لطفعلی خان به عزم تسخیر کرمان و مطیع ساختن سید ابوالحسن خان کهکی فرمانروای آنجا، عازم آن شهر گردید و در غیاب خود خسروخان برادر کوچکتر خویش را به فرمانروایی فارس برگزید، ولی نیابت حکومت را به حاج ابراهیم سپرد. لطفعلی خان در سفر دیگر خود که آهنگ اصفهان داشت، دیگر بار خسروخان را به جای خود نشاند و پاسداری از قلعهٔ شیراز را به برخوردار خان زند سپرد و محمدعلی خان زند را مأمور نگهداری ارک و حرمسرا کرد، اما با اینکه به کلانتر بدگمان شده بود عملاً اختیارات حکومت در دست حاج ابراهیم باقی ماند و لطفعلی خان به منظور اطمینان بیش‌تر، هنگام حرکت میرزا محمد پسر بزرگ حاج ابراهیم را با خود برد و همین کار تیرگی روابط را بیش‌تر کرد و حاجی دانست که خان زند را بر او اعتمادی نیست. از این رو تصمیم گرفت پیوند خود را با خاندان زند که تا کنون برقرار، ولی متزلزل شده بود، یکباره بگسلد و روی به آقا محمدخان قاجار بیاورد.

پس از آنکه لطفعلی خان از شیراز دور شد، کلانتر خیانت را آشکار کرد. نخست برخوردارخان و محمدعلی خان زند را به خانهٔ خود خواند و ناگهان فرمان دستگیری آنان را داد، پس از آن برای برادران خود عبدالرحیم خان و محمدعلی که فرماندهی دو فوج از لشکر پیادهٔ لطفعلی خان را بر عهده داشتند، در نهان پیام فرستاد که شورش کنند و او را دستگیر سازند. هر چند لطفعلی خان از این شورش جان به در برد، اما سپاهیانش پراکنده شدند و هر یک از گوشه‌ای فرا رفتند. آنگاه لطفعلی خان روی به شیراز آورد به این امید که شهر همچنان در تصرف اوست، اما چون نزدیک شهر رسید، دانست که حاج ابراهیم خیانت ورزیده و بزرگان دودمان او را در شیراز دستگیر کرده است. کلانتر در جواب اعتراض لطفعلی خان پاسخ داد که دیگر به خاندان زند اعتمادی ندارد و از آنان به جان خویش بیمناک است (جونز، ۲۶ـ۲۹؛ شریف، ۳۴۳ـ۳۴۴؛ شیرازی، علی‌رضا، ۷۸ـ۷۹؛ ساروی، برگ ۱۴۵؛ مفتون دنبلی، ۲۱؛ هدایت، ۳۶۷/۹ـ۳۶۸؛ فسایی، ۲۳۳ـ۲۳۴). لطفعلی خان تصمیم گرفت شهر را بگشاید و داخل آن شود، اما حاج ابراهیم با سپاهیان وی که زنان و فرزندانشان در شهر بودند، باب مکاتبه را گشود و آنان را تهدید کرد و به درون شهر فرا خواند. به این ترتیب بسیاری از همراهان لطفعلی خان او را رها کردند و نزد خانواده‌هایشان شتافتند. خان زند ناچار محاصرهٔ شیراز را رها کرد و به جنوب فارس رفت (جونز، ۲۸ـ۲۹، ۳۳ـ۳۴، ۵۲ـ۵۴؛ ملکم، ۳۰۴/۲). وی در آغاز قصد داشت به بوشهر برود و زمستان را در آنجا بگذراند، ولی به هنگام عبور از دشت کازرون، رضا قلی خان حاکم آنجا که متحد حاج ابراهیم بود، با وی به زد و خورد پرداخت. لطفعلی خان پس از چند جنگ متناوب و پراکنده سرانجام موفق شد او را دستگیر و نابینا کند (جونز، ۵۵ ـ ۶۵؛ ملکم، همانجا؛ فسایی ۲۳۴). چون حاج ابراهیم از شکست رضاقلی خان و دستگیری او آگاه شد، هراسان گشت و نامهٔ تضرّع‌آمیزی به آقا محمدخان نوشت و ۳٬۰۰۰ اسب از رمهٔ زندیان را که در چراگاه فارس بودند، برای او ارمغان فرستاد و از وی برای دفع لطفعلی خان کمک خواست. آقا محمدخان خشنود از اعمال خیانت‌آمیز کلانتر، او را به فرمانروایی فارس گماشت و به روایتی لقب اعتمادالدوله را نیز در این هنگام به او داد (هدایت، ۳۶۸/۹؛ فسایی، همانجا). حاجی برای خوش خدمتی بیش‌تر، از آقا محمدخان خواست تا فردی برای تصرف شیراز و ضبط خزاین زندیان مأمور کند (سپهر، ۵۹/۱). از آن سوی، لطفعلی خان آهنگ شیراز کرد. کلانتر با نیروهایی که در اختیار داشت، به مقابله برخاست، لیکن به سختی شکست خورد و به درون شهر پناه برد. پس از آن نامهٔ دیگری به آقا محمدخان نوشت و ضمن اعلام این شکست از او تقاضای کمک سریع کرد. آقامحمدخان سپاهی ۵٬۰۰۰ نفری به سرداری جان محمدخان به فارس فرستاد. میان این سپاه و لطفعلی خان نبردهایی در گرفت. لطفعلی خان یک بار بر این سپاه شبیخون برد، اما به گفتهٔ سپهر نتوانست کاری از پیش ببرد (۶۰/۱). دیگر بار مصطفی خان قاجار دوّلو مأموریت یافت که با ۴٬۰۰۰ سوار زیر نظر کلانتر به سرکوب لطفعلی خان بپردازد و این بار کلانتر نیرویی ۷٬۰۰۰ نفری برای دفع لطفعلی خان به دشتستان فارس فرستاد. این سپاه در کازرون با لطفعلی خان تلاقی کرد و به سختی شکست خورد. لطفعلی خان پس از این پیروزی در مسجد بردی که کمتر از یک فرسنگ تا شیراز فاصله داشته است استقرار یافت، کلانتر حصار شهر را مستحکم کرد و با اتخاذ تدابیری نیروهای ایلی را که جانبدار زندیان بودند، خلع سلاح و از شهر بیرون کرد. همچنین

نیرویی برای نبرد با خان زند اعزام داشت که آنان نیز شکست خوردند و گریختند. در این هنگام حاج ابراهیم پیکی نزد مصطفی خان قاجار که نزدیک شیراز بود فرستاد و او را به داخل شهر خواند. مصطفی خان از بیراهه به شیراز در آمد و در روزهای بعد با لطفعلی خان وارد جنگ شد. لیکن او نیز شکست خورد و ۲٬۰۰۰ تن از نیروهایش دستگیر شدند. حاج ابراهیم هراسان از این وقایع، مقداری از جواهرات سلطنتی زندیان را نزد آقا محمدخان فرستاد و او را از خبر شکست مصطفی خان آگاه کرد و از وی خواست که دیگر بار سپاهی انبوه برای قلع و قمع آخرین بازماندهٔ زندیان گسیل دارد. از سوی آقا محمدخان سپاهی به فرماندهی جان محمد خان و رضا قلی خان قاجار به فارس اعزام گردید. سپاهیان شیراز نیز که زیر فرماندهی عبدالرحیم خان و محمدعلی خان برادران حاج ابراهیم بودند، به آنان پیوستند. جنگ در بیرون شیراز در گرفت. لطفعلی خان با لشکری که شمارشان بسیار کمتر بود، بر این سپاه پیروز شد و رضا قلی خان قاجار را دستگیر کرد (شریف، ۳۵۲ ـ ۳۶۵؛ شیرازی، علی رضا، ۹۲ـ۹۳؛ ساروی، برگهای ۱۴۶ـ۱۴۷؛ فسایی، ۲۳۴ـ۲۳۶؛ ملکم، ۳۰۵/۲).

آقا محمدخان پس از آگاهی از این حوادث، در ۱۲۰۶ ق/۱۷۹۲م با سپاهی انبوه به‌اصفهان آمد و از آنجا راه شیراز در پیش گرفت و در اَبَرج، چند فرسنگی آن شهر مستقر شد. لطفعلی‌خان که یارای مقابله با این سپاه انبوه را نداشت، شب هنگام برآنان شبیخون زد و گروه انبوهی از لشکریان آقا محمدخان را کشت و بیش‌تر آنان را تارومار کرد. چنین گمان می‌رفت که آقامحمدخان شکست خورده و میدان نبرد را رها کرده است، اما چون سپیدهٔ صبح دمید و بانگ اذان از سراپردهٔ او بلند شد، لشکریان شکست خوردهٔ او گرد آمدند و به‌زودی سازمان یافتند. لطفعلی‌خان دیگر درنگ را روا ندانست و راه فرار در پیش گرفت. آقا محمدخان به‌شیراز درآمد و حاج ابراهیم را گرامی داشت و بنواخت و شهر را همچون گذشته به‌او سپرد و عبدالرحیم‌خان و محمدعلی‌خان برادران حاج ابراهیم و میرزا محمد فرزند او را با خود برداشته و در اوایل محرم ۱۲۰۷ ق عازم تهران شد (شریف، ۳۵۲، ۳۶۷ ـ ۳۷۳؛ شیرازی، علی‌رضا، ۹۳،۹۴، ۱۰۱؛ مفتون دنبلی، ۲۲؛ ملکم، ۳۰۵/۲ ـ ۳۰۶؛ فسایی، ۲۳۶ ـ ۲۳۷؛ سپهر، ۶۱/۱ ـ ۶۳).

در دوران آقا محمدخان قاجار: زندگی سیاسی حاج‌ابراهیم در این دوران به‌سبب شخصیت برجستهٔ آقا محمدخان چندان درخشان و پرحادثه نیست. وی در این زمان بیش‌تر به‌عنوان مشاور خان قاجار و سازمان دهندهٔ تشکیلات دیوانی وی انجام وظیفه می‌کرد. دوران فرمانروایی او در شیراز چندان نپایید و آقا محمدخان در تاریخ ۷ شعبان ۱۲۰۷ ق طی نامه‌ای او را آگاه ساخت که وی با لشکریانش در ۲۹ رمضان همین سال در چمن اسپاس در سرحدّ فارس فرود خواهد آمد. نیز به‌او فرمان داد که باید در همین جا و همراه بزرگان فارس به‌پیشواز وی بیاید. این نامه هرچند سبب تشویش خاطر کلانتر گردید، اما چون راه دیگری در پیش نداشت، اطاعت کرد و در تاریخ مقرّر به‌آن محل شتافت. آقا محمدخان پس از رسیدن به‌فارس بی‌درنگ فرمان داد که حصار مستحکم شیراز را که کریم‌خان بنا نهاده بود، ویران سازند. نیز یک تن از زنان حاج ابراهیم و فرزند او اسدالله را همراه جان‌محمدخان قاجار به‌قزوین فرستاد، آنگاه در ۱۴ محرم ۱۲۰۸ ق پس از توقفی چند ماهه در فارس، حاجی ابراهیم را به‌شیراز فرستاد و خود به‌سوی تهران حرکت کرد. (شیرازی، علی‌رضا، ۱۰۱ ـ ۱۰۲؛ شیرازی، آقا محمدرضا، ۳۷۶ ـ ۳۷۷). در این هنگام لطفعلی‌خان که چندی در طبس به‌سربرده بود، به‌سوی فارس شتافت و آهنگ تصرف شیراز کرد. چون حاج ابراهیم از این امر آگاه شد، موضوع را به‌عوامل آقا محمدخان خبر داد. محمد حسین‌خان دو داغ همراه محمدحسین خان برادر حاج ابراهیم مأمور مقابله با لطفعلی‌خان شدند (شیرازی، علی‌رضا، ۱۰۳ ـ ۱۰۵؛ شیرازی، آقا محمدرضا، ۳۷۹؛ فسایی، ۲۳۷).

پس از چندی آقا محمدخان، حاج ابراهیم را به‌تهران فرا خواند و خود برای مقابله با لطفعلی‌خان که در سال ۱۲۰۸ ق کرمان را در اختیار گرفته بود، با سپاهی انبوه از پایتخت بیرون آمد. حاج ابراهیم در میانهٔ راه به‌آنان پیوست (شیرازی، علی‌رضا ۱۱۰ ـ ۱۱۱؛ فسایی، ۲۳۸). سپاه آقا محمدخان به‌کرمان رسید و شهر را در محاصره گرفت و در ربیع‌الاول ۱۲۰۹ ق شهر را گشود و لطفعلی‌خان را که به‌بم گریخته بود، دستگیر کرد و به‌تحریک حاج ابراهیم او را پس از چندی نابینا کرد و سپس کشت (شیرازی، آقا محمدرضا، ۳۸۴ ـ ۳۸۵، ۳۹۱؛ مفتون دنبلی، ۲۲ ـ ۲۳).

آقا محمدخان پس از برچیدن سلسلهٔ زند مقام صدارت را به‌حاج ابراهیم کلانتر سپرد و به‌روایتی در این هنگام بود که لقب اعتمادالدّوله را به‌تقلید از پادشاهان صفویّه به‌او بخشید (رستم الحکما، ۴۵۲؛ اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۲۱؛ فسایی، ۲۳۹). حاج‌ابراهیم از این زمان پیوسته در ملازمت آقا محمدخان بود و به‌رتق‌وفتق امور داخلی و اداری کشور اشتغال می‌ورزید. در همین سال آقامحمدخان آهنگ حمله به‌آذربایجان کرد و حاجی را همراه خود برد و چون قصد تسخیر تفلیس را داشت، بار و بنهٔ خود را در منزل قراچای برجای گذاشته و حاج‌ابراهیم را مأمور توقف در آنجا کرد. در ۱۲۱۰ ق/۱۷۹۵م آقا محمدخان به‌خواهش حاج‌ابراهیم و دیگر بزرگان دربارش تاج شاهی برسر نهاد و رسماً خود را پادشاه سراسر ایران خواند (سپهر، ۷۵/۱ـ ۷۹؛ فسایی، ۲۴۱). وی پس از تاجگذاری، با لشکریان خود و به‌همراه حاج‌ابراهیم و میرزا شفیع مازندرانی به‌سوی خراسان شتافت. در ۱۲۱۲ ق که شورشهایی در قفقاز در گرفت، آقا محمدخان، میرزا شفیع را در تهران گذاشت و با حاج ابراهیم به‌قصد سامان دادن امور آن ولایت عازم آنجا شد. در همین سفر بود که در ۲۱ ذیحجهٔ ۱۲۱۲ ق در قلعهٔ پناه آباد توسط دو تن از نوکرانش به‌هلاکت رسید. پس از کشته شدن او شیرازهٔ سپاه انبوهش از هم گسست. حاج ابراهیم نیز گروهی از تفنگچیان مازندرانی را برداشته، از راه اردبیل و زنجان به‌سوی تهران حرکت کرد؛ اما چون به‌آنجا رسید، میرزا شفیع مازندرانی تا

رسیدن فتحعلی شاه وی را بهشهر راه نداد (مفتون دنبلی، ۲۵ ـ ۲۶؛ رستم الحکما، ۴۵۶؛ سپهر، ۸۳/۱ ـ ۸۶؛ اعتمادالسلطنه، صدر *التواریخ*، ۲۲).

در دوران فتحعلی‌شاه: هر چند به‌گفتهٔ سایکس، آقا محمدخان قاجار به‌ولیعهد خود باباخان (فتحعلی شاه بعدی) گوشزد کرده بود که حاج‌ابراهیم چون قدرت بسیار دارد باید او را از میان برداشت، لیکن فتحعلی شاه پس از استقرار در پادشاهی رسماً حاج‌ابراهیم را به‌صدارت برگماشت (ص ۴۶۳) و چون به‌کارهای کشورداری و رموز آن آشنایی نداشت، به‌تدریج برقدرت حاج ابراهیم صدراعظم افزوده شد و برادران و فرزندان و دیگر خویشان او هریک فرمانروایی گوشه‌ای از مناطق و شهرهای ایران را در دست گرفتند. اعتمادالدّوله در زمان فتحعلی شاه حدود ۵ سال مقام صدارت داشت. در ابتدا این مقام را با میرزا شفیع مازندرانی به‌اشتراک در اختیار داشت، لیکن او با زیرکی حریف را به‌سرعت از میدان به‌در کرد و خانه‌نشین ساخت. میرزا شفیع نیز بیکار ننشست و در پنهان به‌دسیسه چینی برضد اعتمادالدوله پرداخت. تحریکات او، قدرت روزافزون حاج ابراهیم، خانوادهٔ وی و پاره‌ای از عوامل دیگر سبب گردید که سرانجام شاه قاجار تصمیم به‌براندازی حاجی و تبارش گرفت. از نویسندگان معاصر، محمود محمود ضمن ستایش از حاج ابراهیم، قتل وی و برچیده شدن بساطش را در اثر دسایس بیگانگان دانسته است (۱۲۴/۱، ۱۲۵)، اما این استدلال با توجه به‌شخصیت حاجی و عملکرد او در سراسر زندگیش موجّه نمی‌نماید. سبب اصلی سقوط حاج ابراهیم این بود که فتحعلی شاه پادشاهی خود را در برابر صدارت وی بی‌رونق می‌دید و چون از پایان کار او هراس داشت، فرمان داد در روز اول ذیحجهٔ ۱۲۱۶ ق /پنجم آوریل ۱۸۰۲ م حاج ابراهیم را در تهران و بستگانش را در سایر شهرهای ایران دستگیر کردند (مفتون دنبلی، ۷۱؛ سپهر، ۱۱۱/۱). برخی از نویسندگان دستگیری حاجی را در اول ذیحجهٔ ۱۲۱۵ ق دانسته‌اند (هدایت، ۳۹۹/۹؛ فسایی، ۲۴۸ ـ ۲۵۰). پس از دستگیری حاج ابراهیم در حضور فتحعلی شاه از وی بازجویی کردند و اتهاماتش را باز گفتند. هر چند او انکار کرد، پذیرفته نشد. پس از اندک زمانی وی را به یکی از روستاهای پیرامون تهران و از آنجا به‌قزوین بردند و هلاک کردند. عبدالرحیم برادر او که حاکم اصفهان بود و محمدعلی‌خان برادر دیگرش و میرزامحمدخان پسرش و میرزا اسدالله پسر دیگرش را نیز کور کردند و میرزا محمد را اندکی بعد کشتند. یکی دیگر از برادران او به‌نام محمدحسین‌خان، که فرمانروای کوه گیلویه بود نیز دستگیر شد و به‌قتل رسید. آقا محمد زمان برادر دیگر او را نیز کور ساختند. گروهی نیز به‌جرم وابستگی به‌این خانواده سرکوب شدند (شیرازی، آقا محمدرضا، ۳۹۲ ـ ۳۹۵؛ سپهر، ۱۱۱/۱ ـ ۱۱۳؛ اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۳۱؛ فسایی، ۲۴۹ ـ ۲۵۰؛ هدایت، ۳۶۷/۹ ـ ۳۶۹).

پس از حاج ابراهیم، رقیب او میرزا شفیع مازندرانی به صدارت رسید. از این پس بیش‌تر مورخان ایرانی که به نوعی وابسته به دستگاه حکومت بودند، از اواخر روزگار حاج ابراهیم با بیانی انتقادی سخن گفته‌اند. بدایع نگار تهرانی که رساله‌ای انتقادی در بارهٔ وضعیت سیاسی و اجتماعی آن عصر نوشته، نکته‌ای در باب تسلط خانوادهٔ حاجی بر نقاط مختلف ایران گفته است که خواندنی است. وی می‌گوید: «متظلمی از کسان او به خدمتش تظلم آورد، گفتا: از شیراز جلا جوی و راه اصفهان پوی. مظلوم گفت: عبدالرحیم خان آنجاست. گفتا به کاشان و قم رو. گفتا: اسدالله خان [آنجا] است. گفتا: [به] بروجرد و کرمانشاهان گریز. گفتا: حسن خان [آنجا] است. گفتا که به جهنم رو، گفتا حاجی هاشم آنجاست» (ص ۵).

فرزندان و برادران: از فرزندان حاج ابراهیم، برخی شناخته شده‌اند و اسامی آنها در مآخذ تاریخی به این شرح آمده است:

۱. میرزا محمد خان، بیگلر بیگی فارس بود که در گرفتاری پدر و اعضای خانواده، او را نیز در شیراز دستگیر کردند و کشتند.

۲. اسدالله خان (۱۱۹۷ ـ ۱۲۸۰ ق/ ۱۷۸۳ ـ ۱۸۶۳ م). در ۱۲۰۸ ق با اینکه هنوز کودک بود، آقا محمد خان او را از پدرش باز گرفت و به نیت اینکه گروگانی داشته باشند، وی را به قزوین اعزام داشت (شیرازی، آقا محمد رضا، ۳۷۷). در اوایل دوران فتحعلی شاه در حالی که بیش از ۱۶ سال نداشت چندی حاکم کاشان شد. به هنگام گرفتاری پدرش فرمانروای بروجرد بود که به روایت اعتماد السلطنه وی را دستگیر کردند و کشتند (*صدر التواریخ*، ۳۶)، اما این روایت درست نیست، چه به تصریح سایر مآخذ، او را در بروجرد دستگیر و کور کردند (شیرازی، آقا محمد رضا، ۳۹۴؛ بامداد، ۱۱۴/۱). او پس از نابینایی مدت ۱۱ سال به ناچار در اصفهان ماندگار شد و در ۱۲۲۶ ق دیگر بار به بروجرد رفت و از ۱۲۴۷ ق به بعد بقیهٔ عمر را در شیراز گذراند و در ۱۲۸۰ ق در سن ۸۴ سالگی در گذشت.

۳ و ۴. میرزا علی اکبر و میرزا علی رضا (ز ۱۳۰۲ ق/ ۱۷۸۸ م). آنان به هنگام دستگیری پدرشان کودک بودند، ولی چون فتحعلی شاه تمایل داشت که نسل اعتمادالدوله را به کلی براندازد، فرمان داد که این دو را مقطوع النسل کنند. این فرمان در مورد علی رضا اجرا شد، ولی میرزا علی اکبر به اندازه‌ای بیمار بود که چون انتظار می‌رفت همان روزها بدرود حیات گوید، اجرای فرمان را در مورد او به تأخیر انداختند، اما کودک زنده ماند و خشم شاه نیز اندکی فرو نشست. پس او را رها کردند. وی پس از سالها لقب قوام الملک یافت و سرانجام در ۱۲۸۲ق در سمت متولی باشیگری آستان قدس رضوی درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد. خاندان قوام شیرازی از فرزندان او هستند. حاج میرزا علی‌رضا نیز به تدریج مقرب دستگاه سلطنت گردیدو بعدها خواجه باشی حرم فتحعلی شاه شد و چون فرزند نداشت، سرمایهٔ خود را صرف حفر قناتی در سرچشمهٔ تهران کرد و برخی از املاک خود را نیز بر آن وقف کرد و تولیت آن را به برادر و اولاد او سپرد (عضدالدوله، ۵۷؛ اعتماد السلطنه، *صدر التواریخ*، ۳۸ ـ

۳۹). برادران کلانتر اینان بودند:

۱. عبدالرحیم خان. او در اوایل بیگلربیگی فارس بود و در ۱۲۰۹ ق/ ۱۷۹۴ م از سوی آقا محمد خان قاجار مأمور حفاظت پل خدا آفرین شده بود (اعتماد السلطنه، *صدر التواریخ*، ۳۴). در اواخر زندگی که فرمانروای اصفهان بود، او را نیز دستگیر و به همراه فرزندش حسینعلی خان کور کردند. (شیرازی، آقا محمد رضا، ۳۹۴). به روایت اعتمادالسلطنه او در آن هنگام به تهران آمده بود که وی را دستگیر و کور کردند و همراه حاج ابراهیم به قزوین فرستادند (*صدر التواریخ*، ۳۵).

۲. محمد علی خان. که در سرکوب خاندان کلانتر در تهران بود و او را نیز کور کردند (شیرازی، آقا محمد رضا، ۳۹۴).

۳. محمد حسین خان. وی در ۱۲۰۹ ق از سوی آقا محمد خان به مأموریت نظامی رفت و از فرماندهان سپاه او گردید. در زمان فتحعلی شاه سردار سپاهی بود که برای سرکوب تقی خان بافقی فرمانروای یزد به آن سوی گسیل شده بودند. او در این سفر به خوبی از عهدهٔ مأموریت خود برآمد و سپس برای دفع فرمانروای شورشی کرمان به آن شهر شتافت، آنگاه به فرمانروایی کوه‌گیلویه منصوب گردید. پس از دستگیری حاج ابراهیم، او را نیز در این شهر کشتند (شیرازی، آقا محمد رضا، ۳۹۴؛ اعتماد السلطنه، *صدر التواریخ*، ۳۵).

۴. آقا محمدزمان کلانتر. او را قبلاً، حسینعلی‌خان برادر فتحعلی شاه به سببی کور کرده بود و پس از آن در سرکوب این خاندان به هلاکت رسید (شیرازی، آقا محمدرضا، ۳۹۴؛ اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۳۵).

بستگـــان: از نـــوادگان مشهور حـــاج ابـــراهیم بایـــد از میرزا فتحعلی‌خان ملقب به صاحب دیوان فرزند دوم میرزا علی‌اکبر نام برد. او در ۱۲۳۶ق / ۱۸۲۱م زاده شد. در ۱۲۷۰ق / ۱۸۵۳م هنگامی که مظفرالدین میرزا ولیعهد به حکمرانی آذربایجان می‌رفت، او نیز سمت وزارت آن ایالت را یافت (نادر میرزا، ۱۸۱). زمانی در دستگاه میرزاتقی‌خان امیرکبیر و سپس مدتی در خدمت میرزا آقاخان نوری به سربرد (اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۴۱ ـ ۴۲). چندی فرمانروایی یزد و پس از آن حکومت خوزستان و اصفهان را بر عهده داشت و سرانجام در ۱۳۱۴ق / ۱۸۹۶م در ۷۸ سالگی درگذشت. از بستگان دیگر اعتمادالدوله، خواهرزادهٔ او میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی معروف به ایلچی است که سالها مقام وزارت خارجهٔ ایران را برعهده داشت.

نقش ابراهیم کلانتر در سیاست خارجی: ارتباط قاجاریان با دولتهای اروپایی از زمان صدارت کلانتر آغاز گردید. ناآگاهی وی از مسائل جهانی و سیاستهای حاکم بر دنیای آن روز سبب آن شد که وی نه تنها نتوانست از تضادهایی که در میان دولتهای اروپایی بود، به سود ایران بهره برگیرد بلکه زیانهای فراوانی نیز به بار آورد.

در سال آخر زندگی آقامحمدخان قاجار، پس از آنکه این پادشاه بخشهایی از قفقاز را گشود و خود را آمادهٔ مقابله با روسیه کرد، برای نخستین‌بار ناپلئون امپراتور فرانسه در صدد ارتباط با ایران و بستن پیمانی در برابر روسیه برآمد. پس سفیری به نام ژوبر به ایران فرستاد و پیش‌نویس پیمان را نیز با او گسیل داشت، اما حاج ابراهیم که نه به این کارها علاقه و نه از آنها اطلاعی داشت، بی‌آنکه ورود سفیر را به آگاهی آقامحمدخان برساند، پاسخی سرسری به وی داد و او را باز گرداند (مفتون دنبلی، ۱۷۳ ـ ۱۷۴). به روایت دیگر این سفیر هنگامی که آقامحمدخان در تفلیس کشته شد، به ایران رسید و حاج ابراهیم که در آن وقت، مجال رسیدگی به این کارها را نداشت، او را به کشورش باز گرداند (اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۳۳ ـ ۳۴). چون دولت انگلیس و حکومت دست‌نشاندهٔ آن در هند از تلاشهای فرانسه آگاهی یافتند، بی‌درنگ دست به کار شدند. سرجان ملکم که پس از آن در ایران شهرت فراوان یافت، به عنوان سفیر در دربار ایران با شتاب از راه شیراز به تهران آمد (۱۲۱۵ق / ۱۸۰۰م). او در این سفر موفق شد با استفاده از تجارب خود مذاکراتی با اعتمادالدوله انجام دهد و توفیق بستن دو پیمان سیاسی و بازرگانی را به دست آورد. این پیمانها را از سوی ایران، اعتمادالدوله به عنوان صدر اعظم امضا کرد. هرچند محمود محمود (۱۲۴/۱ ـ ۱۲۶) نقش کلانتر را در گفت‌وگو با انگلیس و بستن این پیمانها ستوده و مرگ او را نتیجهٔ دسایس بیگانگان دانسته، لیکن حقیقت این است که این هر دو قرارداد با زیرکی خاصی از سوی انگلیسیها تنظیم شد و سرجان ملکم توانست با استفاده از ناآگاهی صدراعظم ایران و با بیانی دیپلماتیک به اهداف سیاسی دولت انگلیس جامهٔ عمل بپوشاند. قرارداد سیاسی در یک مقدمه و ۵ ماده تدوین شد که ۴ مادهٔ آن تقریباً تعهدات دولت ایران در قبال انگلیس و یک مادهٔ آن تعهد ضعیفی است از سوی دولت انگلیس‌برای یاری‌رساندن به‌دولت ایران، هر زمان که از سوی فرانسه یا افغانستان مورد تهاجم قرار بگیرد. بر طبق مفاد این قرارداد، حاج ابراهیم به عنوان صدراعظم ایران تلویحاً پذیرفت که هندوستان جزئی از قلمرو امپراتوری بریتانیاست و افغانستان نیز دولتی مستقل از ایران به شمار می‌رود.

عهدنامهٔ بازرگانی نیز در یک مقدمه و ۵ ماده و ۲ مادهٔ الحاقی تنظیم شد. این عهدنامه را نیز حاج ابراهیم امضا کرد. مفاد این معاهده نیز کاملاً به سود دولت انگلیس بود. برای نمونه براساس مادهٔ دوم آن «به تجّار و سوداگران مملکت انگلستان و ممالک هندوستان و یا کسانی که در خدمت دولت انگلستان می‌باشند، اجازه داده می‌شود که در بنادر و شهرهای مملکت ایران اقامت کنند». در حالی که در آن هنگام هنوز همهٔ کشور پهناور هند به تصرّف انگلیس درنیامده بود و چه بسا سوداگران هندی زیر تسلط انگلیس نبودند و نمی‌خواستند که انگلستان قیّم آنان باشد، وانگهی در این ماده تعهدی به سود بازرگانان ایران گنجانده نشد (محبوبی اردکانی، ۳۸۲ ـ ۳۸۳). براساس مادهٔ چهارم این قرارداد مستخدمان دولت انگلستان در ایران می‌توانند به هر اندازه که نیاز داشته باشند، کارمندان ایرانی را به خدمت درآورند و

اجازه دارند در صورت بروز تقصیر آنان را تنبیه کنند، مشروط بر اینکه این تنبیهات به قطع اعضا یا مرگ نینجامد (محمود، ۳۱/۱ـ۳۸؛ محبوبی اردکانی، ۳۸۱ ـ ۳۸۵). ۶ مورد از ۷ مادهٔ این عهدنامه، امتیازات یک‌طرفهٔ بدون تعهد متقابل و به نفع انگلیسیهاست. انعقاد این نوع قراردادهای سیاسی و بازرگانی سبب آن شدکه دولت انگلیس و دیگر دولتهای استعمارگر اروپایی در پی دست‌یابی به امتیازات بیش‌تر در ایران با یکدیگر به رقابت برخاستند و بدین‌سان قراردادهای تازه‌ای بر ایران تحمیل کردند.

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، خلسه (خوابنامه)، به کوشش محمود کتیرایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، صدرالتواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بامداد، مهدی، تاریخ رجال ایران، تهران، ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۳ ش؛ بدایع نگار، محمد ابراهیم بن محمدمهدی، دستور الاعقاب، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، فیلم شـ ۴۷۴۵؛ جونز، هارفورد، آخرین روزهای لطفعلی‌خان زند، ترجمهٔ هما ناطق و جان‌گرنی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ خورموجی، محمدجعفر بن محمدعلی، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ رستم الحکما، محمد هاشم، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ساروی، محمد بن محمدتقی، تاریخ محمدی، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، فیلم شـ ۱۴۷۹؛ سایکس، پرسی، تاریخ ایران، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ (قاجاریه)، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ سعادت نوری، حسین، «اعتمادالدوله‌ها»، یغما، س ۱۳، شـ ۳، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ شریف، میرزا عبدالکریم، ذیل تاریخ گیتی گشای محمدصادق نامی اصفهانی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شیرازی، آقامحمدرضا، ذیل همان؛ شیرازی، علی‌رضا، تاریخ زندیه، به کوشش ارنست بیر، ترجمهٔ مقدمه از غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ عضدالدوله، احمد میرزا، تاریخ عضدی، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فسایی، حسن بن حسن، فارسنامهٔ ناصری، تهران، ۱۳۱۳ ق؛ کلانتر، محمد بن ابوالقاسم، روزنامه، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، مجمل التواریخ، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، «ابراهیم کلانتر»، راهنمای کتاب، س ۱۲، شـ ۷-۸، تهران، مهر ـ آبان ۱۳۴۸ ش؛ محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۴۱ ـ ۱۳۴۳ ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق بن نجفقلی، مآثر سلطانیه، تبریز، ۱۲۴۱ ق؛ ملکم، جان، تاریخ ایران، ترجمهٔ اسماعیل حیرت، بمبئی، ۱۳۰۳ ق؛ نادر میرزا قاجار، تاریخ و جغرافی دار السّلطنهٔ تبریز، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هدایت، رضاقلی بن محمد هادی، روضة‌الصفای ناصری، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل‌داود

اِبْراهیم کوکَبانی، نک‍: کوکبانی، ابراهیم.

اِبْراهیم گیلانی، پسر شیخ عبدالله زاهدی گیلانی، از دانشمندان، شاعران و خوشنویسان قرن ۱۲ ق/ ۱۸ م.

ابراهیم کوچک‌ترین فرزند خانوادهٔ خود بود. مقدمات علوم را در لاهیجان نزد پدرش که به علم و تقوی زبانزد بود، فرا گرفت و در شاعری و خوشنویسی و ترسل مهارت کامل یافت (حزین، تاریخ، ۵؛ همو، تذکره، ۲۱). در توصیف خط ابراهیم آمده است که وی به ۷ قلم نیکو می‌نوشت و خوشنویسان اصفهان از نمونه‌های خط او که به آنجا می‌رسید بهره می‌بردند (همو، تاریخ، همانجا). حزین لاهیجی (۱۱۰۳ ـ ۱۱۸۰ ق / ۱۶۹۲ ـ ۱۷۶۶ م) که برادرزادهٔ او بود می‌گوید در ۱۰ سالگی، هنگامی که با پدر خود به لاهیجان سفر کرده بود، مدت یک سال نزد عم خود به تحصیل مشغول شد و خلاصة الحساب شیخ بهایی را نزد او فرا گرفت (تذکره، همانجا).

ابراهیم در ۱۱۱۹ ق/ ۱۷۰۷ م در لاهیجان درگذشت و درهمان شهر به خاک سپرده شد (همانجا).

آثار: حزین از سه تألیف او نام می‌برد: ۱. *کاشف الغواشی*، که حاشیه بر کتاب کشاف است و تا سورهٔ احقاف رسیده است (تذکره، ۲۱)؛ ۲. رساله‌ای درتوضیح کتاب اقلیدس (همانجا)؛ ۳. *رافع الخلاف*، که حاشیه بر کتاب مختلف علامه حلّی است (همانجا). از این اثر نسخه‌ای در کتابخانهٔ عمومی معارف به شمارهٔ ۷۱ موجود است (جواهر کلام، ۹۸/۱ ـ ۹۹).

به گفتهٔ حزین، ابراهیم در سرودن انواع شعر و مدایح و مراثی ائمه، معما و لغز مهارت داشت، اما از اینهمه تنها دو رباعی و برخی ابیات و قطعات پراکنده از او در تاریخ حزین و تذکرهٔ حزین (همانجاها) نقل شده است.

مآخذ: جواهر کلام، عبدالعزیز، فهرست کتابخانهٔ عمومی معارف، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ حزین، محمدعلی، تاریخ، اصفهان، ۱۳۳۲ ش؛ همو، تذکره، اصفهان، ۱۳۳۴ ش.

علی بهه‌کن

اِبْراهیم لَکْهْنَوی، محمدتقی بن حسین دلدار علی نقوی نصیرآبادی (۱۲۵۹ ـ ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۴۳ ـ ۱۸۹۰ م)، فقیه و مفسر شیعی در سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م در هندوستان. وی در لکهنو زاده شد و در همانجا رشد یافت و به تحصیل علم پرداخت (آقابزرگ، *طبقات*، ۱۰). صرف و نحو و منطق و بیان را نزد مولی کمال‌الدّین موهانی و فقه و اصول را پیش پدر خواند. پس از درگذشت پدر، که از عالمان و فقیهان شیعی بود، عهده‌دار امور شرعی و دینی شیعیان لکهنو شد (امین، ۲۰۵/۲). در ۱۲۸۹ ق/ ۱۸۷۲ م به قصد سفر حج راهی مکه و مدینه شد و نیز در ۱۲۹۱ ق برای زیارت عتبات به عراق سفر کرد (صدر الافاضل، ۴۷۸) و در آنجا از فقیهان بنام شیعی مانند میرزا محمد حسن شیرازی، شیخ محمد طه نجف نجفی، سیدمیرزا محمد حسین شهرستانی، شیخ علی فرزند صاحب جواهر، میرزا حبیب الله رشتی، مولا لطف الله مازندرانی، شیخ محمد حسین آل یاسین کاظمی، فاضل ایروانی، شیخ محمد حسین کاظمی، شیخ حسن ابن الشیخ، اسدالله کاظمی، شیخ زین العابدین مازندرانی و سید ابوالقاسم طباطبائی (حجة الاسلام) اجازهٔ روایت یافت. در ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۸ م به قصد زیارت مرقد امام رضا (ع) سفری به ایران کرد و در آستانهٔ حضرت عبدالعظیم شهر ری مورد استقبال علما و امرا قرار گرفت و همچنین با ناصرالدین شاه دیدار کرد (همانجا) و شاه به قصد تکریم او را «حجة الاسلام» لقب داد (امین، همانجا). هنگامی که حکومت فرمانروایان شیعی در لکهنو پایان یافت و دولت انگلیس بر آن سامان چیره شد، فرمان داد تا عالمان دینی شهادت به ولایت امام علی (ع) را از اذان حذف کنند. ابراهیم سخت

به مخالفت برخاست و نامه‌ای به ملکه انگلیس نوشت و درنتیجه فرمان صادر شده لغو گردید (همو، ۲/۲۰۵) و در عین حال حکومت انگلیس او را «شمس العلماء» لقب داد (موسوی اصفهانی، ۱۱۴).

ابراهیم دارای حوزهٔ درس نیز بود و شاگردانی را در علوم دینی پرورش داد. او دارای تألیفاتی بدین شرح است: *تحفة المؤمنین* که رسالهٔ عملیهٔ اوست و در هند به زبان اردو چاپ شده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۳/۴۷۴)؛ *الیواقیت و الدرر فی حکم التماثیل والصور* که در هند چاپ شده است (همان، ۲۵/۲۹۵ ـ ۲۹۶)؛ *نورالابصار فی اخذ الثّار*، به زبان فارسی در لکهنو چاپ شده است (صدر الافاضل، ۴۷۹)؛ *الشمعة فی احکام الجمعة* که وی آن را به نام ناصرالدین شاه تألیف کرده است، از این‌رو آن را *اللمعة الناصریة* نیز گویند و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ وی در لکهنو موجود است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۴/۲۳۳)؛ *ظاب العائل* در فقه (همان، ۱۵/۱۹۸)؛ *امل الآمل* در کلام (فارسی)؛ تکمله‌ای بر کتاب پدر خود *ینابیع الانوار* در تفسیر؛ *البضاعة المزجاة* که در تفسیر سورهٔ یوسف است (امین، همانجا) و *دعائم الایمان* (لکهنوی، ۱۲۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۳، مشهد، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صدر الافاضل، مرتضی حسین، *مطلع انوار*، کراچی، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱ م؛ لکهنوی، محمد مهدی، *نجوم السماء*، قم، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ موسوی اصفهانی، محمد مهدی، *احسن الودیعة*، بغداد، ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۲۹ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ لَودی، سومین و آخرین سلطان لودیِ آگرهٔ هند (مق ۹۳۲ق/۱۱۲۶م). او پس از مرگ پدرش، اسکندر لودی (د ۹۲۳ ق/۱۵۱۷م)، جانشین وی شد. برخی از درباریان و سران افغان برای محدود ساختن قدرت وی از همان آغاز، رأی بر آن نهادند که او در دهلی و برادرش جلال خان در جونپور به مشارکت سلطنت کنند،اما ابراهیم پس از ۴ ماه براین تصمیم شورید، به ویژه آنکه برخی از بزرگان، از آن جمله خان جهان لوحانی فرمانروای راپری، درباریان را به سبب گرفتن چنین تصمیمی سرزنش کردند (بداثونی، ۳۲۶؛ نهاوندی، ۴۷۸؛ یادگار، ۶۶ ـ ۶۷). سلطان لودی نخست هیبت خان معروف به گرگ‌انداز را به عنوان سفیر نزد جلال خان فرستاد تا او را به دربار آورد (یادگار، ۶۷؛ نهاوندی، ۴۷۹)، اما این سفارتِ توأم با نیرنگ و نرمش سیاسی نتیجه‌ای نداد. تلاش برخی از امیران محلی نزدیک به جلال خان چون سلطان شیخ‌زاده محمد پسر شیخ سعید فرملی حاکم لکهنو، نصیرخان حاکم غازی پور و دریاخان لوحانی حاکم بهار (بداثونی، ۳۲۹) که ابراهیم برای جلب خشنودی ایشان نامه و خلعت به نام آنان فرستاده بود، نیز مؤثر واقع نشد و در ۹۲۳ق جلال خان به نام جلال‌الدین در کالپی تاجگذاری و خطبه و سکه به نام خود کرد (فرشته، ۱۸۹؛ یادگار، ۶۸، ۶۹). ابراهیم نیز در ۱۵ ذیحجهٔ همان سال در آگره بر تخت نشست (نهاوندی، ۴۸۰؛ یادگار، ۶۶) و چند روز بعد برای جنگ با برادر حرکت کرد. او اعظم همایون سروانی را که به تازگی به وی پیوسته بود، همراه نصیرخان لوحانی و اعظم خان لودی با سپاهی گران به رویارویی جلال‌الدین گمارد (فرشته، ۱۸۹؛ نهاوندی، ۴۸۲؛ یادگار، ۷۰، ۷۱). جلال خان حرم خود را در کالپی به جای گذاشت و با ۳۰٬۰۰۰ سپاهی و فیلان جنگی به آگره روی آورد. ابراهیم کالپی را تسخیر و سپس تاراج کرد (فرشته، ۱۸۹؛ یادگار، ۷۱؛ نهاوندی، ۴۸۲). جلال خان به تلافی تاراج کالپی درصدد حمله به آگره و چپاول آن شهر برآمد. محافظ آگره ملک آدم که همزمان با حملهٔ جلال خان، از سوی ابراهیم به این سمت گمارده شده بود، به لطایف الحیل او را مدتی ازاین کار بازداشت و به دنبال آگاهی از فرارسیدن سپاه ابراهیم و اطمینان از پیروزی بر جلال خان، وی را در برابر وعدهٔ واگذاری حکومت کالپی تشویق به تسلیم کرد. جلال خان به رغم توصیهٔ سردارانش که می‌گفتند تسلیم نشود، این پیشنهاد را پذیرفت و «چتر و آفتابگیر و نوبت و نقّاره» خود را به نشان تسلیم به ملک آدم واگذار کرد، اما ابراهیم که موفق به تصرف کالپی شده بود، این آشتی را نپذیرفت (فرشته، ۱۸۹). به ناچار جلال‌الدین به راجهٔ گوالیر پناه برد و در پی محاصرهٔ گوالیر توسط اعظم همایون سروانی، به مالوه نزد محمودشاه خلج و از آنجا به کهره کنتهت (یادگار، ۷۳؛ نهاوندی، ۴۸۴؛ فرشته، ۱۹۰) گریخت، ولی سرانجام گرفتار شد و او را نزد سلطان ابراهیم فرستادند. ابراهیم وی را ظاهراً به قلعهٔ هانسی فرستاد، اما در راه به فرمان ابراهیم کشته شد. سلطان پیش از این واقعه سه برادر دیگر خود: اسماعیل خان، حسین خان و محمودخان را نیز در دژ یادشده زندانی کرده، اما با آنان رفتاری توأم با نرمی و ملاطفت در پیش گرفته بود.

هنگامی که جلال خان به گوالیر پناهنده شده بود (بداثونی، ۳۲۷)، سلطان ابراهیم عازم فتح قلعهٔ گوالیر شد. تسخیر این قلعه از زمان سلطنت اسکندر لودی همواره هدف لودیان بود، پس از مرگ فرمانده مقتدر آن، راجه‌مان سنگ، ابراهیم، اعظم همایون سروانی را مأمور فتح این قلعه کرد. او این قلعه را فتح کرد و تندیسِ رویینِ گاوی را که در قلعه نگهداری می‌شد به آگره منتقل ساخت. سلطان ابراهیم فرمان داد تندیس یادشده بر دروازهٔ بغداد در دهلی نصب شود. این تندیس تا زمان اکبرشاه باقی بود (فرشته، ۱۹۰؛ نهاوندی، ۴۸۴). حاکم گوالیر رای بکرماجیت پسر راجه‌مان سنگ از آن پس به اطاعت سلطان ابراهیم درآمد و تا پایان کار ابراهیم به وی وفادار ماند چنانکه در میدان نبرد پانی‌پت جسد او کنار کشتهٔ ابراهیم به خاک افتاد (فدایی، ۵۰۷).

پس از فتح گوالیر سلطان ابراهیم با درباریان درگیر شد. وی نخست اعظم همایون سروانی را فراخواند و وی را به زندان افکند. این کار مخالفتهای بسیار به دنبال آورد. از آن جمله اسلام خان پسر اعظم همایون بر سلطان لودی شورید. برخی از امیران و بزرگان نیز به وی پیوستند (یادگار، ۷۶؛ نهاوندی، ۴۸۵؛ بداثونی، ۳۲۸). او شورش خود را در آگره آغاز کرد. ابراهیم سپاهی به فرماندهی احمدخان برادر اعظم خان لودی را مأمور دفع اسلام خان کرد. این سپاه، در قصبهٔ

بانگرمو در نزدیکی لکهنو، از اقبال خان غلام اعظم همایون سروانی شکست خورد (۹۲۵ق/۱۵۱۹م). این شکست خشم شدید سلطان را برانگیخت و او برای فرونشاندن فوری شورش، ۴۰٬۰۰۰ سوار مسلح و ۵۰۰ فیل به کمک احمدخان فرستاد. دراین زمان، به میانجیگری زاهدی با نفوذ به نام شیخ راجوی بخاری، قرار براین شد که با آزادی اعظم همایون سروانی، دو سپاه از جنگ دست بردارند، اما اعظم همایون به فرمان سلطان ابراهیم کشته شد و توافق برهم خورد. در نبردی که درگرفت، سپاه اسلام خان شکست خورد و خود او کشته شد. ابراهیم در راستای همین سیاست (محدود ساختن قدرت درباریان) سلطان محمود سربنی و حسام خان شاهد خیل را کشت (یادگار، ۸۵)، چنانکه قبلاً میاه بـهوه وزیر اعظم پدر را که مدت ۲۸ سال مشاور اسکندر لودی بود، زندانی کرد وبر پایهٔ برخی روایات به قتل رساند. آنگاه نوبت به میان حسن (حسین) خان فرملی و میاه معروف خان دو تن از سپهسالاران با سابقهٔ افغان رسید (بدائونی، ۳۳۰؛ فرشته، ۱۹۰؛ یادگار، ۷۸). ابراهیم نخست به هنگام نبرد میانْ ماکهن با راناسانکا، کوشید به کمک میانْ ماکهن این دوتن را گرفتار سازد. لیکن پیروزی بر راناسانکا با کمک این دو، تا مدتی سلطان را از تصمیم خود بازگرداند (یادگار، ۷۸ ـ ۷۹)، اما چندی نگذشت که سلطان فرمان قتل حسن خان را صادر کرد و وی در چندیری به تعبیر بدائونی (ص ۳۳۰) و نهاوندی (ص ۴۷۸) به دست «شیخ زادگان اوباش» کشته شد و قاتلانش از ابراهیم خلعت و پاداش دریافت داشتند. در پی این قتلها دریاخان لوحانی حاکم بهار و خان جهان لودی از فرمان شاه سرپیچیدند و بهادرخان، پسر دریاخان، پس از مرگ پدر در نواحی بهار شورشی به راه انداخت و خود را سلطان محمد خواند و خطبه و سکه به نام خود کرد (بدائونی، ۳۳۰). نفر بعدی در سیاههٔ سلطان، دولت خان لودی پسر تاتارخان بود که ۲۰ سال حکومت پنجاب را برعهده داشت. وی پیش از گرفتار آمدن در این حمام خون، به چاره‌اندیشی پرداخت. نتیجهٔ حسابگریهای او در حفظ جان و قدرت، خواندن بابر به هند و گشودن فصل تازه‌ای در تاریخ این سرزمین بود. ابراهیم لودی دولت خان را از لاهور به دربار فراخواند. دولت خان پسرش دلاورخان را به جای خود به دربار فرستاد. سلطان برای تهدیدِ وی و پدرش، او را به سیاهچال انداخت. مشاهدات دلاور خان دراین زندان و آگاهی ازقتل بسیاری‌ازبزرگان و تهدید به‌میل کشیدن برچشم و در دیوار گرفتن و سوزاندن، اثر خود را بخشید. دلاورخان از دهلی نزد پدر گریخت و ۶ روزه خود را به او رساند و از جانب او به دربار ظهیرالدین بابر در کابل فرستاده شد. وی فاصلهٔ لاهور تا کابل را ۱۰ روزه طی کرد و پیام پدر مبنی بر دعوت بابربه هند و پایان دادن به کار سلطان ابراهیم لودی را به او رساند (بدائونی، ۳۳۰، نهاوندی، ۴۸۷).

روز چهارشنبه ۲ شوال ۹۳۲ ق / ۱۲ ژوئیهٔ ۱۵۲۵ م بابر حملهٔ خود را به هند آغاز کرد و پس از غارت پیشاور هنگامی که ابراهیم در سون تپه بود، به تهانیسر رسید (یادگار، ۹۱، ۹۳). مقارن این احوال، عموی ابراهیم، عالم خان، که از زندان سلطان لودی گریخته و به دربار بابر رفته بود و از جانب او به حکومت دیبالپور گمارده شده بود، به تحریک بابر دهلی را به محاصره گرفت و خود را به نام علاءالدین پادشاه خواند، اما نتوانست در برابر ابراهیم تاب آرد، به ویژه که برخی از لشکریان او بار دیگر به سلطان لودی پیوستند (یادگار، ۹۳؛ فدایی، ۵۱۳؛ فرشته، ۱۹۱). آنگاه سلطان لودی عازم رویارویی قطعی با بابر شد. سلطان پس از غارت لاهور، در ۷ رجب ۹۳۲ ق مجلس آراست و به دلجویی سرداران خود پرداخت. فردای آن روز دو حریف مغول و افغان در پانی پت (در شمال دهلی) با یکدیگر روبه‌رو شدند. سپاهِ ۵۰٬۰۰۰ یا ۱۰۰٬۰۰۰ نفری ابراهیم لودی را بیش از ۲٬۰۰۰ یا ۱٬۰۰۰ فیل همراهی می‌کرد. نبردی کوتاه و خونین و پر تلفات در گرفت. نیروی ابراهیم ۱۵٬۰۰۰ نفر تلفات داد. سلطان دلیرانه پایداری کرد و به توصیهٔ برادر خود سلطان محمود خان مبنی بر فرار وقعی ننهاد. آخرین حملهٔ وی با ۵٬۰۰۰ سپاهی به شکست و کشته شدن او انجامید و پیروزی نصیب بابر شد. دلاورخان پسر دولت خان افغان جسد سلطان ابراهیم لودی را در میان ۵ یا ۶ هزار کشته پیدا کرد. بابر خود بر سر کشتهٔ وی حاضر شد و فرمان غسل او را صادر کرد. ابراهیم را در پانی پت، جایگاه واپسین پیکار وی، به خاک سپردند. بدین ترتیب سلطنت او پس از ۸ سال و ۸ ماه و ۱۸ روز به پایان رسید. پس از مرگ ابراهیم هاله‌ای از تقدّس گرد شخصیت وی را گرفت. مردم محلی آرامگاهش را در زمرهٔ زیارتگاههای خود می‌شمردند و نذرهای خود را بدانجا تقدیم می‌داشتند (هروی، ۲۵۹). مرگ او تلاشی کاملِ قدرتِ افغانها را در هند به دنبال داشت. بازماندگان این قوم به بنگاله رفتند. از آن میان سلطان محمود برادر ابراهیم به نصرت شاه بن علاءالدین حسین شاه پناه برد و دختر ابراهیم لودی به عقد نصرت شاه در آمد (سلیم، ۱۳۶ ـ ۱۳۷).

سلطان ابراهیم لودی را مردی خوش صورت و سیرت و سخاوتمند و شجاع (یادگار، ۶۶؛ نهاوندی، ۴۸) و در عین حال متفرعن، مستبد و ستمکار گفته‌اند. ویژگی دوران سلطنت وی، درگیری مداوم او با بزرگان و درباریان افغانی بود. ابراهیم در نامه‌ای به دولت خان گفته بود که با دعوت بابر به هند خیانتی بزرگ مرتکب شده است و دولت خان پاسخ داده بود که «مغول را من نیاوردم افعال ناپسندیدهٔ شما آورد» (یادگار، ۹۳). برخی شکست وی را معلول بی‌توجهی او نسبت به اشرافی می‌دانند که نفوذ گستردهٔ ایشان در امور درباری و کشوری و لشکری به زمان جد و پدر وی، بهلول و اسکندر باز می‌گشت. او را متهم می‌کنند که برخلاف سنت، مرزی میان بزرگان درباری قایل نبود و معتقد بود «پادشاهی خویشی بر نمی‌تابد» (فدایی، ۵۰۴؛ فرشته، ۱۸۸). اما آنان که استقرار یک سلطنت مطلق و نیرومند و متمرکز را در هندِ آن روز، امری ضروری می‌بینند، معتقدند اقدامات وی چنین ضرورتی را دریافته و همهٔ اقداماتش در جهت استقرار چنین حاکمیتی بود. او برای دستیابی به هدف خود، چاره‌ای جز محدود ساختن قدرت اشراف و

خانواده‌های بزرگ افغانی نظیر لودیان و لوحانیان و فرملیان نداشت. بهلول و اسکندر، اسلاف وی، خواستار نوعی فرماندهی توأم با مشارکت اشراف در قدرت بودند، نه سلطنتی با قدرت مطلق و متمرکز. رؤسای این خانواده‌ها نیز سلطان را امیری چون خود می‌دیدند که کمی بالاتر از ایشان چون فرمانده شورایی از اشراف عمل می‌کند و این با تصور ابراهیم لودی از نقش خود کاملاً مغایر بود. این شکاف عمیق، اشرافی را که به رغم کمی نفرات، اختیار جاگیرها یا استانهای هند و فرماندهی دسته‌های سپاهیان را بر عهده داشتند، به واکنش واداشت. از همان آغاز با شریک ساختن جلال خان در سلطنت، بنای مخالفت با ابراهیم لودی را نهادند و ابراهیم نیز با خشونت و تصفیه‌های پیاپی، این اقدامات را پاسخ گفت. بدین سان، چه آنان که در مخالفت با وی سخن گفته‌اند و چه کسانی که در موافقت با او داوری کرده‌اند، در یک نکته توافق دارند و آن اینکه سلطان لودی را پراکندگی داخلی و کشمکشهای پیاپی بر سر قدرت با اشراف افغانی، بیش از قدرت ظهیرالدین بابر به شکست کشاند (احمد، 375-361).

مآخذ: بدائونی، عبدالقادربن ملوکشاه، منتخب التواریخ، به کوشش مولوی احمد علی صاحب و کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۶۸ م؛ سلیم، غلام حسین، ریاض السلاطین، به کوشش مولوی عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۵۰ م؛فدایی،نصرالله بن محمد حسین، داستان ترکتازان هند، بمبئی، ۱۸۶۷ م؛ فرشته، محمد قاسم‌بن غلامعلی، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ ق / ۱۸۷۴ م؛ نهاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۴ م؛ هروی، نعمت‌الله بن حبیب الله، تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی، به‌کوشش سید محمد امام الدین، پاکستان، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ یادگار، احمد، تاریخ شاهی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۸ ش؛ نیز:

Ahmad, Qazi Mukhtar, «Ibrahim Lodi's Responsibility for theDownfall of the Lodi Empire», *Islamic Culture*, 1954.

بخش تاریخ

اِبْراهیمِ مُتَفَرِّقه (ح ۱۰۸۵ ـ ۱۱۵۸ ق / ۱۶۷۴ ـ ۱۷۴۵ م)، ناشر، مترجم و سیاستمدار مجار نژادِ تُرک، مشهور به نخستین بنیان‌گذار صنعت چاپ در ترکیه و یکی از نوگرایان و دانش‌پروران سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م این کشور.

زندگی: ابراهیم آغا یا ابراهیم افندی در کولوژوار[1] مجارستان آن روز (کلوژ[2] امروزی واقع در اردلی یا ترانسیلوانیا، در غرب رومانی) در خانواده‌ای مسیحی متولد شد. نام مجاری او روشن نیست؛ ابراهیم، نامی است که وی پس از درآمدن به آیین اسلام برای خود برگزید. برخی منابع او را از خانواده‌ای کالوَنی و متعلق به کلیسای کالوَن دانسته‌اند (İA)، در صورتی که منابع دیگر معتقدند که او پیش از گرویدن به اسلام به فرقهٔ وحدانی یا یونیترین[3]، که منکر عقیدهٔ تثلیث بودند، وابسته بوده است (یوردآیدین، 141). چنانچه وحدانی بودن ابراهیم درست باشد، این گزارش دو سوسور[4] که وی به قصد احراز مقام کشیشی در کلیسای کالونها به تحصیل الهیات روی آورد، نمی‌تواند پایهٔ استواری داشته باشد. علت تصور انتساب ابراهیم به کلیسای کالون ظاهراً این بوده که مدرسهٔ علوم دینیه‌ای که او در آن تحصیل الهیات می‌کرد، در آن زمان دیگر به کلیسای وحدانیها وابستگی نداشت و از مدتی پیش به اختیار کالونها درآمده بود (EI^2). به هر حال محققان در اینکه وی در رشتهٔ الهیات تحصیل کرده، اتفاق نظر دارند. ابراهیم تحصیلات خود را به پایان نبرده بود که به قولی در جریان منازعه میان نیروهای اتریشی و ترک به دست عثمانیها اسیر شد (عثمانلی پادشاهلاری[5]، 483) و به قولی معتبرتر، در کشاکش قیام توکولی ایمره[6] که در همداستانی با سپاه عثمانیها علیه هابسبورگها[7] می‌جنگید، در ۱۱۰۲ ق / ۱۶۹۱ م به صف مخالفان سلطهٔ هابسبورگها در ترانسیلوانیا پیوست و در نقش رابط میان توکولی و ترکها مأموریتهایی را به عهده گرفت (EI^2). در این هنگام یا به دنبال این رویداد، زمانی که ابراهیم ۱۸ ساله بود اسلام آورد و راهی استانبول شد. وی تبعیت عثمانی را پذیرا شد و به خدمت باب عالی درآمد. آنگاه به فراگیری زبانهای ترکی، عربی و فارسی پرداخت (همان؛ YTA, 1369). او افزون بر این زبانها و نیز مجاری که زبان مادریش بود، در زبانهای لاتین (همانجا)، فرانسه و ایتالیایی (لاکهارت، ۲۴۶) هم دستی داشت. دربارهٔ مسلمان شدن ابراهیم دو نظر هست: پاره‌ای از مآخذ، براساس گزارشهای تأیید نشدهٔ یک نجیب‌زادهٔ مجارستانی مسیحی به نام دو سوسور که در ۱۱۴۵ ق / ۱۷۳۲ م ابراهیم را در سرزمین عثمانی ملاقات کرده (EI^2) می‌گویند:هنگامی که ابراهیم در جنگ اتریش و عثمانی اسیر شد، او را به عنوان برده‌ای تهیدست به خریداری بی‌مروت فروختند. ابراهیم که می‌دانست خویشاوندانش توان پرداخت فدیه ندارند، ناگزیر از مسیحیت برید و به اسلام گروید (İA). ولی ابراهیم خود در رسالهٔ اسلامیّه که نزدیک به ۱۰ سال پس از گرویدن به اسلام نوشته، سبب اسلام آوردنش را در حقانیت این دین و نزدیکی اعتقادات وحدانیش با اسلام توحیدی می‌داند. او در این رساله به آیین کاتولیک و قدرت دنیایی پاپ سخت می‌تازد و می‌گوید سرانجام اسلام بر مسیحیت پیروز خواهد شد، اسلامی که ظهور آن را خود عیسی بن مریم نیز بشارت داده است (EI^2). ابراهیم با اشاره به این نکته که در کتاب مقدس تحریفاتی رخ داده است، می‌گوید جزو کلماتی که از این کتاب آسمانی حذف شده، یکی هم واژهٔ فار قلیط[8] به معنای تسلی بخش یا احمد، یکی از نامهای پیامبر اسلام است (یورد آیدین، 142). بدیهی است که برای یک مسیحی وحدانی که اُقنومهای سه گانه (آب، ابن وروح القدس) را باور ندارد، اصل توحید اسلامی باید جاذبه داشته باشد. باری، اسلام آوردن ابراهیم و انتقادهای تندش از مسیحیت و از سلطنت مادّی گرایانهٔ پاپ، او را در راه‌یابی به دربار عثمانی و برآمدن به مدارج عالی یاری کرد، زیرا امپراتوران ترک از

---

1. Kolozvar 2. Cluj 3. Unitarian 4. Czézárnak de Saussure 5. *Osmanli Padeşahlari*... 6. Tököly Imre 7. Habsburg 8. Parakletios

این رهگذر می‌توانستند در رقابتها و کشمکشهای خود برضد جهان کاتولیک از وجود ابراهیم به سود خویش بهره‌ها گیرند.

فعالیتهای سیاسی: همینکه دربار عثمانی از کارآیی، شمّ سیاسی و مراتب وفاداری و صداقت ابراهیم اطمینان حاصل کرد، او را با عنوان متفرّقه، به اجرای رسالتهای سیاسی و دیپلماتیک مأمور ساخت. لقب متفرقه به کسی داده می‌شده که در ملازمت سلطان و وزیران او خدمت می‌کرده و از وظایف متفرقه‌اش (EI²) یکی نیز پیام‌گزاری از جانب سلاطین عثمانی بوده است ((YTA). او در بعضی موارد نقش ایلچی یا پیک ویژه و نمایندهٔ دربار عثمانی در مذاکرات سیاسی خارج از کشور را به عهده داشته است. با ملاحظهٔ نوع مأموریتهایی که ابراهیم از طرف باب عالی عهده‌دار می‌شده، شاید بتوان شغل او را چیزی مشابه سفیر سیّار امروزی دانست. ابراهیم پس از انتصاب به مقام متفرقه، از فعالیتهای مذهبی خودکاست و بیش‌تر به کارهای سیاسی و خدمات سفارتی پرداخت. در ۱۱۲۷ ق / ۱۷۱۵ م با عنوان متفرقه در مذاکرات صلح با شاهزاده یوجین یا اوژن[1] در وین شرکت جست (EI²; İA). در ۱۱۲۸ ق در نقش مترجم و نمایندهٔ مجارهایی که زیر چتر حمایت عثمانیها در طلب استقلال خود برضد اتریش سر به شورش نهاده و در بلگراد گرد آمده بودند، به این شهر رفت. در ۱۱۲۹ ق / ۱۷۱۷ م که شاهزاده فرنک‌راکوتسی[2] رهبر مجارهای ترانسیلوانیا (شرق مجارستان) از پناهگاه خود، کشور فرانسه، به عثمانی آمد تا با عثمانیها جنگ مشترکی را بر ضد اتریشیها تدارک بیند، ابراهیم به عنوان مأمور رابط و مسئول پذیرایی او برگزیده شد (YTA; İA). او در این مقام با کمال وفاداری و کاردانی خدمت کرد بدان‌سان که هم اعتماد بیش از پیش ترکها را به خود جلب کرد و هم تحسین و ستایش راکوشی را برانگیخت و تا زمان مرگ راکوشی در ۱۱۴۸ ق / ۱۷۳۵ م در مقام ملازم و افسر رابط او باقی ماند. در ۱۱۵۰ ق ابراهیم را برای مذاکره دربارهٔ معاهده و تجدید مناسبات با لهستان، نزد پالاتینوس[3] امیر کیِف (کیف تا ۱۰۷۹ ق / ۱۶۶۸ م متحد لهستان بود) گسیل داشتند (İA). او در سالهای ۱۱۵۰ ـ ۱۱۵۲ ق یکی از مشوّقان اتحاد دولتهای عثمانی و فرانسه بر ضد اتریش و روسیه بود. در ۱۱۵۱ ق به نمایندگی دولت عثمانی و مجارهای ضدّ اتریشی، در گفت و گوهای مربوط به تسلیم قلعهٔ اورشوا[4] به نیروهای عثمانی فعّالانه شرکت جست (TA). در ایجاد همکاری میان عثمانی و سوئد برضدّ روسیه نیز نقشی مؤثر داشت. در ۱۱۵۶ ق برای انجام مأموریّتی به داغستان رفت (بستانی‌ف). این سفر که در ۶۹ سالگی ابراهیم صورت گرفت، گویا واپسین مأموریت او بود، چه دو سال بعد درگذشت و در آینالی کاواکِ[5] استانبول به خاک سپرده شد و پس از چندی جنازه‌اش به صحن مولوی خانه در گالاتا (غَلَطه) انتقال یافت (TA).

خدمات فرهنگی ـ اجتماعی: در تاریخ حیات فکری ترکها از ابراهیم به عنوان اندیشه‌وری روشن‌بین یاد می‌شود (یورد آیدین، 141). در عرصهٔ سیاست و مُلک‌داری، افکار انقلابی و ترقی خواهانه‌ای داشت. ریشهٔ اندیشه‌های اصلاح طلبانه و نوگرایانهٔ او را باید در زادگاه او اردلی مجارستانِ آن زمان جست‌وجو کرد. در آن عصر رهبران فکری و مبلّغان دینی ترانسیلوانیا سخت مشغول کار تألیف، ترجمه، چاپ و نشر آثار فکری و انقلابی بودند. جوّ ترقی خواهی، گرایش به دگرگون‌سازی سیاسی و اجتماعی و مبارزه در برابر مهاجمانی که بر آن ناحیه دست انداخته بودند، تأثیر مطلوب خود را بر روح و اندیشهٔ ابراهیم بر جای گذاشت. از این رو بود که پس از ورود به سرزمین عثمانی درصدد نشر و تحقق اندیشه‌های اصلاحگرایانهٔ خود برآمد. او به ویژه مدافع تجدید نظام حکومت و سازمان ارتش در آن سرزمین بود و عقیده داشت که علت ناتوانی امپراتوری عثمانی در برابر حکومتهای مسیحی اروپا کهنگی نظام اداری و دفاعی است. وی می‌گفت که دولتهای جدید باید با شیوه‌های جدید و منطقی اداره شوند و از دانشهای نو به خصوص علم جغرافیا بهرهٔ کامل برگیرند (همانجا). در ۱۱۴۴ ق کتابی با عنوان *اصول الحِکَم فی نظام الاُمَم* نوشت و در آن اشکال نوین حکومت و سازمان و شیوه‌های ارتشهای جدید را شرح داد، راههایی برای اصلاح معایب نظام حکومتی عثمانی پیشنهاد کرد، و بر دانش جغرافیا و جست‌وجو دربارهٔ وضعیات ملل اروپایی و نظام سپاهیگری و ارتشی تأکید ورزید. او در اثبات اهمیت اطلاعات جغرافیایی برای دولتها به کشف قارهٔ آمریکا توسط اروپاییان اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که اروپاییان با استفاده از نتایج کشفیات جغرافیایی، جهان اسلام را به محاصرهٔ خود در آورده‌اند. پس برای خنثی کردن نفوذ آنها باید در زمینهٔ علوم نوین و به ویژه جغرافیا آگاهیهای لازم را به دست آورد.

بینش سیاسی و اندیشه‌های ترقی خواهانهٔ ابراهیم را می‌توان در گزارشی که او از علل واپس ماندگی دولت عثمانی به دست می‌دهد مشاهده کرد. او موجبات این واپس ماندگی را در این موارد می‌بیند: ۱. عدم اجرای قانون، ۲. بی‌عدالتی، ۳. واگذاردن امور دولتی به ناصالحان، ۴. برنتابیدن آرای اندیشه‌وران، ۵. ناآگاهی از رموز و فنون نظامی جدید، ۶. نبودن انضباط در ارتش، ۷. رشوه‌خواری و سوء استفاده‌های مالی، ۸. بی‌خبری محض از جهان خارج (همو، 142).

با همهٔ اعتباری که ابراهیم متفرقه در عرصهٔ سیاست و ترقی‌خواهی به دست آورد، جاودانه شدن شهرت او بیش‌تر بدان علت است که همه جا از او به عنوان بنیان‌گذار صنعت چاپ در ترکیه یاد شده است. در واقع این خدمت او دیگر خدمات اجتماعی ـ فرهنگی او را تحت الشعاع قرار داده است. با اینهمه، با توجه به اینکه پیش از ابراهیم چاپخانه‌هایی در ترکیه توسط یهودیان و ارمنیان و یونانیان دایر شده بود، نمی‌توان چاپخانهٔ ابراهیم را دقیقاً نخستین چاپخانهٔ ترکیه دانست

1. Eugène 2. Frenc Ràkòczy 3. Palatinus 4. Orşova 5. Aynalikavak

(İA). در اواخر سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م پناهندگان یهودی از اسپانیا چاپخانه‌ای در خاک عثمانی تأسیس کردند. نخستین چاپخانهٔ یهودیان درحدود ۸۹۸ ـ ۸۹۹ ق/ ۱۴۹۳ ـ ۱۴۹۴ م در استانبول و به دنبال آن چاپخانه‌هایی در شهرهای دیگر دایر گردید. اقلیتهای دیگر کار یهودیان را پی گرفتند. در ۹۷۴ ق/ ۱۵۶۷ م یک کشیش ارمنی به نام آپکار[1] سیواسی که هنر چاپ را در ونیز آموخته بود، چاپخانه‌ای در استانبول و نیز در ۱۰۳۶ ق/ ۱۶۲۷ م یک نفر یونانی به نام نیکودموس متاخاس[2] چاپخانهٔ دیگری در آن شهر تأسیس کرد (لویس، 50). با اینهمه، به نظر می‌رسد که شخصیت سیاسی ابراهیم و تسلط و مهارتی که در کار چاپ و نشر کتاب داشت، نیز نوع کتابهایی که در چاپخانهٔ خود به طبع می‌رساند، از چنان برجستگی و امتیازی برخوردار بود که دیگر پیشگامان این راه را در گمنامی نهاد. به علاوه، با توجه به اینکه چاپ کتاب به عــربی و ترکی تا اوایل سدهٔ ۱۲ ق/ ۱۸ م در عثمانـــی ممنوع بود، کوشش پی‌گیر و همت ابراهیم در تخفیف یافتن این ممنوعیت (همانجا) می‌تواند به شهرت او به عنوان بنیان‌گذار صنعت چاپ کمک کرده باشد. ضمناً نباید فراموش کرد که ابراهیم تنها یک چاپخانه‌دار نبود، بلکه حکّاکی ماهر، ناشری مطلع، مؤلف و مترجمی زبردست هم بود (İA) که از اینهمه فضایل در نشر هرچه بهتر انتشارات چاپخانهٔ خود سود می‌جست. کسی که اندیشهٔ تأسیس چاپخانه را در ابراهیم تأیید و تشویق می‌کرد، سعید افندی بود. سعید در ۱۱۳۳ ق پدرش را که به عنوان سفیر عثمانی به پاریس می‌رفت، همراهی کرد و در فرانسه به اهمیت چاپخانه پی برد. به هنگام بازگشت کوشید تا موافقت وزیر اعظم ابراهیم پاشا نوشهری،داماد احمد سوم سلطان عثمانی را برای تأسیس چاپخانه جلب کند. او به رغم پاره‌ای مخالفتهای تعصب‌آمیز در دستیابی به این هدف توفیق یافت. اقبال مساعد، او را با ابراهیم متفرقه که از مدتها پیش درصدد تأسیس چاپخانه‌ای برآمده بود، آشنا ساخت. اینان به دنبال این آشنایی هدف مشترک خود را پی گرفتند (لویس 50,51؛ عثمانلی پادشاهلاری، 483).

نخست یادداشتی متضمن دلایل اهمیت و منافع چاپخانه تقدیم وزیر اعظم کردند. از پی کسب موافقت وزیر، سعید و ابراهیم لوازم و ماشینهای چاپ را از وین به استانبول وارد کردند. چون خطر اعتراض محافل محافظه‌کار مذهبی و به خصوص مخالفت خطاطان و نسخه برداران کتابهای دینی درمیان بود، به پیشنهاد آنان و اشارهٔ وزیر اعظم، شیخ الاسلام عبدالله ینی شهری فتوایی در تأیید تأسیس چاپخانه صادر کرد (جودت، ۷۴) و سرانجام با فرمان سلطان احمد سوم (حک ۱۱۱۵ ـ ۱۱۴۳ ق/ ۱۷۰۳ ـ ۱۷۳۰ م) و عقد قراردادی با عنوان شرکت مضاربه، در ۱۱۳۹ ق/ ۱۷۲۷ م چاپخانه تأسیس شد و به نام دارالطّباعة العامرة در منزل ابراهیم متفرّقه کار خود را آغاز کرد (اوزون چارشیلی، IV/513). شرط اصلی صدور فتوا از جانب شیخ‌الاسلام این بود که چاپخانه از طبع کتب دینی عربی و حتی قرآن (YTA) خودداری کند و این بدان علت بود که مبادا صدها نسخه‌بردار و خطّاط ممرّ اعاشهٔ خویش را ازدست بدهند.

نخستین کتابی که در مطبعهٔ نوبنیاد ابراهیم و سعید افندی به چاپ رسید *وانقولی لغتی*، ترجمهٔ ترکی *صحاح* جوهری توسط محمد بن مصطفی والی از علمای زمان سلطان مرادخان سوم (حک ۹۸۲ ـ ۱۰۰۳ ق/ ۱۵۷۴ ـ ۱۵۹۵ م) (*قاموس الاعلام*؛ بستانی ف) در ۲ جلد بود. این کتاب که در ۱۱۴۱ ق به طبع رسید، در واقع فرهنگی عربی ـ ترکی بود. ۴ ماه بعد *تحفة الکبار فی اسفار البحار*، تألیف کاتب چلبی، دربارهٔ دریانوردی عثمانی چاپ شد. آنگاه ترجمهٔ تاریخ سیّاح، خاطرات کروسینکسی[3] (ز ۱۶۷۵ م) کشیش لهستانی که مدت ۱۸ سال همزمان با اواخر دولت صفویان و سلطهٔ افغانان در ایران زندگی می‌کرد، که ابراهیم خود آن را زیر عنوان «ترجمهٔ تاریخ سیّاح در بیان ظهور اغوانیان [افغانیان] و سبب انقراض دولت شاهان صفوی» (*آفغان تاریخی*) به ترکی ترجمه کرده بود، به چاپ رسید. ابراهیم در ترجمهٔ این کتاب به کمک گروهی از ایرانیان مقیم قسطنطنیه پاره‌ای از اشتباهات آن را اصلاح کرد (لاکهارت، ۵۷۵؛ *قاموس الاعلام*). به دنبال آن، ابراهیم *تاریخ الهند الغربی (المسمّی بحدیث نو)* را به چاپ رساند. ابراهیم خود بر کتاب اخیر حواشی و مقدمه‌ای نوشت. دیگر از آثاری که در این چاپخانه به طبع رسید، تاریخ تیمور گورکان، ترجمهٔ ترکی حسین مرتضی نظمی‌زاده (د ح ۱۱۲۹ ق/ ۱۷۱۷ م) از اصل عربی این کتاب به نام *عجایب المقدور* تألیف ابن عربشاه، *الدّرّة الیتیمة فی اوصاف مصر القدیمة* و *تاریخ مصر*، هر دو تألیف احمد سهیل (اوزون چارشیلی، IV/514-515) بود. *گلشن خلفا*، از حسین مرتضی نظمی‌زاده، «دستور زبان ترکی[4]»، به فرانسه نوشتهٔ راهب هولدرمان، *اصول الحکم فی نظام الامم*، *فیوضات مقناطیسیّه* ترجمهٔ خود ابراهیم، *جهان نما*، *تقویم التواریخ*، *تاریخ نعیما*، *تاریخ راشد افندی*، *تاریخ چلبی زاده افندی*، *احوال غزوات در دیار بوصنه* و کتاب لغت فارسی ـ ترکی *لسان العجم* (معروف به *فرهنگ شعوری*) کتابهای دیگری بود که در چاپخانهٔ ابراهیم چاپ شد (TA؛ جودت ۷۵). مهم‌ترین کتابی که ابراهیم چاپ کرد، کتاب جغرافیای *جهان نما* نوشتهٔ کاتب چلبی مصطفی خلیفه معروف به حاجی خلیفه (د ۱۰۶۸ ق/ ۱۶۵۸ م) بود که ابراهیم خود نقشه‌های متعددی بر آن افزود و آن را در قطع بزرگ در ۱۱۴۵ ق/ ۱۷۳۲ م چاپ کرد (اوزون چارشیلی، IV/516). به گزارش ریو آنچه ابراهیم از *جهان نما* همراه با اضافاتی چاپ کرد، بخش مربوط به اقالیم و کشورهای شرقی بود (ص111). امروز هریک از کتابهای طبع شده در چاپخانهٔ ابراهیم هزاران لیرهٔ ترک ارزش دارد که البته بیش‌تر آنها بیرون از ترکیه است. ابراهیم به منظور تأمین کاغذ مورد نیاز چاپخانهٔ خود، یک کارخانهٔ کاغذسازی در شهر یالووا بر

1. Apkar 2. Nicodemus Metaxas 3. Krusinski 4. *Grammaire turque.*

کرانهٔ دریای مرمره بنیاد گذارد (YTA). در ۱۱۴۵ ق که سعید افندی دوست و شریک ابراهیم، از کار کناره گرفت، ادارهٔ چاپخانه به موجب فرمانی تماماً به وی محوّل گردید. ابراهیم علاوه بر نقشه‌هایی که ضمیمهٔ انتشاراتش به چاپ رسانید، نقشه‌های دیگری هم مانند نقشهٔ دریای مرمره، بحریّهٔ دریای سیاه، ممالک ایران، و نقشهٔ مصر مستقلاً تهیّه و طبع کرد (TA). چنانکه اشارت رفت، ابراهیم تنها یک چاپخانه‌دار نبود، او مردی دانشمند، صاحب فن، آگاه به علوم ریاضی، هیأت و جغرافیا، زباندان و مترجمی توانا بود. مقدمه‌ها و حواشی او بر پاره‌ای از انتشارات مطبعه‌اش و نیز نقشه‌های جغرافیایی که طرح و تهیه کرده و ترجمهٔ کتابهایی علمی مانند مجموعهٔ *هیأت قدیمه و جدیده* اثر ستاره‌شناس مشهور هلندی آندرس کلر (اوزون چارشیلی، IV/536) بیانگر آن است که او حقیقتاً به چندین هنر آراسته بوده است.

مآخذ: بستانی ف؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ *قاموس الاعلام*؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمهٔ مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز: EI[1]; EI[2]; İA; Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1961; *Osmanli Padeşahlari Ansiklopedisi*, Istanbul, 1983; Rieu Charles, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in British Museum*, London, 1888; TA; Uzuncarsılı, İsmail Hakkı, *Osmanli Tarihi*, Ankara, 1983, IV/2, 33; YTA; Yurdaydin, H., *Islam Tarihi dersleri*, Ankara, 1982.

مجدالدین کیوانی

اِبْراهیمِ مَجْذوب، از صوفیان قرن ۷ ق/ ۱۳ م و معاصر شیخ شهاب‌الدین سهروردی و نجیب‌الدین علی بن بزغش شیرازی. وی در میان صوفیه شهرت داشته است و جنید شیرازی در *شدّالازار* در شرح احوال نجیب الدین علی بن بزغش از او یاد کرده و او را از «مجانین العقلاء» به شمار آورده است. ابراهیم مردی مجذوب و شوریده حال بوده و جنید شیرازی (صص ۳۳۵ـ۳۳۶) و شعرانی (۱۴۲/۲) و جامی (صص ۴۷۳، ۴۷۷ ـ ۴۷۹) از او حکایات غریب نقل کرده‌اند. قول جنید شیرازی در *نفحات الانس* جامی (ص ۴۷۳) و برخی تذکره‌های دیگر نقل شده است. معصوم علیشاه نام او را «عزالدین ابراهیم مجذوب» گفته است (۴۴۰/۲).

مآخذ: جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ ق؛ جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم، *شدّالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ شعرانی، احمد بن علی، *طبقات الکبری*، بیروت، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ معصوم علیشاه، محمد، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۵ ش.

بخش عرفان

اِبْراهیمِ مَدایحْ نِگار، نک: مدایح نگار، ابراهیم.

اِبْراهیمِ مَرْزوق (۱۲۳۳ ـ ۱۲۸۳ ق/ ۱۸۱۸ ـ ۱۸۶۶ م)، ادیب و شاعر مصری. وی در قاهره زاده شد و در خرطوم درگذشت. در جوانی به مدرسهٔ زبانهای بیگانه در قاهره وارد شد و زبان فرانسه را نیک آموخت، اما علاقهٔ او به ادبیات عربی، موجب شد که انبوهی قطعهٔ منثور و منظوم (شیخو، ۸۷: ۲۰،۰۰۰ بیت) حفظ کند. پس از فراغت از تحصیل، به خدمت دولت درآمد و به کارهای کوچک و کم اهمیت پرداخت تا سرانجام مأموریتی در شهر خرطوم، پایتخت سودان به وی محول شد و تا پایان عمر در آنجا ماند. در اثنای کار به یاری مظهر پاشا حاکم عثمانی خرطوم، چندی به ستیز با انقلابیون کَسْلَه پرداخت.

ابراهیم مرزوق هرگز از سرودن شعر دست نکشید، اما انبوهی از این اشعار یا در مناسبتهای خاص سروده شده و یا تخمیس و تشطیر قصاید بزرگ عرب است. به این جهت، عمدهٔ مضامین او منحصر به مدح و رثا و تهنیت و تسلی و اخوانیات و مفاهیم حکمت آمیز است. اشعار او که پراکنده بود، توسط محمد بک سعید بن جعفر پاشا جمع‌آوری شد و تحت عنوان *الدُّرُّ البَهیُّ المَنسوقُ بدیوانِ ابراهیم بک مرزوق*، انتشار یافت (قاهره، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰ م). گویا تعدادی از این اشعار از آنِ دیگران است که محمدبک به اشتباه در دیوان او آورده است (زرکلی، ۶۹/۱). به کتاب دیگری به نام *رحلة السلامة و نحلة الکرامة* از آثار او اشاره کرده‌اند که در نثری مسجع، رویدادهایی را که در سودان شاهد بوده، شرح داده است (مصر، ۱۲۶۸ ق/ ۱۸۵۲ م).

مآخذ: داغر، یوسف اسعد، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۳۹۲ ق، ۱۱۸۶/۳؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ سرکیس، جابی، ۲۰/۱؛ شیخو، الأب لویس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۳۴۳ ق؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۱۱/۱.

آذرتاش آذرنوش

اِبْراهیمِ مَرْوَزی، یا مرورودی (قفطی، ۲۸۴)، ابویحیی، پزشک، حکیم، منطقی، هندسه‌دان و از انتقال دهندگان علوم یونانی به عالم اسلامی (ابن ابی اُصَیبِعة، ۲۲۶/۲ ـ ۲۲۷، ۲۲۵/۳). از تاریخ ولادت و مرگ او آگاهی دقیقی در دست نیست، اما چون معاصر و استاد ابوبِشْر متی بن یونس (د ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م) شارح معروف آثار منطقی ارسطو بود، می‌توان احتمال داد که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق/ ۹ م می‌زیسته است. اهمیت عمدهٔ ابراهیم مروزی نقشی است که به عنوان میانجی در نقل علوم یونانی از انطاکیه به بغداد ایفا کرده است (نک: هـ د، ابراهیم قویری). به‌گزارش ابن ابی اصیبعه وی از یک استاد اهل مرو تعلیم گرفت و مدتی به امور دینی پرداخت و سپس به بغداد رفت و در آنجا به طبابت و تعلیم منطق روی آورد و در فن طبابت مشهور گردید (۲۲۶/۲، ۲۲۵/۳). ابومحمد کرنیب و ابوبشر متی بن یونس نزد وی آموزش یافتند (مسعودی، ۱۰۵؛ قفطی، ۲۸۴). به گفتهٔ ابن ندیم ابراهیم مروزی اصلاً سریانی بود و کلیهٔ آثارش رادر منطق و جز آن به زبان سریانی نوشت. از این آثار جز گفتاری در بارهٔ *آنالوطیقای دوم* چیزی ذکر نشده است (صص ۳۰۹، ۳۲۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعة، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دار صعب.

منوچهر پزشک

اِبْراهیمِ موسَوِیِ قَزْوینی، ابن محمد باقر موسوی (۱۲۱۴ ـ ۱۲۶۴ ق/ ۱۷۹۹ ـ ۱۸۴۸ م)، فقیه و اصولی شیعه، صاحب *ضوابط الاصول*.

پدر او از سادات موسوی «خوبین»، یکی از آبادیهای پیرامون قزوین بود. ابراهیم در قزوین زاده شد و در کودکی همراه پدر به کرمانشاه کوچ کرد. مقدمات علوم متداول را نزد مدرسان آنجا آموخت. پس از آن عازم عراق شد و در کربلا مسکن گزید. در آغاز نزد سید علی طباطبایی (صاحب ریاض) درس خواند و آنگاه علم اصول را از شریف الدین محمد آملی مازندرانی معروف به شریف العلماء (د ۱۲۴۶ ق/ ۱۸۳۰ م) فرا گرفت. پس از آن به قصد فراگیری علم فقه به نجف سفر کرد. در آنجا مدتی نزد فقیهان بنامی چون شیخ علی آل کاشف الغطاء (د ۱۲۵۳ ق/ ۱۸۳۷ م) و شیخ موسی آل کاشف الغطاء (در ۱۲۴۳ ق/ ۱۸۲۷ م)، سطوح عالی فقه را آموخت (خوانساری، ۳۸/۱ـ ۳۹؛ تنکابنی، ۴ ـ ۵)، نیز نزد سید محمد صاحب مناهل درس خواند (امین، ۲۰۴/۲).

قزوینی پس از چندی به کربلا بازگشت. در این هنگام مجتهد و عالمی بنام بود و حوزهٔ درسی در مدرسهٔ سردار تشکیل داد که شاگردان بسیاری‌در درس او گرد آمدند. پس از چندی استادش شریف العلماء درگذشت و قزوینی عملاً جانشین او شد و به زودی شهرت و مرجعیت تام یافت، تا آنجا که غالب شیعیان عراق و ایران و هند از او تقلید می‌کردند. در حدود ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴ م آشوب شیخیه ــ پیروان شیخ احمد احسایی و سید کاظم رشتی ــ در کربلا بالا گرفت. قزوینی که از مخالفان آن گروه بود، مورد تعرض و آزار قرار گرفت و چون در کربلا عرصه بر او تنگ شد، ناگزیر آهنگ کاظمین کرد، اما پس از چندی به کربلا بازگشت (تنکابنی، ۱۳). حوزهٔ درس قزوینی بسیار وسیع و مورد توجه بود، چنانکه غالب عالمان و مجتهدان بنام ایران و عراق سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م از آن بهره گرفته‌اند که نامدارترینشان عبارتند از: سید حسین ترک کوه کمری، زین العابدین طبرسی بارفروشی، ملاعلی کنی، سید اسدالله شفتی اصفهانی، عبدالحسین رازی، مهدی کجوری، محسن اردبیلی، محمد باقر خوانساری، ابوالحسن تنکابنی، میرزا محمد تنکابنی، محمد کریم مجتهد لاهیجی، علی محمد تُرک، میرزا محمد حسن ساروی، میرزا رضا دامغانی، محمد طاهر گیلانی، محمد صادق ترک، میرزا صالح عرب (تنکابنی، ۴).

برخی از آثار قزوینی عبارتند از *ضوابط الاصول* که تقریرات درس اصول شریف العلماء است و در تهران در ۱۲۷۱ ق چاپ شده است (مشار، ۵۹۹)؛ *دلائل الاحکام فی شرح الشرایع الاسلام*، خطی، که در کتابخانه‌های مجلس (شورا، ۱۱۸/۱۲)، ملک تهران (ملک، ۳۱۱ ـ ۳۱۲)، وزیری یزد (وزیری، ۴۸۶/۲) و رویال اسیاتیک بنگال (ایوانف، I/306) موجود است؛ *نتایج الافکار* در علم اصول که چند بار به چاپ رسیده است (مشار، ۹۴۴)؛ *رسالهٔ فقهی*، خطی وموجود در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مشکوة، ۱۷۴۰/۳ ـ ۱۷۴۲) و سپهسالار تهران (سپهسالار، ۳۷۸/۵).

این آثار نیز به وی منسوب است: *صلاة الجمعة*، *القواعد الفقهیة*، (مدرس، ۳۷۷/۳)، *الرسالة الرضاعیة* (آقابزرگ، ۱۸۸/۱۱)، *الفقه الاستدلالی* (همو، ۲۸۱/۱۷)، *رسالهٔ عملیه* (همو، ۲۱۲/۱۱)، حجیت ظنّ و رساله‌هایی به فارسی و عربی در نماز، حج، حرمت غیبت، طهارت و روزه (تنکابنی، ۵، ۶).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *المآثر و الآثار*، تهران، ۱۳۰۷ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ تنکابنی، میرزا محمد، *قصص العلماء*، تهران، صص ۳ ـ ۱۹؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ شورا، خطی؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مشار، چاپی عربی؛ مشکوة، خطی؛ ملک، خطی؛ وزیری، خطی؛ نیز:

Ivanow, Wladimir, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic of Bengal*, Calcutta, 1939.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ مَوصِلی، ابواسحاق، ابراهیم بن ماهان بن بهمن بن نُسک، ملقب به ندیم، موسیقی‌دان، آهنگساز و شاعر بزرگ اوایل عصر عباسی. دربارهٔ زندگی و فعالیت هنری این شخصیت پرآوازه اطلاعات تاریخی و روایات افسانه‌ای فراوانی در دست است که در منابع گوناگون پراکنده است. با اینهمه، منبع اصلی تحقیق در احوال و آثار وی همانا کتاب *اغانی* ابوالفرج اصفهانی است. حدود ۳۵ منبعی که در اینجا بررسی شده‌اند ــ و نخستین آنها *دیوان* ابوالعتاهیه (د ۲۱۰ ق/ ۸۲۵ م) و آخرینشان *شذرات الذهب* ابن عماد (د ۱۰۸۹ ق/ ۱۶۷۸ م) است ــ جز آنها که مقدم بر ابوالفرج بوده‌اند، غالباً روایات ابوالفرج را عیناً یا با مختصر تغییری نقل کرده‌اند. مقالهٔ حاضر نیز به ناچار متکی بر داده‌های این کتاب است.

زندگی: ابراهیم‌در ۱۲۵ ق/ ۷۴۳ م در کوفه به دنیا آمد. این تاریخ مورد تأیید همهٔ منابعی است که به سال تولد وی اشاره کرده‌اند (ابوالفرج، ۱۵۵/۵؛ ابن ندیم، ۱۵۷؛ خطیب، ۱۷۵/۶؛ سمعانی، ۴۸۲/۱۲ و دیگران)، مگر ابن کثیر (۲۰۱/۹) که ولادت او را در ۱۱۵ ق/ ۷۳۳ م دانسته است. پدر وی ماهان که از نجیب زادگان ایرانی (ابوالفرج، ۱۵۴/۵؛ ابن خلکان، ۴۲/۱؛ یافعی، ۴۲۰/۱؛ ریبرا، 48) و ساکن اَرّجان فارس بود، برای گریز از ستم کارگزارانِ اموی که خراجی سنگین از او مطالبه می‌کردند، به کوفه مهاجرت کرد (ابن ندیم، همانجا) و در آن شهر دختر یکی از دهگانان ایرانی را که همچون خود وی از ستم امویان به کوفه گریخته بود، به زنی گرفت (ابوالفرج، همانجا)، گرچه از پاره‌ای روایات چنین برمی‌آید که این وصلت پیش از مهاجرت به کوفه و احتمالاً در اَرّجان صورت گرفته بوده، چه روایت شده که مادر ابراهیم هنگام خروج از اَرّجان و ورود به کوفه باردار بوده است (خطیب، سمعانی، همانجاها). ابراهیم زادهٔ این پیوند بود. زندگی وی را به طور کلی به دو دوره می‌توان تقسیم کرد: دورهٔ نخست که در سفرهای دور و دراز و فراگیری موسیقی نزد استادان مختلف در شهرهای گوناگون و با بی‌پیرایگی گذشت، تا اواسط عمر وی ادامه داشت، اما دورهٔ دوم یکسره در بغداد و در بارگاه پرشکوه خلفای عباسی سپری شد. غالب روایات مندرج در *اغانی* و سایر منابع نیز به ویژه به همین دوره از زندگی وی مربوط می‌شود. دو یا سه ساله

بود که پدرش ماهان در اثر ابتلا به طاعون در کوفه درگذشت (ابوالفرج، ۱۵۴/۵ ـ ۱۵۵) و خاندان خُزَیمة بن خازم که از تمیمیان بودند، کفالت او و دو برادر صلبی وی را به عهده گرفتند (همانجا؛ ابن خلکان، ۴۳/۱؛ نویری، ۳۲۸/۴) و او با فرزندان خُزَیمة بن خازم پرورش یافت و به مکتب رفت و بدین سبب وی را از موالی بنی تمیم شمرده‌اند (ابوالفرج، ابن کثیر، همانجاها). معروف است که وی نام پدر خود ماهان را که موجب سرزنش عربها نسبت به وی بود، به میل خود یا به اشارهٔ دیگران به میمون بدل کرد (ابوالفرج، ۱۵۴/۵؛ ابن ندیم، همانجا). به همین سبب است که در پاره‌ای از منابع نام پدر وی را میمون (مسعودی، ۹۸/۸؛ خطیب، ۱۷۶/۶؛ ابن خلکان، ۴۲/۱؛ ابن تغری بردی، ۸۰/۲) و در یک مورد ماهان بن میمون (نویری، همانجا) نیز گفته‌اند. گویند در جوانی میلی به فراگیری علم از خود نشان نمی‌داده (ابوالفرج، ۱۵۷/۵) و ظاهراً در همین دوره شوقی به موسیقی در او پدیدار گشته است (همو، ۱۵۶/۵). علت دلبستگی او را به موسیقی همنشینی با جوانان کوفه دانسته‌اند (همانجا؛ خطیب، ۱۷۵/۶؛ نویری، همانجا؛ ذهبی، ۸۰/۹؛ ابن کثیر، ۲۰۰/۹). روایتی افسانه‌آمیز هم در این باره نقل شده حاکی از آنکه وی در سفر موصل با گروهی همراه شد که راهزنی می‌کردند و با مالی که از این طریق به دست می‌آوردند، به باده‌نوشی و آوازخوانی می‌پرداختند، و او در میان ایشان به موسیقی علاقه‌مند شد (ابوالفرج، ریبرا، همانجاها)، اما بستگانش موسیقی و خنیاگری را زیبندهٔ او نمی‌یافتند و عرصه را بر او تنگ می‌کردند. وی سرانجام نکوهش ایشان را برنتافت و نه تنها از آنان، که از زادگاه خود کوفه نیز گریخته روی به جانب موصل آورد (ابوالفرج، ۱۵۶/۵ ـ ۱۵۷؛ خطیب، نویری، ذهبی، همانجاها)، و می‌دانیم که کوفه در آن روزگار شاهراه ارتباط میان سرزمینهای مختلف بودو طبعاً محل تلاقی فرهنگهای گوناگون. ظاهراً هدف وی از عزیمت به موصل پرداختن به هنر مورد علاقه‌اش موسیقی بوده است (همو، ۱۵۷/۵)، گرچه از پسرش اسحاق روایت کرده‌اند که «طلب روزی» او را به موصل کشانده است (خطیب، ۱۷۵/۶ ـ ۱۷۶). وی در طول اقامت کوتاه خود در موصل، که مدت آن را بین چهار ماه تا یک سال نوشته‌اند (ابوالفرج، ۱۵۶/۵؛ خطیب، ۱۷۶/۶؛ نویری، همانجا)، به فراگیری موسیقی پرداخت (ابوالفرج، ۱۵۷/۵). با توجه به چندگونگی اجتماعی و فرهنگی موصلِ آن روزگار، بعید نیست که در آن مدت علاوه بر موسیقی عربی با موسیقی سرزمینهای دیگر نیز آشنا شده باشد (نک: خانلری، ۴ ـ ۵). پس از این اقامت کوتاه به کوفه بازگشت (ابوالفرج، ۱۵۶/۵؛ ابن اثیر، ۴۱۱/۶؛ سمعانی، نویری، ابن کثیر، همانجاها). البته در روایت دیگر نیز حاکی از عزیمت وی از موصل به ری (ابوالفرج، ۱۵۷/۵) یا به بغداد (خطیب، همانجا) در این باره نقل شده که احتمالاً مراد از هر دو، سفرهای بعدی وی به این دو شهر بوده است. معروف است که در بازگشت به کوفه او را موصلی خطاب کردند (ابوالفرج، ۱۵۶/۵؛ خطیب، ۱۷۵/۶؛ سمعانی، ابن اثیر، ابن خلکان، نویری، ابن کثیر، همانجاها) و از آن پس به موصلی شهرت یافت. البته در وجه انتساب وی به موصل روایات دیگری نیز نقل شده، اما مسلم این است که اقامت او در این شهر موجب این انتساب بوده است. از آن پس نام موصلی بر او و خانوادهٔ او ماند، چنانکه پسرش اسحاق (ه‌م) نیز، که از مشاهیر موسیقی‌دانان عصر عباسی است، به موصلی معروف است. دلبستگی ابراهیم به موسیقی سبب شد که وی دیگربار عزم سفر کند و این بار ظاهراً برای همیشه زادگاه خود کوفه را ترک گوید. او این بار رهسپار ری شد و دیرزمانی در آن شهر زیست و به فراگیری موسیقی ایرانی و عربی همت گماشت (ابوالفرج، ۱۵۷/۵ ـ ۱۵۸؛ نویری، همانجا) و درهمین شهر با دو زن ایرانی به نامهای دُوشار و شاهَک ازدواج کرد (ابوالفرج، همانجا). گویند دُوشار که ظاهراً بیش‌تر مورد محبت او قرار داشت، نوازندهٔ دف بوده و ابراهیم او را در حال نوازندگی و خنیاگری در ری دیده و دلباخته‌اش شده بود (همو، ۲۷۱/۵؛ خانلری، ۶ ـ ۷). شعری نیز که ابراهیم در ستایش وی سروده، سخت معروف است (نک: ابوالفرج، ۱۵۸/۵). یوهان فوک (EI^2) دوشار (دوشیر[1]) را مادر ابراهیم خوانده، اما این نظر مورد تأیید هیچ یک از منابع نیست. شاهَک زن دیگر ابراهیم مادر اسحاق است (ابوالفرج، ۱۵۸/۵، ۲۷۱). از قول خود ابراهیم نقل کرده‌اند که وی در این مدت با مردم ری همنشینی داشته و همچون خود آنان می‌زیسته و معاش خویش را از نقدینه‌ای که با خود از موصل آورده بوده تأمین می‌کرده است (همو، ۱۵۸/۵؛ نویری، همانجا). وی ظاهراً در مدت اقامت در ری در خنیاگری مهارتی یافته بوده، چه نقل شده است که یکی از خادمان منصور عباسی را با آواز شیفتهٔ خود ساخت واز او صله گرفت (همانجاها). این صله، که به تصریح خود وی نخستین درآمد او از موسیقی و خنیاگری بود (همانجاها)، وی را یاری داد که برای تکمیل هنر ارزشمند خود، از نو بار سفر بربندد و برای دیدار جُوانویه موسیقی‌دان زرتشتی که آوازه‌اش را در ری شنیده بوده، رهسپار اُبُلّه شود (ابوالفرج، همانجا؛ نویری، ۳۲۸/۴ ـ ۳۲۹؛ قس: فارمر، 116). از زندگی و هنر جُوانویه، که بی گمان ایرانی بوده است، چندان اطلاعی در دست نیست. همین اندازه می‌دانیم که وی مردی زرتشتی و موسیقی‌دانی‌حاذق بوده که در اُبُلّه تنی چند از ایرانیان را تعلیم موسیقی و آواز می‌داده است (ابوالفرج، ۱۵۸/۵ ـ ۱۵۹؛ نویری، همانجا). ابراهیم چندی در جوار وی به سر برد و از او تعلیم موسیقی گرفت (ابوالفرج، همانجا؛ نویری، ۳۲۹/۴). ظاهراً وی طی همین مدت در موسیقی و خنیاگری آوازه‌ای بلند یافته بوده است، چه توجه محمدبن سلیمان بن علی والی بصره یا برادرش علی بن سلیمان را (ظاهراً توسط جُوانویه) به خودجلب کرده‌و مدتی در ملازمت وی به سر برده، و در مقام خنیاگر بارگاه وی از عزت و احترامی وافر برخوردار بوده است (ابوالفرج، ۱۵۹/۵ ـ ۱۶۰؛ نویری، همانجا). با این حال به نقل از

1. Dosher

وی روایت کرده‌اند که مایل نبوده است که موسیقی و آواز را وسیلهٔ امرار معاش سازد و ترجیح می‌داده است که به‌شهر خود کوفه بازگردد (ابوالفرج، ۱۵۹/۵؛ نویری، همانجا). پس از چندی مهدی خلیفهٔ عباسی که آوازهٔ او را شنیده بود، وی را به بغداد پایتخت عباسیان فراخواند (همانجاها). عزیمت وی به بغداد و ورودش به بارگاه مهدی سرآغاز دوران ثروت و عزت است که تا پایان عمر وی ادامه یافت. این دوره از زندگی او که یکسره در بغداد و در ملازمت سه تن از خلفای عباسی سپری گشت، سرشار از کامیابی است، گرچه مهدی خلیفه گهگاه به کیفر شرابخواری او را گرفتار تازیانه و سیاهچال می‌ساخت (ابوالفرج، ۱۶۰/۵ ـ ۱۶۱).

تاریخ ورود ابراهیم به بغداد روشن نیست، اما از پاره‌ای قرائن می‌توان به تقریب زمان آن را مشخص کرد. می‌دانیم که آمدن ابراهیم به بغداد مقارن دوران خلافت مهدی عباسی بوده است؛ پس با توجه به تاریخ آغاز خلافت مهدی (۱۵۸ق / ۷۷۵م) به یقین می‌توان گفت که ورود ابراهیم به پایتخت پس از این تاریخ، یعنی پس از ۳۳ سالگی وی بوده است. از سوی دیگر به روایت ابن‌اثیر، محمدبن سلیمان‌بن علی یاد شده، در ۱۶۰ق / ۷۷۷م از جانب مهدی به ولایت بصره و پاره‌ای نواحی دیگر منصوب شده و در ۱۶۴ق / ۷۸۱م نیز از این مقام معزول گشته است (۴۹/۶، ۶۳). با این حساب اقامت ابراهیم در بارگاه وی و سپس عزیمت او به بغداد لاجرم در این فاصله یعنی میان ۳۵ تا ۳۹ سالگی ابراهیم بوده است. به دیگر سخن، دورهٔ نخست زندگی ابراهیم که عمدتاً به سفر و فراگیری موسیقی گذشته، تا سی و چند سالگی وی یعنی تا زمان ورودش به بغداد ادامه داشته است (سلطانی، ۴۰، حاشیه).

در بغداد در حضور مهدی که خود شیفتهٔ موسیقی بود (فارمر، 93)، آواز می‌خواند (ابوالفرج، ۱۶۰/۵؛ ابن‌خلکان، ۴۲/۱؛ صفدی، ۹۹/۶؛ یافعی، همانجا؛ عامری، ۱۷۵؛ ابن‌عماد، ۳۱۹/۱). وی پس از فُلَیح‌بن ابی‌العَوراء و سِیّاط سومین موسیقی‌دانی بود که به بارگاه مهدی راه می‌یافت (ابوالفرج، نویری، همانجاها). سِیّاط نسبت به وی سمت استادی داشت (ابوالفرج، ۱۵۲/۶؛ فارمر، 116؛ دانش‌پژوه، ۹) چنانکه پس از مرگ وی نیز به مناسبتی او را سخت ستود (ابوالفرج، ۱۵۳/۶؛ قس: فارمر، 113). ابراهیم در بارگاه مهدی از مقام و منزلتی والا برخوردار بود (ابوالفرج، ۱۵۹/۵؛ نویری، همانجا) و با فرزندان وی موسی و هارون نیز روابطی نزدیک داشت، چنانکه در مجالس بزم آنان شرکت می‌جست. اما مهدی با آنکه دلبستهٔ موسیقی و آواز بود و خود نیز صدایی دلنشین داشت (فارمر، 93)، همنشینی فرزندان خود را با خنیاگران، زیبندهٔ ایشان نمی‌یافت و از آنجا که ابراهیم در باده‌گساری افراط می‌کرد، مهدی که ظاهراً اهل باده‌نوشی نبود او را از همنشینی با فرزندانش منع کرد و چون ابراهیم به فرمان وی وقعی ننهاد دستور داد تا او را تازیانه زدند و به زندان افکندند. البته مهدی چندی بعد او را رها ساخت، اما سوگندش داد که دیگر با موسی و هارون معاشرت نداشته باشد (ابوالفرج، ۱۶۰/۵ ـ ۱۶۲؛ نویری، ۳۳۰/۴ ـ ۳۳۱).

گفتنی است که ابن‌جامع دیگر موسیقی‌دان برجستهٔ روزگار مهدی نیز در این ماجرا همراه ابراهیم بود و همچون وی مورد خشم مهدی قرار گرفت، اما چون نسب قریشی داشت، خلیفه از مجازات او درگذشت و تنها به تبعید او از بغداد اکتفا کرد (ابوالفرج، ۳۰۳/۶؛ قس: فارمر، 115). ابراهیم در دوران کوتاه خلافت موسی الهادی (۱۶۹ ـ ۱۷۰ق / ۷۸۵ ـ ۷۸۶م) فرزند مهدی مال و حشمت فراوان به دست آورد، چه هادی به جبران جفایی که در دوران خلافت پدرش بر ابراهیم رفته بود، او را سخت اکرام کرد و پاداشهای گران داد (ابوالفرج، ۱۶۳/۵؛ نویری، ۳۳۱/۴). وی و ابن‌جامع و حَکَم الوادی سه موسیقی‌دان محبوب هادی بودند (فارمر، 93).

در دوران خلافت هارون‌الرشید (۱۷۰ ـ ۱۹۳ق / ۷۸۶ ـ ۸۰۹م) ابراهیم به اوج شهرت و کامیابی رسید. دربارهٔ روابط میان ابراهیم و هارون روایات بسیاری نقل شده است، چنانکه از میان بیش از ۲۰۰ روایت کوتاه و بلندی که صاحب *اغانی* در شرح احوال ابراهیم نقل کرده، بیش از یک سوم به زندگی وی در این دوره مربوط می‌شود. گویند نخستین خنیاگری که پس از به خلافت رسیدن هارون در حضور وی آواز خوانده، ابراهیم بوده است (ابوالفرج، ۲۰۳/۵ ـ ۲۰۴). نیز وی را نخستین شاعری دانسته‌اند که پس از به خلافت رسیدن هارون الرشید با سرودن مدیحه‌ای از او صله گرفته است (همو، ۲۴۲/۵). وی در این دوره که مصادف با دو دههٔ آخر عمرش بود، از هنرمندان طراز اول بارگاه هارون‌الرشید محسوب می‌شد (جاحظ، ۳۷-۳۸؛ ابن‌عبدربه، ۳۱/۶؛ ابشیهی، ۱۷۰/۱). از میان این هنرمندان به‌ویژه باید از یحیی مکی نام برد که استاد موسیقی کهن عرب بود و ابراهیم سنن موسیقی حجازی را نزد وی آموخت (ابوالفرج، ۱۷۵/۶؛ فارمر، 113). ابراهیم که موسیقی‌دان محبوب هارون شمرده می‌شد، در سفر و حضر ملازم و همنشین وی بود و لقب ندیم را نیز از همینجا داشت (فارمر، 116). علاقهٔ هارون به وی و هنرش چنان بود که او همواره می‌بایست آمادهٔ باریابی به حضور خلیفه و عرضهٔ هنرش باشد. گرچه این دلبستگی مانع از آن نبود که هارون گاه همچون پدرش، به‌دلائل مختلف، بر وی خشم گیرد و روانهٔ محبسش سازد (ابوالفرج، ۱۶۶/۵، ۲۲۰). در یکی از این موارد دوستش ابوالعتاهیه،شاعر معروف،شعری در ستایش وی سرود و در آن حبس ابراهیم را حبس «شادی» و فقدان وی را مایهٔ تلخکامی خواند (ص ۲۲۰؛ خطیب، ۱۷۷/۶؛ ابن‌خلکان، ۴۳/۱). دلبستگی خلفا به‌ویژه هارون به‌ابراهیم گذشته از مقام و منزلت والا، ثروتی عظیم نیز به‌وی ارزانی کرد (ذهبی، ابن‌کثیر، همانجاها؛ ابن‌تغری بردی، ۱۲۶/۲؛ فارمر، 117). به‌روایت پسرش اسحاق، دارایی وی، افزون بر مقرری ماهانهٔ ۱۰ هزار درهمی و عواید مستغلاتش و صله‌های گرانبهایی که از بزرگان می‌گرفته، به ۲۴ میلیون درهم می‌رسیده است (ابوالفرج، ۱۶۳/۵؛ ابن‌کثیر، ۲۰۰/۹ ـ ۲۰۱؛ ابن‌تغری بردی، فارمر، همانجاها). گویند: در بغداد خانه‌ای مُزَیّن به‌فرشهای ابریشمین داشت که در وسعت و نیکویی بی‌همتا بوده است

(ابن‌عبدربه، ۳۲/۶؛ فارمر، همانجا). جاه و منزلت ابراهیم در دربار هارون تا پایان عمر وی پایدار بود. حتی گویند هنگامی که در اواخر عمر به‌سبب بیماری از خدمت در دربار کناره گرفت و خانه‌نشین شد، هارون شخصاً از وی عیادت کرد (ابوالفرج، ۲۵۳/۵؛ نویری، ۳۴۱/۴؛ فارمر، همانجا). ابراهیم در مدت خدمت در دستگاه خلافت بغداد با برمکیان نیز پیوندهای نزدیک و دوستانه داشت. دوستی وی با ایشان نه تنها از روایات متعددی که ابوالفرج در این باره نقل کرده، که از شعری نیز که ابراهیم پس از به‌خلافت رسیدن هارون در مدح وی سروده، آشکار است. در این مدیحه، که پیش‌تر بدان اشاره شد، ابراهیم، پس از تحسین هارون، انتخاب یحیی برمکی را به‌وزارت می‌ستاید (ابوالفرج، ۲۴۲/۵؛ طبری، ۲۳۳/۸؛ مسعودی، ۲۸۸/۶ ـ ۲۸۹؛ ابن‌اثیر، ۱۰۸/۶).

با آنکه ابراهیم دو سه دهۀ آخر عمر خود را یکسره در بغداد و در ملازمت خلفای عباسی به‌ویژه هارون سپری کرده است، از پاره‌ای روایات چنین برمی‌آید که در این سالها گاه سفرهایی نیز به‌سرزمینهای دیگر به‌ویژه ایران و حجاز داشته است، فی‌المثل از روایتی در *اغانی* (۱۸۸/۵ ـ ۱۸۹) چنین برمی‌آید که سفری به‌ری کرده و در آن شهر تصادفاً با کنیزی از شاگردان قدیمی‌اش ملاقات نموده است. البته بعید می‌نماید که این خبر مربوط به‌دورۀ نخست زندگی وی یعنی روزگاری باشد که در پی فراگیری موسیقی به‌شهرهای مختلف، و از آن جمله ری، سفر می‌کرده است، چه در نخستین سفرش به‌ری او خود شاگردی بیش نبوده است. در دو سفر دیگر نیز، یکی به‌طوس (ابوالفرج، ۱۶۸/۵ ـ ۱۶۹) و دیگری به‌شام (همو، ۲۰۳/۵)، او را همراه و همدم هارون می‌یابیم. افزون بر این، دو روایت دیگر حضور او را در مکه (همو، ۲۲۲/۵ ـ ۲۲۳) و مدینه (همو، ۲۵۱/۵) نشان می‌دهد. ریبرا (ص 98) روایت اخیر و نیز روایتی دیگر از *اغانی* (۲۰۲/۵) را دال بر کوشش ابراهیم در گردآوری ترانه‌های عامیانۀ عرب و فراگیری موسیقی کهن حجازی دانسته است. روایات دیگری نیز در دست است که به‌طور ضمنی حضور او را در مکه، در حج سال ۱۸۶ق/ ۸۰۲م، یعنی دو سال پیش از مرگش نشان می‌دهد. هارون در این سفر برای خلافت سه فرزندش، به‌ترتیب امین و مأمون و قاسم، بیعت مجدد گرفت و فرمان داد که بیعتنامه را در کعبه بیاویزند و ابراهیم نیز که ظاهراً در این سفر در رکاب هارون بوده، شعری در ستایش این بیعت سروده است (طبری، ۲۸۶/۸؛ ازدی، ۳۰۲/۱۳؛ مقدسی، ۱۰۶/۶؛ *العیون والحدائق*، ۳۰۴/۳ ـ ۳۰۵؛ ابن‌تغری بردی، ۱۱۹/۲).

ابراهیم در ۱۸۸ق/ ۸۰۴م در ۶۳ سالگی در بغداد درگذشت (ابوالفرج، ۱۵۵/۵؛ ابن‌ندیم، ۱۵۷؛ خطیب، ۱۷۷/۶؛ ابن‌خلکان، همانجا؛ نویری، ۳۲۸/۴، ۳۴۱ و منابع متعدد دیگر). سبب مرگ وی را بیماری قولنج دانسته‌اند (ابوالفرج، ۲۵۳/۵؛ ابن‌خلکان، همانجا؛ صفدی، ۱۰۰/۶؛ یافعی، ۴۲۱/۱). در برخی منابع، افزون بر تاریخ یاد شده، سال ۲۱۳ق/ ۸۲۸م را نیز تاریخ احتمالی وفات وی دانسته‌اند (خطیب، ۱۷۷/۶ ـ ۱۷۸؛ ابن‌خلکان، صفدی، یافعی، همانجاها)، اما همه، تاریخ نخست را بر آن ترجیح داده‌اند و هیچ نشانۀ تاریخی نیز مبنی بر اینکه وی دوران پس از هارون (د ۱۹۳ق) را درک کرده باشد، در دست نیست. به روایت بعضی از منابع وفات ابراهیم موصلی با وفات کسائی نحوی (ابوالفرج، ۲۵۴/۵؛ ابن‌عبدربه، ۳۷۷/۵؛ ابن‌تغری بردی، ۱۲۸/۲) و عباس‌بن احنف (همانجاها؛ سراج قاری، ۲۳۱/۱؛ نویری، ۳۴۱/۴) و ابوالعتاهیه (سراج قاری، ابن‌خلکان، همانجاها؛ ابن‌کثیر، ۲۰۱/۹) و ابوعمرو شیبانی (ابن‌خلکان، ابن‌کثیر، همانجاها) در یک روز روی داده و مأمون نیز به‌امر هارون بر جنازه‌های ایشان نماز خوانده است (ابوالفرج، ۲۵۴/۵؛ ابن‌عبدربه، ۳۷۷/۵ ـ ۳۷۸؛ سراج قاری، ابن‌تغری بردی، همانجاها؛ قس: فارمر، همانجا). لیکن با توجه به‌گزارش منابع دیگر دربارۀ سالهای وفات چهار شخصیت یاد شده (کسائی، ۱۸۹ق/ ۸۰۵م؛ عباس‌بن احنف، ۱۹۲ق/ ۸۰۸م؛ ابوالعتاهیه، ۲۱۱ق/ ۸۲۶م؛ ابوعمرو شیبانی، ح ۲۰۶ق/ ۸۲۱م) در صحت این روایت، به‌رغم آنکه در چندین منبع آمده است، باید تردید کرد، چنانکه ابن‌خلکان (۲۵/۳) و ابن‌تغری بردی (۱۲۸/۲ ـ ۱۲۹) نیز به‌همین دلیل در صحت آن تردید کرده‌اند.

ویژگیهای هنری و خصوصیات اخلاقی: ابراهیم در دورانی می‌زیست که عموماً آن را «عصر زرین» تمدن عباسی خوانده‌اند (فارمر، 91)، دورانی‌که در آن بغداد با شکوه و ثروت خیره‌کننده‌اش کانون علم و هنر مشرق زمین شده بود و موسیقی عرب نیز در اوج شکوفایی خود بود. ابراهیم که خود در این شکوفایی سهمی بسزا داشته است (ابن خلدون، ۴۲۷؛ بروکلمان، ۱۶۲)، طی سفرهای مختلف خود و در محضر استادان گوناگون با سنن موسیقی ایرانی و عربی آشنا شده و دراین هنر تسلط و مهارت یافته بود (خطیب، ۱۷۵/۶؛ سمعانی، ذهبی، همانجاها؛ صفدی، ۹۹/۶؛ ابن تغری بردی، ۱۲۶/۲). وی یکی از سه موسیقی‌دان نامداری به شمار می‌رود که درهمۀ مقامهای موسیقی روزگار خود استاد بوده‌اند (ابوالفرج، ۲۳۰/۵ ـ ۲۳۱). خنیاگری توانا بود و صدایی بس دلنشین داشت (ذهبی، همانجا)، چنانکه گویند:هرگاه آواز او با نوای عود شاگردش زَلْزَلْ همراه می‌شد، شنوندگان را به وجد می‌آورد (ابوالفرج، ۲۰۱/۵ ـ ۲۰۲؛ ابن خلکان، ۴۲/۱؛ صفدی، ابن کثیر، همانجاها). در نوازندگی چیره دست بود و عود را نیکو می‌نواخت (ذهبی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۶۰/۲). بنابر روایتی مشهور زبردستی و دقت وی در نوازندگی تا اندازه‌ای بوده که می‌توانسته است از میان گروه بیشماری عود نواز که همگی آهنگ واحدی را می‌نواخته‌اند، نوازنده‌ای را که خارج می‌نواخته و حتی زهی را که در عود وی با دیگر زهها همساز نبوده است، به دقت تشخیص دهد (ابوالفرج، ۲۴۳/۵؛ قس: ریبرا، 49؛ فارمر، 117). در آهنگسازی نیز ابراهیم را بی‌بدیل دانسته‌اند (ابن خلکان، همانجا؛ یافعی، ۴۲۰/۱). به روایت پسرش اسحاق، وی در طول فعالیت هنری خود ۹۰۰ آهنگ ساخته بود، که از آن میان ۳۰۰ آهنگ به نظر اسحاق بی‌همتا بوده است (ابوالفرج، ۱۸۷/۵؛ ریبرا، 50). در

روایتی دیگر اسحاق پدر را آفرینندهٔ ۶۰۰ آهنگ دانسته که او از آن میان ۲۰۰ آهنگ را به سبک موسیقی کهن و به غایت نغز و دلکش یافته است (ابوالفرج، ۵۶/۲۱). ابراهیم خود دربارهٔ روش آهنگسازی‌اش گفته است: «نخست هر آنچه فکرم را به خود مشغول می‌دارد از اندیشه دور می‌کنم و جلوه‌های طرب را در نظرم مجسم می‌سازم. در این هنگام رشته‌های آهنگ به سویم روان می‌شوند، پس به هدایت ایقاع به راه آنها می‌روم و برآهنگی که خواستهٔ من است دست می‌یابم و آن را به تکرار می‌خوانم »(همو، ۲۳۰/۵؛ ریبرا، 49). از ابتکارات ابراهیم در موسیقی عرب ابداع مقام ماخوری یا «خفیف ثقیل ثانی» است و آن نوعی موسیقی سبک و طرب‌انگیز بوده که نغمهٔ آن از شش مضراب تشکیل می‌شده است: دو مضراب سبک و یک مضراب سنگین، سپس سکون و بعد دو مضراب سبک و یک مضراب سنگین دیگر (نک: فارابی، ۱۰۴۲ ـ ۱۰۴۳؛ خوارزمی، ۲۴۶). مسعودی (۹۸/۸) در وجه تسمیهٔ آن گوید که چون ابراهیم دراین مقام آوازهای فراوانی در میکده‌ها (ماخورها) می‌خوانده لاجرم این نوع آهنگ نام ماخوری به خود گرفته است. با اینهمه شباهت لفظی و معنائی دو اصطلاح «ماخور» و «ماهور» درخور تأمل است و پژوهش عمیق‌تری را ایجاب می‌کند. ابراهیم در روایتی مشهور مدعی شده که ماخوری را ابلیس به وی آموخته است (ابوالفرج، ۲۳۱/۵ ـ ۲۳۶؛ قس: مقری، ۱۲۲/۴ ـ ۱۲۳). ارتباط با ابلیس نکتهٔ جالبی است. با توجه به اینکه ابراهیم تنها کسی نیست که مدعی ملاقات با ابلیس یـاجن شده، موسیقی‌دانان دیگری نیز چون شاگردش زَریاب(ه م) برجسته‌ترین موسیقی‌دان اندلس، پسرش اسحاق، ابراهیم بن مهدی و حتی برخی موسیقی‌دانان معاصر اروپا و به طور کلی غالب هنرمندان بزرگ ادعاهایی از این دست کرده‌اند (نک: مقری، همانجا؛ باربیه دومنار، 307؛ ریبرا، 103؛ شیلُوا، 195، حاشیه)، بعید نیست که این گونه ادعاها با الهامات و تجربه‌های روحی این هنرمندان مرتبط بوده باشد. چنانکه به گفتهٔ حسن کاتب (صص ۱۳۸ ـ ۱۳۹) برخی منشأ موسیقی را گاه در ابلیس جستجو می‌کرده‌اند. ابوالفرج نیز که حکایت ملاقات ابراهیم را با ابلیس نقل کرده با آنکه ساختگی بودن آن را محتمل دانسته، امکان برگرفته شدن آن را نیز از روایت دیگری که به الهامات ابراهیم در خواب مربوط می‌شود،رد نکرده است (نک: ابوالفرج، ۲۳۱/۵ ـ ۲۳۷).

معروف است که هارون الرشید ابراهیم را مأمور ساخته بود که به یاری ابن جامع و فُلَیح بن ابی العَورا، ۱۰۰ ترانه از زیباترین ترانه‌های آن روزگار را برای او گردآوری کنند (همو، ۷/۱ ـ ۹؛ قس ریبرا، 94؛ فارمر، ۲۲؛ همو، 119). مجموعه‌ای که این سه تن فراهم آوردند بعدها مبنای *اغانی* ابوالفرج اصفهانی شد. ابوالفرج ترانه‌های مزبور را همراه با اطلاعاتی دربارهٔ «ایقاع» و «اصبع» خاص هر آهنگ و نیز زندگینامهٔ سرایندگان اشعار و سازندگان آهنگها در *اغانی* گردآوری کرده است (نک: بلاشر، ۲۱۱/۱ به بعد).

ابراهیم نخستین موسیقی دانی است که به کنیزان سفیدپوست تعلیم نوازندگی و خنیاگری داده است (ابوالفرج، ۱۷۰/۵؛ قس: فارمر، 102). وی در این کار افزون بر ملاحظات هنری، منافع مادی خود را نیز درنظر داشت، چه نوازندگی و خنیاگری ارزش و اعتبار کنیزان سفیدپوست را که خود بهائی گران داشتند دوچندان می‌کرد (ریبرا، 46). در واقع تربیت و فروش کنیزان سفیدپوست که ابراهیم و یزید حَوراء موسیقی‌دان برجستهٔ دربار مهدی و هارون، مشترکاً بدان می‌پرداختند (ابوالفرج، ۲۵۱/۳؛ ریبرا، همانجا) از منابع مهم درآمد ابراهیم محسوب می‌شد (ابوالفرج، ۱۶۳/۵).

در تاریخ موسیقی شرق اسلامی، ابراهیم نمایندهٔ سنت کهن موسیقی عرب به شمار می‌رود و این نکته‌ای است درخور تأمل، چه وی و پسرش اسحاق، که خود بعدها نامورترین نمایندهٔ این سنت کهن و بزرگ‌ترین استاد موسیقی در عصر خود و بلکه در تمامی تاریخ اسلام شد (نک: فارمر، 126-124)، تبار ایرانی داشتند و طبعاً موسیقی ایرانی را نیک می‌شناختند. با اینهمه، چون شیفتهٔ موسیقی کهن عرب بودند، به روش موسیقی‌دانان حجاز، که گاهوارهٔ هنر عرب شمرده می‌شد (فارمر، 91)، سخت پای‌بند بودند و تخطی از آن را مجاز نمی‌دانستند. ابراهیم موسیقی کهن را به حریر کهنه‌ای تشبیه می‌کرد که هرچه بیش‌تر در آن نگریسته شود، زیباتر می‌نماید و هرچه بیش‌تر در آن تأمل کنند،محاسنش آشکارتر می‌گردد، اما موسیقی جدید را همانند حریر تازه‌بافتی می‌دانست که چشمها را خیره می‌کند، اما با تأمل در آن معایبش آشکار و از زیباییش کاسته می‌گردد (کاتب، ۳۰). اسحاق به ویژه دراین وادی گوی سبقت از پدر ربود. او چنان شیفتهٔ موسیقی کهن عرب بود که هرنوع تغییر در سنن موسیقی پیشینیان را عملی زشت و نکوهیده می‌شمرد (ابوالفرج، ۶۹/۱۰؛ قس: باربیه دومنار، 328-327؛ فارمر، 148). عجیب اینکه رقیب او ابن جامع (ه م) که اشراف‌زاده‌ای قرشی بود از تغییر و نوآوری در موسیقی عرب استقبال می‌کرد و خود و هواخواهانش، مُخارِق عَقِید و دیگران، در برابر سنت طلبان پیرو ابراهیم، جبههٔ مخالفی تشکیل داده بودند (قس: فارمر، 146؛ دانش پژوه، ۹). با آنکه این رقابتها افزون بر انگیزه‌های هنری، دلایل شخصی و حرفه‌ای نیز داشته و به گفتهٔ فارمر (همانجا) اساساً از حسادت نسبت به موقعیت عالی خاندان موصلی در بارگاه خلفا سرچشمه می‌گرفته است، رهبران این دوگروه رقیب را باید پیشگامان دو مکتب متفاوت به شمار آورد که بعدها به ترتیب به مکتب کهن (کلاسیک) عربی به رهبری اسحاق موصلی و مکتب ابداعی ایرانی (رمانتیک) به رهبری ابراهیم بن مهدی (ه م) معروف شدند (نک: ابوالفرج، ۶۹/۱۰ ـ ۷۰؛ قس: باربیه دومنار، 329-327؛ ریبرا، 69-66؛ فارمر، 148-146؛ دانش پژوه، همانجا). ظاهراً دلبستگی ابراهیم به موسیقی کهن عرب همچون پاره‌ای خصوصیات دیگر وی با محیط تربیتی و نیز خوی و خصلت او بی‌ارتباط نبوده است. او «عجم» ی بود که از اوان کودکی جذب فرهنگ عربیِ زادگاه خود کوفه شده بود. با آنکه پدر و مادرش ایرانی بودند، در خانواده‌ای عرب پرورش یافته و با

زبان و سنن قومی عرب خو گرفته بود. دوران کودکی و نوجوانی او یکسره به دور از سرزمین پدریش سپری شده بود. بعدها نیز جز سفر ری و اقامت کمابیش طولانیش در آن شهر، که ظاهراً نخستین تماس مستقیم او با ایران و فرهنگ آن بوده است، و نیز برخی سفرهای دیگر که پیش‌تر بدانها اشاره شد، مجال دیگری برای آشنایی مستقیم با فرهنگ و آداب و رسوم سرزمین نیاکانش نداشته است. از آنچه دربارهٔ دورهٔ کودکی و جوانی وی نقل شده،نکته‌ای نیز که دال بر آشنایی او با زبان و ادب فارسی یا میل وی به فراگیری آن باشد، به دست نمی‌آید. بدین سبب روشن نیست که آیا زبان فارسی را به درستی می‌دانسته و آیا همواره می‌توانسته است بدان تکلم کند یانه، گرچه از تصویری که خود از زندگیش درری به دست داده چنین برمی‌آید که در معاشرت با ایرانیان مشکلی نداشته است (ابوالفرج، ۱۵۸/۵). چنانکه ازدواجش با دُوشار و شاهک رازی نیز مؤید همین نظر است. در هر حال اگر هم پیوند او با فرهنگ و ادب ایرانی هیچگاه گسیخته نشده باشد، قرینه‌ای نیز در دست نیست که دال بر انس و الفت او با فرهنگ سرزمین نیاکانش باشد. ظاهراً مرگ زودرس پدر و در نتیجه مؤانست وی با اعراب در شخصیت او تأثیری قاطع داشته و با فراهم آوردن امکان تأثیر عوامل قومی و فرهنگی عرب بر شخصیت وی مایهٔ دوری تدریجی او از فرهنگ و سنن ایرانی شده است. لذا عجیب نیست که از علائق ملی در او اثری نمی‌بینیم،چنانکه باکی نداشته که نسب خود را انکار کند و خود را موصلی بخواند (همو، ۱۵۹/۵؛ خانلری، ۶) و یا نام ایرانی پدر خود را، چنانکه گفتیم، به نامی عربی تبدیل کند. اینگونه رفتار البته با حال و هوای اجتماعی و فرهنگی آن روزگار، که در آن حاکمیت اعراب با ستیزه جویی فزایندهٔ شعوبیان مواجه شده بود، سازگار بوده است، اما دلبستگی به فرهنگ و موسیقی کهن عرب و جانبداری مصرانه از سبکهای کهن حجازی در برابر عناصر و سبکهای موسیقی سرزمینهای دیگر به ویژه ایران، آن هم از جانب کسی که خود ایرانی تبار بوده است، بی‌گمان از مرز احتیاط و دوراندیشی بسی فراتر می‌رود. این پدیده‌ای است که نشان از همدلی و سنخیت روحی دارد و شاید بتوان آن را نوعی دفاع از میراث فرهنگی جامعه‌ای خواند که ابراهیم ظاهراً خود را دست کم از لحاظ تربیتی، عضوی از آن می‌دانسته است. شخصیت و خوی و خصلت ابراهیم نیز طبعاً دراین وضع بی‌تأثیر نبوده است. او هنرمندی بود که آسودگی و بهره‌مندی از مواهب زندگی را بر مبارزه‌جویی و درگیری در کشاکشهای اجتماعی ترجیح می‌داد. از سیاست دوری می‌جست، عشرت‌طلب و کامجوی بود. صفحات *اغانی* مشحون از ذکر مجالس لهو و کامرانی او و دوستانش دربارگاه خلفاست. هنرمندی را از ثروت اندوزی جدا نمی‌دانست. چندانکه از برکت هنر و قریحهٔ خود ثروتی افسانه‌ای به چنگ آورد، و از آنجا که از زیرکی نیز بهره‌ای وافر داشت، می‌کوشید در کنار بذل و بخششهای فراوان (نک: ابوالفرج، ۱۶۹/۵) از جهالت برخی اعراب توانگر، اما ساده‌دل نیز به سود خود و هنرش بهره گیرد (همو، ۱۹۰ ـ ۱۹۱). با دینداری و پارسایی میانه‌ای نداشت و در بند رعایت حلال و حرام نبود. پس از مرگ وی دِعبل (۱۴۸ ـ ۲۴۶ق/۷۶۵ ـ ۸۶۰م) در رثایش شعری سرود که شاید بیش از هر توصیف دیگری روشنگر شخصیت و هنر او باشد. در تصاویر این مرثیه، تارهای عود، کنیزان خنیانگر، خمهای شراب و مهره‌های شطرنج را می‌بینیم که در سوگ ابراهیم به عزا نشسته‌اند (نک: راغب، ۳۱۴/۲؛ دعبل، ۲۶۲ ـ ۲۶۳). توان گفت آنچه این تصاویر بدان اشاره دارند، یعنی نوازندگی، خنیاگری، باده نوشی و کامرانی و به دیگر سخن موسیقی و لذت، اجزاءِ اصلی زندگی و هنر ابراهیم بوده است.

وی شاگردان برجسته‌ای نیز تربیت کرده است. از آن جمله‌اند ابوجعفر محمدبن حمزه، ابوصَدَقه، اسحاق فرزند وی، بَرصَوما، زُلزُل برادر زن وی، سُلَیم‌بن سَلّام، عَلُّویه، مُخارِق، مُعَلّی بن طَریف و نیز بسیاری کنیزان خنیاگر که از آن میان نیز می‌توان از بَذْل، دَنانیر و مُتَیَّم نام برد (نک: ابوالفرج، ۵/ ۲۲۷، ۱۶۴/۶، ۲۳۹ ـ ۲۴۰، ۲۹۳/۷، ۳۳۳/۱۱، ۳۵۶/۱۵، ۷۵/۱۷، ۶۵/۱۸؛ قس: ریبرا، 50؛ فارمر، 117).

ابراهیم در شعر نیز صاحب ذوق بوده و منابع مختلف به این نکته اشاره کرده‌اند (ابوالفرج، ۱۶۹/۵ ـ ۱۷۰؛ خطیب، سمعانی، ذهبی، صفدی، همانجاها؛ ابن کثیر، ۲۰۰/۹؛ ابن تغری بردی، ۱۲۶/۲). تنها ابوالفرج حدود ۱۳۰ بیت از اشعار وی را عمدتاً در جلدهای ۵ و ۱۶ *اغانی* نقل کرده است. این سروده‌ها که از قطعات کوچک ۲ تا ۶ بیتی تشکیل شده‌اند،معمولاً مضامینی ساده و اوزانی پُر ایقاع دارند و می‌توان آنها را از زمرهٔ اشعار ساده و ترانه‌وار شعرای «نوخاسته» به شمار آورد. وی این سروده‌ها را اغلب دستمایهٔ ترانه‌های خود می‌ساخته است. عامری (ص ۱۷۵)، ابراهیم را صاحب مصنفات بسیار در فقه و غریب الحدیث نیز شمرده است، اما نظر به اینکه در جای دیگری به مصنفات او اشاره نرفته و نیز با توجه به شناختی که از زندگی و شخصیت ابراهیم داریم این روایت را باید بی‌اساس تلقی کرد.

آوازهٔ ابراهیم موصلی به غرب نیز رسیده است، و این به گفته فارمر (همانجا) به‌برکت کتاب *هزارویک‌شب* است که حکایات ابراهیم، گاه در هاله‌ای از افسانه، به‌صفحات آن راه یافته است.

مآخذ: ابشیهی، محمدبن احمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف*، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ ابن خلدون، مقدمه، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالعتاهیه، اسماعیل بن قاسم، دیوان، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *اغانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ازدی، یزیدبن محمد، *تاریخ الموصل*، به‌کوشش علی حبیبة، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۶۹۷ م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ بلاشر، رژی، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ جاحظ، عمروبن بحر، *کتاب التاج*، به‌کوشش احمد زکی پاشا، قاهره،

۱۳۲۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ خانلری، پرویز، «ابراهیم ماهان و اسحاق موصلی»، مجلهٔ موسیقی، دورهٔ سوم، شم ۴۰، بهمن ۱۳۳۸ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۹۳۱ م؛ خوارزمی، محمدبن احمد، مفاتیح العلوم، به‌کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ دانش پژوه، محمد تقی، مداومت در اصول موسیقی ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دعبل بن علی خزائی، شعر دعبل، به کوشش عبدالکریم الاشتر، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، سیراعلام النبلاء، به‌کوشش شعیب الارنووط و کامل الخراط، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، محاضرات الادباء، قاهره، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰ م؛ سراج قاری، جعفربن احمد، مصارع العشاق، بیروت، دارصادر؛ سلطانی، سلطانعلی، «موسیقی و موسیقی شناسان ایران»، مهر، س ۷، شم ۱، ۲، مهر و آبان ۱۳۲۱ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به‌کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به‌کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، غربال الزمان، به‌کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ العیون والحدائق، به‌کوشش دخویه و دی‌یونگ، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ فارابی، محمدبن محمد، کتاب الموسیقی الکبیر، به‌کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، دارالکاتب العربی للطباعة والنشر؛ فارمر، هنری جورج، مصادر موسیقی العربیة، ترجمهٔ حسین نصار، قاهره، مکتبة مصر؛ کاتب، حسن احمد، کمال ادب الغناء، به‌کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، مروج الذهب، به‌کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱ ـ ۱۸۷۴ م؛ مقدسی، مُطَهَّربن طاهر، البدء والتاریخ، به‌کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۹ م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، نفح الطیب، به‌کوشش یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، نهایة الادب، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ـ ۱۳۴۹ ق؛ نیز:

Barbier de Meynard, M.C., "Ibrahim fils de Mehdi", JA, vol.XIII, Paris, 1869; EI[2]; Farmer, H.G., *History of Arabian Music*, London, 1967; Kātib Hasan ibn Ahmad, *La Perfection des connaissances musicales*, ed. Amnon Shiloah, Paris, 1972; Ribera, Julian, *Music in Ancient Arabia And Spain*, Translated and abridged by Eleanor Hague and Marion Leffingwell, New York, 1970.

مهران ارزنده

اِبْراهیمْ میرزا صَفَوی، از شاهزادگان هنرمند، شاعر و دانش‌دوست صفوی (مق ۹۸۴ ق/ ۱۵۷۷ م). او پسر بهرام میرزا (فرزند شاه اسماعیل اول)، برادرزاده و داماد شاه تهماسب بود و در شعر «جاهی» تخلص می‌کرد. قمی مؤلف چند کتاب، که از معاصران او بوده و پدرش میر منشی سمت وزارت این شاهزاده را در خراسان بر عهده داشته است، ولادت ابراهیم میرزا را (*خلاصة التواریخ*، ۶۳۵/۲) در اواخر ذیقعده ۹۴۶ ق/ اوایل آوریل ۱۵۴۰ م یاد کرده، امّا چون در جای دیگر (گلستان هنر، ۱۱۶) سن وی را به هنگام کشته شدن ۳۴ سال دانسته است، با توجه به سال قتل او، وی بایستی در ۹۵۰ ق/ ۱۵۴۳ م متولد شده باشد. تبار او از سوی مادر به گفتهٔ تقی الدین کاشی به سلاطین شیروان می‌رسید (برگ ۸۵ الف). پدر او بهرام میرزا در ۳۳ سالگی در ۹۵۶ ق در گذشت و در مشهد به خاک سپرده شد (روملو، ۳۴۲). پس از مرگ پدر تربیت او بر عهدهٔ عمه‌اش، شاهزاده سلطانم، قرار گرفت. و از این طریق به دربار شاه تهماسب راه یافت (تقی الدین کاشی، همانجا؛ قمی، *خلاصة التواریخ*، ۶۴۰/۲) و چون خردمند و باهوش بود، مورد توجه قرار گرفت. ابراهیم میرزا از کودکی در قصه‌گویی صاحب ذوق و استعداد بود و چون در نقل حکایات، چنانکه شاه را خوش آید، تصرفاتی می‌کرد، شاه لقب «مصلح الدین چلبی» به او داد، و چون اندکی بزرگ‌تر شد، معصوم بیک صفوی را به‌للگی او تعیین کرد. ابراهیم میرزا به‌خانهٔ معصوم بیک رفت و مدت ۷ سال نزد او بود (قمی، همانجا). وی از همان زمان به کسب دانش و هنر پرداخت و صرف و نحو، منطق، معانی و بیان، علم رجال و حدیث و تجوید و قرائات عشر را نزد فخرالدین طبسی و پدر او شیخ حسنعلی فرا گرفت و سپس به کسب دیگر دانشهای متداول زمان پرداخت (همو، گلستان هنر، ۱۰۸ ـ ۱۰۹). در این زمان شاه تهماسب بخشی از ده الوند را که در نزدیکی قزوین بود، به او بخشید (فخرالزمانی، ۷۵۹).

در ۹۶۱ ق/ ۱۵۵۴ م که عثمان پاشا به‌فرمان سلطان سلیمان عثمانی به‌شهر زور تاخته بود، شاه تهماسب ابراهیم میرزا را با امیر غیب بیک و بدرخان به‌یاری فرمانروای آن شهر فرستاد. اینان چند تن از امیران عثمانی را دستگیر و بقیهٔ سپاه را تار و مار کردند (روملو، ۳۷۶؛ قمی، *خلاصة التواریخ*، ۳۶۷/۱). در ۹۶۳ ق پس از آنکه شاه تهماسب از تبریز به قزوین بازگشت، حسن سلطان روملو حاکم مشهد را عزل کرد و ابراهیم میرزا را به فرمانروایی آن ایالت برگزید (همان، ۳۸۰/۱؛ غفاری، ۳۰۲) و دختر خود سلطان خانم را نیز به عقد او در آورد، و احمد سلطان افشار را به منصب للگی و میرمنشی قمی را به وزارت او تعیین کرد (افوشته‌ای، ۴۷؛ قمی، گلستان هنر، ۳۵).

ابراهیم میرزا در جمادی الاول ۹۶۳ ق به مشهد وارد شد و چون در مقام جدید استقرار یافت، سه روز را در هفته در دیوان حکومت به کارهای دیوانی و امور حکومتی می‌پرداخت و روزهای دیگر را صرف کارهای علمی و هنری و تمرین مشق خط و نقاشی و شاعری می‌کرد و به مصاحبت با اهل علم و شاعران و هنرمندان می‌گذراند (همو، *خلاصة التواریخ*، ۳۸۴/۱ ـ ۳۸۵). در ۹۶۴ ق گروهی از شاهزادگان مغول خوارزم که از دوست خان ازبک شکست خورده بودند، به مشهد پناهنده شدند، و او پس از مدتی آنان را به دربار شاه تهماسب فرستاد (همان، ۳۹۲/۱). در اواخر ۹۷۰ ق ابراهیم میرزا نامه‌ای به شاه تهماسب نوشت و از حکومت خراسان استعفا کرد. شاه تهماسب او را به پایتخت خواند و به تولیت آستانهٔ شیخ صفی‌الدین در اردبیل نامزد کرد، و امیر غیب سلطان استاجلو را به جای او به حکومت مشهد منصوب کرد، اما هنگامی که به سمنان رسیده بود شاه تهماسب او را به حکومت قاین مأمور کرد. وی مدت یک سال و چند ماه بر حکومت قاین باقی بود، و سپس دوباره به حکومت مشهد منصوب شد (همو، *خلاصة التواریخ*، ۴۳۹/۱ ـ ۴۴۰، ۶۴۱/۲). ازبکان که در آن اوقات پیوسته به حدود خراسان دست‌اندازی می‌کردند، در ۹۷۱ ق/ ۱۵۶۳ م زیر فرمان پیر محمدخان ازبک، حاکم بلخ، با سپاه فراوان به مشهد حمله آوردند، اما بدون درگیری بازگشتند و سفیری به عذرخواهی نزد شاه تهماسب فرستادند. ولی اندکی پس از آن، علی سلطان ازبک به اتفاق برادرزاده‌اش ابوالخان ازبک تا طرق، نزدیک مشهد پیش آمد. ابراهیم میرزا سپاهیان خود را به مقابله آنان فرستاد. این تهاجم دفع شد

و ابراهیم میرزا تا باورد ابوالخان را تعقیب کرد (روملو، ۴۲۱؛ قمی، *خلاصة التواریخ*، ۶۴۲/۲).

در ۹۷۲ ق قزاق خان تکلو در هرات شورش کرد. گروهی از سرداران صفوی تحت فرمان ابراهیم میرزا مأمور سرکوب غائلهٔ او گردیدند. معصوم بیک صفوی، امیرخان ترکمان حاکم همدان و ولی خلیفه شاملو حاکم قم و گروهی دیگر در خواف به او پیوستند، هرات به زودی تسخیر و قزاق خان دستگیر شد (غفاری، ۳۰۹ ـ ۳۱۰؛ روملو، ۴۲۳ ـ ۴۲۶؛ حسینی استرابادی، ۸۹ ـ ۹۰). حکومت ابراهیم میرزا در خراسان از ۹۶۳ تا ۹۷۴ ق ادامه داشت.

ابراهیم میرزا در ۹۷۴ ق از حکومت خراسان برکنار شد. قمی که از مداحان و برآوردگان این شاهزاده بود، علل عزل او را ذکر نکرده است (*خلاصة التواریخ*، ۴۶۰/۱)، اما به گفتهٔ افوشته‌ای هنگامی که شاهزاده سلطان محمد عازم هرات بود، ازبکان راه را بر او بستند، و او ناگزیر خود را به قلعه تربت رسانده در آنجا حصار گرفت. در این احوال که سپاهیان ازبک شهر تربت را محاصره کرده بودند، همهٔ امیران خراسان به یاری محاصره شدگان برخاستند، ولی ابراهیم میرزا نه تنها مددی نکرد، بلکه علناً ابراز خوشحالی می‌نمود. چون شاه تهماسب از این واقعه آگاه شد، شاه ولی سلطان ثانی اوغلی ذوالقدر را به مشهد فرستاد تا سلطان ابراهیم میرزا را از آنجا بیرون کند. بدین سان ابراهیم میرزا مشهد را رها کرد و طبق دستور به سبزوار رفت (صص ۴۸ ـ ۵۰). وی چند سالی در سبزوار اقامت داشت، تا اینکه شاه تهماسب در اواخر عمر بار دیگر با او بر سر لطف آمد و او را از سبزوار به پایتخت فرا خواند. وی در ۹۸۲ ق/ ۱۵۷۴ م به قزوین رسید و گروهی از شاهزادگان صفوی به استقبال او رفتند (قمی، *خلاصة التواریخ*، ۵۸۸/۱). در ذیقعدهٔ همان سال منصب ایشیک آقاسی باشی به وی داده شد و مصاحب و همنشین شاه و مشاور در امور سلطنت گردید (همان، ۵۸۹/۱، ۶۴۲/۲؛ افوشته‌ای ۵۱؛ تقی‌الدین کاشی، برگ ۸۵ ب؛ هدایت، *روضة الصفا*، ۱۴۰/۸؛ فلسفی، ۱۵/۱). چون دو سال از این احوال گذشت، شاه تهماسب سخت بیمار شد و در ۹۸۴ ق درگذشت و با مرگ او مجادله‌های سختی بر سر جانشینی وی میان شاهزادگان در گرفت.

حیدر میرزا پسر شاه تهماسب چند روزی به جای پدر بر تخت نشست، اما به زودی به دست طرفداران برادرش، اسماعیل میرزا، به هلاکت رسید. در این هنگامه ابراهیم میرزا که پادشاهی اسماعیل را پیش‌بینی می‌کرد، در مسجد حضور یافت و خطبهٔ سلطنت را به نام او خواند و در ۲۴ صفر همان سال از قزوین بیرون آمد و به استقبال موکب اسماعیل میرزا که از زندان قلعهٔ قهقهه بیرون آمده و عازم پایتخت بود، شتافت (قمی، همان، ۶۰۷/۱ ـ ۶۱۸/۲؛ اسکندر بیک منشی، ۲۰۰/۱؛ روملو، ۴۷۹ ـ ۴۸۰؛ هدایت، *روضة الصفا*، ۱۵۶/۸). در یکی از اسناد سیاسی واتیکان که به شرح ورود شاه اسماعیل دوم به قزوین اختصاص یافته، آمده است که اسماعیل از بیم آنکه در راه ورود به شهر آسیبی از سوی مخالفانش به او برسد، ابراهیم میرزا را در زیر چتر شاهی قرار داده با بیش‌تر همراهان و افراد خود از راه معمول به دولتخانه فرستاد و خود با گروهی معدود از نزدیکانش از بیراهه به باغ سعادت‌آباد رفت (فلسفی، ۲۱/۱). شاه اسماعیل دوم رسماً در جمادی الاول ۹۸۴ ق بر تخت سلطنت جای گرفت. وی نخست با ابراهیم میرزا دوستی می‌ورزید و به او اعتماد کامل نشان می‌داد، چنانکه پس از اندکی مقام ایشیک آقاسی باشی را شایستهٔ او ندید و در ۱۰ شعبان همین سال مقام مهرداری و در همان ایّام منصب دیوان بیگی را نیز به او داد (اسکندر بیک منشی، ۲۰۶/۱ ـ ۲۰۷؛ قمی، *خلاصة التواریخ*، ۶۲۳/۲ ـ ۶۲۴) و کاشان و اردوباد را نیز تیول او کرد، اما دوران این آرامش و اعتماد دیری نپایید، زیرا شاه‌اسماعیل در کنه ضمیر به ابراهیم میرزا اعتماد نداشت و او نیز از این شاه خون‌ریز سنگدل بیمناک بود. پس از ۸ ماه و اندی که از پادشاهی شاه اسماعیل گذشت، سلطان میرزا برادر ابراهیم میرزا که در قندهار حکومت داشت و شاه اسماعیل از بیم طغیان او احترام برادرش را نگه می‌داشت، در آن شهر در گذشت (حسینی استرابادی، ۹۶ ـ ۹۷؛ اسکندر بیک منشی، ۲۰۶/۱ ـ ۲۰۸؛ افوشته‌ای، ۵۱؛ رهربرن، ۶۳). شاه اسماعیل که منتظر فرصت بود، بی‌درنگ فرمان داد که ابراهیم میرزا را در خانه‌اش تحت نظر نگه‌دارند. او از زندان موقت نامه‌ای ادیبانه به شاه نوشت و وی را از کشتن خود بر حذر داشت، اما این تدبیر سودی نبخشید و ابراهیم میرزا روز یکشنبه ۵ ذیحجهٔ ۹۸۴ ق / در ۳۴ سالگی در قزوین به فرمان شاه اسماعیل و به دست شاملویان با طناب کشته شد. عبدی گونابادی از شعرای آن عهد تاریخ این واقعه را در قطعه‌ای با این مقطع سروده‌است:

گفت تاریخ سال قتل مرا بنویسید «کشته ابراهیم»

پیکر او را به دستور شاه اسماعیل تجهیز و تکفین کرده، در آستانهٔ امام زاده حسین قزوین نزدیک دیگر شاهزادگانی که در همان اوقات به هلاکت رسیده بودند، به خاک سپردند (روملو ۴۸۶؛ قمی، *خلاصة‌التواریخ*، ۶۳۳/۲ ـ ۶۳۵؛ هدایت، *روضة الصفا*، ۱۶۳/۸ ـ ۱۶۴).

زن او، گوهر سلطان خانم دختر شاه تهماسب نیز چندی پس از کشته شدن شوهر از شدت اندوه در ۹۸۵ق درگذشت. پیکر او را به قم بردند و در سردابهٔ شاهزاده سلطانم به خاک سپردند (تقی‌الدین کاشی، برگ ۸۴ الف؛ قمی، *خلاصة‌التواریخ*، ۶۴۵/۲). در ۹۸۶ق گوهر شاد خانم دختر آنان، پیکر پدر را از قزوین و پیکر مادر را از قم برداشته، هر دو را در آستانه حضرت رضا (ع) در مشهد دفن کرد (همان، ۶۷۲/۲؛ همو، گلستان هنر، ۱۱۷ ـ ۱۱۸؛ تقی‌الدین کاشی، برگ ۸۶ الف و ب). تنها فرزند ابراهیم میرزا که نام او در منابع آمده همین گوهرشاد خانم است که به گفتهٔ قمی (*خلاصة‌التواریخ*، ۹۸۴/۲) در ۹۶۹ق/۱۵۶۱م در مشهد زاده شد.

ابراهیم میرزا مردی تیزفهم و خوش طبع و مهذب و مؤدب بود و در بیش‌تر هنرهای متداول آن عصر دست داشت. در خوشنویسی استاد

بود و انواع مختلف خط را نزد مولانا مالک دیلمی خطاط تکمیل کرده بود و به خصوص نستعلیق را زیبا می‌نوشت (همان، ۴۰۱/۱). این هنرمند در کتابخانهٔ ابراهیم میرزا در مشهد به سر می‌برد و به او تعلیم خط می‌داد. ابراهیم میرزا به شیوهٔ خط میرعلی هروی دلبستگی بسیار داشت و تقریباً نیمی از آثار این خطاط را با آثار خطاطان دیگر در کتابخانهٔ نفیس خود گردآورده بود، لیکن پس از قتل او، زنش همه این آثار نفیس را به آب افکند و از بین برد تا به دست شاه اسماعیل نیفتد. غیر از نستعلیق خط جلی و خفی را نیز نیکو و یکدست می‌نوشت (همو، گلستان هنر، ۱۰۶، ۱۰۷؛ *خلاصة التواریخ*، ۶۳۵/۲).

ابراهیم میرزا علاوه بر تسلط بر علوم متداول آن زمان در موسیقی و نوازندگی نیـز استاد بـود و این فنون را از مولانا قـاسم قانونی موسیقی‌دان آن عهد فراگرفته بودو چندساز، به خصوص طنبور را خوب می‌نواخت. در طراحی و نقاشی هنرمندی شایسته بود و گروهی از نقاشان برجسته نیز از تشویق و تربیت او بهره‌ور بودند. وی همچنین در تیراندازی، شناگری، چوگان‌بازی، قپق‌اندازی و شطرنج مهارت داشت. در سازتراشی، زهگیرتراشی، بهله‌دوزی، طنبورسازی، صحافی و تذهیب، عکس‌سازی و رنگ‌آمیزی و زرگری، حتی در طباخی و پختن انواع نانها و شیرینیها استاد بود. در درودگری و خاتم‌بندی نیز دست داشت (همو، گلستان هنر، ۱۱۲ ـ ۱۱۵؛ *خلاصة التواریخ*، ۶۳۵/۲ ـ ۶۳۷؛ اسکندربیک منشی، ۲۰۹/۱). شراب نمی‌نوشید، ولی به فلونیا و تریاک اعتیاد داشت (قمی، گلستان هنر، ۱۱۶).

ابراهیم میرزا به فارسی و ترکی شعر می‌سرود و نمونه‌های گوناگون از سروده‌های او را تذکره‌نویسان نقل کرده‌اند (برای نمونه: صادقی کتابدار، ۲۵ ـ ۲۶؛ صدیق حسن‌خان، ۱۱۰؛ ایمان، ۱۳۶ ـ ۱۳۷؛ آذر بیگدلی، ۱۱ ـ ۱۲؛ کوپاموی، ۱۵۴ ـ ۱۵۵؛ صبا، ۱۷؛ هدایت، *مجمع‌الفصحاء*، ۳۴/۱). چنانکه در پیش گفته شد، *دیوان* کامل اشعار او را پس از قتلش، دختر او گوهرشادخانم گرد آورد. نسخه‌ای نفیس از ایـن دیوان به خط جمال مشهدی از خطاطان آن عصر، در کتابخانهٔ کاخ گلستان موجود است که در ۹۸۹ق یعنی ۵ سال پس از کشته شدن شاعر کتابت شده است. گوهرشادخانم در مقدمهٔ این نسخه چگونگی تدوین و ترتیب آن را بیان کرده است. این *دیوان* شامل مقدمهٔ منثور، قصاید، غزلیات و رباعیات، غزلیات ترکی، مثنویات تـرکی و مـقطعات ترکی است. افزون براین، هفت مجلس تصویر مینیاتور آب و رنگ نیز در آن دیده می‌شود. مجلس اول احتمالاً تصویر ابراهیم مـیرزا و خـادم اوست. این نسخه را عبدالله مذهب شیرازی و شاگردان ابراهیم مـیرزا تذهیب و تزیین کرده‌انـد (سلطنتی، ۳۳۷/۱-۳۴۲؛ قـزوینی، ۹/۱-۱۰؛ بیانی، ۱۲۷/۱). قمی (خـلاصة‌التواریخ، ۶۳۷/۲) نیـز قصد تـدوین و گردآوری آثارابراهیم میرزاراداشته،اما خوداو گوید که چون گـوهرشاد خانم به این کار پرداخته بود، وی از ادامهٔ آن صرف‌نظر کرد.

تربیت (ص ۱۹) کتاب فرهنگ *ابراهیمی* را نیز به او نسبت داده است، اما این نسبت نادرست است و کتاب یادشده را میرزا ابراهیم پسـر میـرزا شاه حسین معمـار اصفهانـی (۹۲۹ق/۱۵۲۲م) وزیر شاه‌اسماعیل صفوی تألیف کرده است (گلچین معانی، ۶۱۷/۲؛ منزوی، ۱۹۳۷/۳).

ابراهیم میرزا گذشته از آنکه خود شاعر و هنرمند بود، گروهی از هنرمندان و شاعران را در دربار خود گرد آورد و کتابخانهٔ بزرگ او در مشهد مجمع و محل کار جمعی از این اشخاص بود. وی به نوازندگان مشهور و موسیقی‌دانان نیز توجه و عنایت خاص داشت.

از جمله شاعران و هنرمندانی که در دستگاه ابراهیم میرزا می‌زیسته و از پشتیبانی وی برخوردار بوده‌اند، خواجه حسین ثنائی مشهدی، میرزا قلی میلی هروی، شیخ رباعی، عبدی گونابادی، میروجیه‌الدین خلیل‌الله، عبدی تورانی، مولانا عیشی، شیخ محمد سبزواری، عبدالله مذهب شیرازی، علی‌اصغر کاشی، سلطان محمود طنبوره‌ای و مولانا قاسم قانونی را می‌توان نام برد (نک: قمی، گلستان هنر، ۳۴ به بعد).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۵/۹، ۱۹۱؛ اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، *مطلع‌الشمس*، تهران، ۱۳۰۱ ـ ۱۳۰۳ق؛ افوشته‌ای محمودبن هدایت‌الله؛ *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ایمان، رحم علیخان، تذکرهٔ *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیر حسن عابدی، تهران ۱۳۴۹ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ تقی‌الدین کاشی، محمدبن علی، *خلاصة الاشعار و زبدة الافکار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشکده ادبیات تهران، شم ۵۹؛ همان، فیلم شم ۵۶۲۸ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ حسینی استرابادی، حسن بن مرتضی، *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به‌کوشش احسان اشراقی، تهران،۱۳۶۴ش؛روملو، حسن‌بیک، *احسن‌التواریخ*، به کوشش چارلز نارمن سیدن، کلکته، ۱۹۳۱م؛ رهربرن، کلاوس میشائیل، *نظام ایلات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سپهسالار، خطی، ۵۷۵/۲ ـ ۵۷۶؛ سلطنتی، خطی (دیوانها)؛ صادقی کتابدار، *مجمع‌الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ صبا، محمدمظفر حسین، تذکرهٔ *روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ صدیق حسن‌خان، محمدصدیق بن‌حسن، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ غفاری قزوینی، احمدبن محمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فخرالزمانی، عبدالنبی‌بن خلف، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ فسایی، حسن‌بن‌حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ قزوینی، یحیی‌بن عبداللطیف، *لب‌التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قمی، احمدبن حسین، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹، ۱۳۶۳ ش؛ همو، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ کوپاموی، محمدقدرت‌الله، *تذکرهٔ نتایج الافکار*، به کوشش اردشیر خاضع، بمبئی، ۱۳۳۶ ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ منزوی، خطی فارسی؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ـ ۱۳۴۰ ش.

سیدعلی آل داود

اِبْراهیمِ نَخَعی، ابو عمران بن یزید (د ۹۶ ق / ۷۱۵ م)، متکلم، فقیه، محدّث و از حافظان بنام حدیث. نام و نسب کامل او ابراهیم بن

یزیدبن‌قیس بن اسعد نخعی کوفی است. در تاریخ تولد و مرگ وی اتفاق نظر نیست: تولّد او را در ۵۰ ق / ۶۷۰ م (بستانی ف) و مرگ او را در ۹۵ ق م نیز دانسته‌اند (صفدی، ۱۶۹/۱).

با اینکه راویان و تاریخ نویسان سلسله نسب ابراهیم را مختلف یاد کرده‌اند، تردید نیست که او از قبیلهٔ نَخَعْ (از قبایل بزرگ و بنام یمن) بوده است. احتمالاً او در مدینه زاده شده، ولی قطعی است که در کوفه زیسته و در همین شهر در گذشته است (*الموسوعة*،۳۲۵/۱). گفته‌اند: نخعی اعور بوده و بدین جهت «ابراهیم اعور» نیز خوانده شده است (ابن سعد، ۲۷۰/۶). مادر او «مُلَیکه» خواهر اسودبن یزید و عبدالرحمن بن یزید (دو تن از راویان نخستین) بوده است (ابن اثیر، *اللباب*، ۳۰۴/۳؛ حافظ المزی، ۲۳۳/۲). مراحل نخستین دانش‌اندوزی او چندان روشن نیست. گفته‌اند:او در آغاز از دو دایی خود دانش و حدیث آموخت و پس از آن از دیگر عالمان و فقیهان و محدّثان روزگار خویش در مدینه و کوفه حدیث و فقه فراگرفت.

مشایخ حدیث نخعی عبارتند از خُثَیْمة بن عبدالرحمن، ابوالشعثاء سلیم بن اسود حاربی، سهم بن مِنجاب، شُرَیح بن اَرطاة، ابومَعْمَرْ عبدالله بن سَخْبرهٔ ازدی، عبدالرحمن بن بشربن مسعود ازرق، عبدالرحمن بن یزید، عبیدبن نُضَیْله، علقمة بن قیس نخعی، عُمارة بن عُمَیْر، مسروق بن اجدع، نُباتة، نَهیک بن سِنان، یزیدبن اوس، ابوزُرعة ابن‌عمرو بن جریربن عبدالله بَجَلی، ابوعبدالله جدلی، ابوعبدالرحمن سُلَمی، ابوعبیدة بن عبدالله بن مسعود (همو، ۲۳۶/۲)، ربیع بن خُثَیم، شریح بن حارث، صِلَة بن زُفَر، عبیدهٔ سلمانی، سُویدبن غَفَله، عابس بن ربیعة، همام بن حارث، هُنَی بن نویرة (صفدی، ۱۶۹/۱)، یزیدبن معاویهٔ نخعی، زربن جیش، تمیم بن حذلم، عبدالله بن ضرار اسدی (ابونعیم، ۲۳۳/۴). برخی از ناقلان حدیث از وی اینانند: ابراهیم بن مهاجر بَجَلی، حارث بن یزید عُکْلی، حُرّبن مسکین، حسن بن عبیدالله نخعی، حکم بن عُتَیْبه، حکیم بن جُبَیر، حَمّادبن ابی سلیمان، زبید یامی، زبیربن عَدّی، ابومعشر زیادبن کُلَیب، سلیمان بن اَعمش، سِماک بن حرب، شِباک ضَبّی، شُعیب بن حَبْحاب، عبدالله بن شُبرُمة، عبدالله بن عون، عبدالرحمن بن ابوالشعثاء محاربی، ابویَعفور عبدالرحمن بن عبید بن نسطاس، عبدالملک بن اِیاس شیبانی اعور، عبیدة بن مُعتب ضَبّی، ابوحَصین عثمان بن عاصم اسدی، عطاء بن سائب، علی بن مُدرِک، ابواسحاق عمروبن عبدالله سَبیعی، عمروبن مُرّة، ابوالعَنبس عمروبن مروان نخعی، غالب ابوهُذَیل، فُضَیل بن عمرو فُقَیمی، محمد بن خالدضَبّی، محمد بن سوقة، مغیرة بن مِقْسم ضَبّی، منصوربن مُعتَمِر، میمون ابو حمزهٔ اعور، هشام بن عائذبن نُصَیب اسدی، واصل بن حیّان اَحدَب، یزیدبن ابی زیاد (حافظ المزی، ۲۳۶/۲ ـ ۲۳۷).

ابراهیم نخعی را به پارسایی، علم، حکمت و دینداری ستوده و گفته‌اند که با سادگی می‌زیست (عجلی، ۵۶). هیبت امیران داشت، ولی در نماز بسیار فروتن و خاکسار می‌نمود. آگاهی او از فقه چندان بود که همواره دیگران را با او می‌سنجیدند. شعبی که از یاران ابراهیم و خود از راویان بنام است دربارهٔ وی گفته است که از همهٔ عالمان و فقیهان بصره، کوفه، حجاز و شام داناتر بود (حافظ المزی، ۲۳۸/۲). در روزگار نخعی بازار حدیث و نقل و حفظ و ترویج آن گرم بود و حتی جعل حدیث رواج داشت و ملاکهای نظری و علمی حدیث نیز پدید نیامده بود، ولی او در نقل حدیث احتیاط بسیار می‌کرد و هر مسأله‌ای از وی پرسیده می‌شد، می‌گفت امیدوارم چنین باشد (ابن جوزی، ۴۶/۳). از این رو او را نقّاد حدیث نامیده‌اند (ذهبی، تذکرة، ۷۳/۱). اکثر رجال شناسان، ابراهیم را از ثقات شمرده (عجلی، ۵۶؛ ابن حجر، تقریب، ۴۶/۱)، ولی بسیاری از حدیثهای او را مرسل دانسته‌اند. ذهبی بر این باور است که روایات ابراهیم، جز در مواردی که مرسل است، حجت است (*میزان*، ۷۵/۱). ابراهیم افزون بر مهارت در فقه و حدیث، در تفسیر و قرائت *قرآن* نیز که در آن روزگار از مسائل مهم و بحث‌انگیز در میان مسلمانان بود، از صاحب نظران به شمار می‌رفت، تا آنجا که در این باب نام او غالباً در کنار کسانی چون علی بن‌ابی طالب (ع)، ابن عباس، علقمه، قتاده و ضحاک یاد می‌شود (قیسی، ۳۶۶/۲). وی از تابعین است و گفته‌اند که از میان صحابهٔ رسول ابوسعید خدری و عایشه را دیده است (ابن جوزی، ۴۸/۳).

در روزگار ابراهیم از یک سو حدیث‌گرایی رونق داشت و باورهای دینی و مباحث کلامی و احکام فقهی برپایهٔ احادیث نبوی تدوین می‌شد و از دیگر سو عقل‌گرایی و ستیز با نقل‌گرایی افراطی (که در آن روزگار عقل‌گرایان را اهل رأی می‌نامیدند)، نیز پدید آمده بود و اینان می‌کوشیدند عقل را در فهم اعتقادات و احکام دینی دخالت دهند. در سده‌های بعد دو مکتب فکری و کلامی بزرگ یعنی معتزلیان و اشعریان از متن آن برخورد، سر برآوردند. ابراهیم اهل حدیث بود و با اهل رأی جدال می‌کرد و آنان را به انحراف از دین متهم می‌ساخت. از این رو بر سبیل سنت محدّثان آن روزگار، که ضبط حدیث را نیز روا نمی‌دانستند، گفت که هرگز چیزی ننوشته‌است (ابن سعد، ۲۷۰/۶). او اصحاب رأی را دشمن اصحاب سنت و پاسداران آن یعنی محدّثان می‌شمرد (ابونعیم، ۲۲۲/۴). همچنین ابراهیم با مُرجِئه به ستیزه برخاست و اندیشه‌های ویژهٔ آنان را «بدعت» خواند و گفت اینان نزد من منفورتر از غیر مسلمانانند و مردمان را از همنشینی و دوستی با این طایفه برحذر داشت و خود نیز آشکارا از آنان بیزاری جست (ابن‌سعد، ۲۷۳/۶، ۲۷۴، ۲۷۵). ابراهیم در روزگار فرمانروایی حجاج بن یوسف (د ۹۵ ق / ۷۱۴ م) در کوفه می‌زیست و او را به سبب ستمکاری و خشونت شدیدش سخت نکوهش می‌کرد (همو، ۲۷۹/۶). از این رو حجاج بر او خشم گرفت و او ناگزیر در خانه‌ای نهان شد. در همین احوال بود که حجاج درگذشت و گفته‌اند زمانی که ابراهیم از درگذشت فرمانروای کوفه آگاه شد، از شادی گریست و به سجده افتاد (ذهبی، تذکره، ۷۴/۱). با اینکه ابراهیم ۴ ماه پس از مرگ حجاج درگذشت (ابن قیسرانی، ۱۹/۱)، اما گویا همچنان در خفا می‌زیست، زیرا ابن ماعون روایت کرده که در تشییع جنازهٔ وی تنها ۷ نفر شرکت جستند و

پسر دایی او عبدالرحمن بن اسود، بر او نمازگزارد (ابن عماد، ۱۱۱/۱). او را در شب به خاک سپردند (بخاری، ۱ (۱)/ ۳۳۴). دربارهٔ مذهب نخعی اختلاف است. آنچه از بیش‌تر منابع موجود و نیز عقاید و آرای وی برمی‌آید، حاکی از سنّی بودن اوست، اما برخی از رجال‌شناسان شیعی احتمال شیعی بودن او را داده‌اند (مامقانی، ۴۳/۱). اینان این دلایل یا قراین را نشانی از تشیع وی دانسته‌اند: ۱. فتوای او در مورد مسح پاها به هنگام وضو، بی‌شستن آنها؛ ۲. سخن او، که چون دربارهٔ علی (ع) و عثمان از او پرسیدند، گفت: نه سَبایی‌ام نه مُرجئی؛ ۳. سخن سعیدبن جبیر که با فروتنی، با بودن ابراهیم خود را صاحب نظر در فقه نمی‌دانست؛ ۴. برتری دادن او به علی در برابر عثمان؛ ۵. خشم گرفتن حجاج بر او که بیش از همهٔ شیعیان سرستیز داشت (امین، ۲۵۰/۲). این شواهد به تنهایی شیعی بودن ابراهیم را ثابت نمی‌کند. افزون بر این، برخی ابراهیم را ناصبی سرسخت دانسته و حتی گفته‌اند که او در سپاه ابن اشعث بوده و در حادثهٔ کربلا شرکت داشته است (همانجا). روایت دیگری نیز هست که این احتمال را افزون می‌کند: در زمان مختاربن ابی‌عبیدهٔ ثقفی (د ۶۷ ق/ ۶۸۶ م) دنبال او فرستادند، وی چیزی بر چهره مالید و دوایی خورد و از رفتن خودداری کرد، از این رو رهایش ساختند (ابونعیم، ۲۲۰/۴). با این همه شیعی بودن او کاملاً منتفی نیست.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ۲۱/۵؛ همو، *اللباب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۳۰۴/۳؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفوة الصفوة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۰ ق، ۴۶/۳ ـ ۴۸؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق، ۱۷۷/۱ ـ ۱۷۹؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، مصر، ۱۳۵۰ ق؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، مصر، ۱۳۸۸ ق، صص ۴۶۳، ۴۶۴؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۳ ق، ۱۸/۱ ـ ۱۹؛ ابونعیم، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ ق؛ بستانی ف؛ حافظ المزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشارعواد معروف، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، بیروت، ۱۳۷۴ ق؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دیدرینگ، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ قیسی، مکی بن‌ابی‌طالب، *الکشف عن وجوه القراءات السبع*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، بیروت، ۱۹۸۱م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ *الموسوعة الفقهیّة*.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْراهیمِ هَمَدانی، ظهیرالدین یا رفیع‌الدین سیدمیرزا ابراهیم بن قوام‌الدین حسین بن عطاءالله حسن حسینی همدانی، مشهور به قاضی‌زاده، حکیم صوفی مشرب، فقیه، محدث و متکلم امامی. در منابع قدیمی و نزدیک به زمان وی، نام کامل او نیامده است. افندی، بی آنکه توجهی داشته باشد، در دو جا از او یاد کرده (۲۸،۹/۱) و همین امر موجب اشتباه نویسندگان بعدی گردیده است (نک: کشمیری، ۲۱، ۶۵؛ *دائرة المعارف تشیع*، ۲۷۷، ۲۸۸). ابراهیم همدانی از سادات حسینی است (اسکندر منشی، ۱۴۹/۱؛ افندی، ۹/۱)، هرچند در *جامع الرواة*، *عالم آرا* و *روضات الجنّات* او را حسنی نیز گفته‌اند (اردبیلی، ۳۰/۱؛ اسکندر منشی، ۹۱۴/۲؛ خوانساری، ۳۳/۱)، اما او خود را حسینی معرفی می‌کند (شورا، ۹(۱)/۲۹۸). از سال ولادت ابراهیم اطلاعی در دست نیست، اما سال وفات او را به اختلاف ۱۰۲۵ و ۱۰۲۶ ق آورده‌اند. اسکندر منشی ضمن شرح حال کامل وی وفاتش را ۱۰۲۶ ق نوشته است (۱۵۰/۱)، اما در جای دیگر نام او را ضمن وفیات ۱۰۲۵ ق آورده است، غافل از آنکه مادهٔ تاریخی که از میرفانی کرمانی نقل کرده حاکی از ۱۰۲۶ ق است (۹۱۴/۲؛ نخجوانی، ۱۸۱). ابن معصوم (ص ۴۸۰) و حرّعاملی (۹/۲) به صراحت ۱۰۲۶ ق نوشته‌اند. درحالی که اردبیلی (همانجا) و حسینی (ص ۲۱۰) سال ۱۰۲۵ ق یاد کرده‌اند. این دوگانگی که ابتدا در *عالم آرا* دیده می‌شود، به مآخذ بعدی راه یافته است، از جمله افندی در یکجا (۹/۱) سال ۱۰۲۵ ق و در جای دیگر (۱۰/۱) سال ۱۰۲۶ ق را نقل کرده است، اما مادهٔ تاریخی که از نصیرالدین همدانی شاهد آورده مؤید ۱۰۲۵ ق است. آقابزرگ در جایی ۱۰۲۸ ق نقل کرده که قطعاً نادرست است (*الذریعة*، ۹(۱)/۱۶).

پدرش در زمان سلطنت شاه تهماسب صفوی در همدان منصب قضا و تصدی امور شرعیه را داشت (اسکندر منشی، ۱۴۹/۱)، از این‌رو ابراهیم به قاضی‌زاده نیز شهرت داشته است (صادقی، ۹۴؛ خاتون‌آبادی، ۴۸۹). حزین لاهیجی از یکی از نواده‌های ابراهیم، به نام «ابراهیم همدانی» برادر نجف‌خان صدر سخن می‌گوید که به جهت همنامی با جدّش به «ابراهیم همدانی ثانی» شهرت داشت (ص ۵۵).

ابراهیم چندی در قزوین نزد میرفخرالدین سمّاکی استرابادی علوم عقلیه را فرا گرفت و سمّاکی اجازه‌ای برای او نوشت و در آن وی را ستود. مدتی نیز در خدمت میرزا مخدوم اصفهانی تلمّذ می‌کرد (اسکندر منشی، همانجا؛ افندی، ۹/۱). وی حدیث را از شیخ بهایی آموخت و شیخ به او اجازهٔ روایت مبسوط داد (اردبیلی، ۳۰/۱؛ آقابزرگ، *طبقات*، ذیل «ابراهیم الهمدانی»؛ همو، *الذریعة*، ۲۳۷/۱). از دیگر مشایخ اجازهٔ او، شیخ محمدبن شهاب‌الدین احمد بن نعمة الله بن خاتون عاملی است که ابراهیم در ۱۰۰۸ ق در مکه از او اجازهٔ روایت گرفته است. صورت اجازه در *بحارالانوار* آمده است (مجلسی، ۱۰۱/۱۰۶). ضمناً به گفتهٔ کنتوری شیخ محمدبن خاتون اجازه‌ای برای ابراهیم همدانی به تاریخ ۹۸۰ ق نوشته است (ص ۶) که ظاهراً درست نیست. ابراهیم همدانی بعد از درگذشت شاه تهماسب به مقام قضا در همدان منصوب شد، اما به گفتهٔ اسکندر منشی «خود کمتر متحمل امر قضا می‌شد و مرافعات به دست نایبانش قطع و فصل می‌شد و میرزا اوقات خود را صرف مطالعه و مباحثه می‌کرد و جمعی کثیر از حوزهٔ درس او مستفیض می‌شدند» (۱۴۹/۱). بعد از جلوس شاه عباس اول نزد او تقرب یافت و به گفتهٔ همو، بارها به اردوی پادشاه رفته، در پیشگاه او معزّز و محترم بوده است. چنانکه یک بار «۷۰۰ تومان

عراقی، عوض قرض او از خزانهٔ عامره شفقت شده و او را از دیوان مسلمین سبکبار گردانیدند» (۱۵۰/۱). از شاگردان و تربیت یافتگان حوزهٔ درس وی، این افراد را نام برده‌اند: ۱. عبدالغنی تفرشی (اوحدی، ۷۹۰؛ اسکندر منشی، ۷۵۶/۲)؛ ۲. مرادبن علیخان تفرشی نویسندهٔ کتاب *تعلیقة السجادیة* که شرحی بر *من لا یحضره الفقیه* است (اردبیلی، ۲۲۳/۲)؛ ۳. میرمصطفی تفرشی، مؤلف *نقدالرّجال* که از ابراهیم با تعبیر «استادی و استادالبشر» یاد کرده است (تفرشی، ۴۲۷)؛ ۴. جسمی همدانی، از ایرانیهای مهاجر به هند که اکثر اوقات به شاگردی و مصاحبت ابراهیم سرافراز بود (نهاوندی، ۹۲۷/۳ ـ ۹۲۹)؛ ۵.ملاّ زکی همدانی، غزلسرایی که تخلّصش با نامش یکی است (نصرآبادی، ۲۳۶؛ صدیق، ۱۸۵؛ صادقی ۲۰۸ ـ ۲۰۹)؛ ۶. ملاعبدالباقی شکوهی همدانی، شاعر و خوشنویس معاصر شاه عباس (نصرآبادی، ۲۳۹ ـ ۲۴۰).

ابراهیم همدانی سفرهایی به گیلان، مکه و گرجستان داشته است. در ۹۹۹ ق/ ۱۵۹۱ م، به همراه هیأتی به دستور شاه عباس اول جهت شرکت در مراسم ازدواج شاهزاده محمدباقر مشهور به صفی میرزا با خان بیگم دخترخان احمد حاکم گیلان، سفری به خطهٔ گیلان نمود (قاضی احمد، ۱۰۸۶/۲ ـ ۱۰۸۷؛ نیز، نک: منجم یزدی، ۱۰۷ ـ ۱۰۹؛ فلسفی، ۱۴۱/۳ ـ ۱۴۲). در ۱۰۰۷ ق به قصد حج به مکهٔ معظمه رهسپار شد و چنانکه اشاره شد در آنجا با شیخ محمد بن خاتون عاملی، مؤلف *حواشی بر الفیهٔ شهید*، ملاقات کرد و از او اجازهٔ روایت مبسوطی گرفت (مجلسی، ۱۰۱/۱۰۶، ۱۰۳، ۱۰۷). وی در اواخر عمر با اردوی شاه عباس اول به گرجستان رفت و پس از چندی در ئیلان ئیل مطابق با ۱۰۲۶ ق رخصت مراجعت یافت و روانهٔ همدان گردید، امّا در بین راه اجلش فرا رسید و دیده از جهان فرو بست (افندی، ۱۰/۱؛ اسکندر منشی، ۱۵۰/۱).

ابراهیم در علوم عقلی چندان تبحّر داشت که نظریاتش نزد معاصران با اعتبار تلقی می‌شد (افندی، همانجا)، چنانکه با القابی چون عقل حادی عشر، استادالبشر، سلطان العلماء، سیدحکمای متکلم، علامهٔ زمان، ملجأ فقرا و مساکین، افلاطون و ابوعلی عصر، وی را ستوده‌اند (نک: نهاوندی، ۹۲۷/۳؛ اوحدی، ۷۹۰؛ اردبیلی، ۳۰/۱؛ حزین، ۵۵؛ گلچین، ۶۰۳ ـ ۶۰۴،به نقل از *مأثر رحیمی*). شیخ محمدبن خاتون او را جامع علوم و سید سند می‌داند (مجلسی، ۱۰۱/۱۰۶؛ قس: کنتوری، ۶). افندی ضمن اشاره به مهارت ابراهیم همدانی در علوم عقلی می‌گوید: از امور شگفت‌آوری که به وی نسبت داده شده این است که او عارف به مسائل شرعی نبوده، و یا اینکه جماعتی از بزرگان امرای شاه عباس را کشته است... . (۱۳،۹/۱)؛ اما دیگر مؤلفان وی را به زهد، تقوا، عفاف و صلاح ستوده‌اند (ابن معصوم، ۴۸۰) و شیخ بهایی در نامه‌ای خطاب به ابراهیم او را آگاه از رموز اسرار عرفانی می‌داند (افندی، ۱۱/۱ ـ ۱۲).

آثار: آثاری چند از ابراهیم همدانی به جا مانده است که از آن جمله‌اند: ۱. *انموذجة ابراهیمیة*، به عربی، تعلیقاتی است بر الهیات شفاء و نجاة، تألیف در ۱۰۰۷ ق و نسخه‌ای خطی از آن در دست است (شورا، ۵۵/۲)؛ ۲. *حاشیهٔ شرح تجرید*، به عربی، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس (آستان، ۲۶/۱) موجود است. افندی (۹/۱) از این اثر تحت عنوان «حاشیة علی الشرح الجدید للتجرید» نام برده است؛ ۳. *رسالة فی توجیه کلام الشیخ فی «ان الواحد لا یصدر عنه الاّ الواحد»*، به عربی، رساله‌ای است در توجیه و تفسیر کلام ابن سینا در پاسخ به بهمنیار، در باب قاعده مذکور. نسخه‌های آن در کتابخانه‌های مختلف موجود است (آستان، ۱۸۰/۴؛ حقوق ۴۹۹؛ شورا، ۹(۱)/۲۹۸، ۴۴۱؛ مرکزی، ۶۳۸/۸ ـ ۶۳۹).

ابراهیم همدانی شعر نیز می‌سرود. نمونه‌ای از اشعار فارسی او را می‌توان در جُنگ متعلق به جنابذی، ملاحظه کرد (مرکزی، ۱۸۳۸/۱۰). نامه‌هایی نیز از او در دست است (منزوی، ۲(۱)/۱۴۵۰؛ آقابزرگ *الذریعة*، ۱۵۸/۲۲؛ مرکزی، ۲۲۲۲/۱؛ سنا، ۱۲۹/۲؛ شورا، ۲۷۷/۲۱) که از آن جمله، نامهٔ خطاب به شیخ بهایی و پاسخ شیخ، در مجلهٔ *ارمغان* («مکاتیب...»، ۱۱ ـ ۱۸) چاپ شده است. آثار دیگر منسوب به ابراهیم همدانی عبارتند از: ۱. حاشیه بر *اثبات الواجب* دوانی (اردبیلی، ۳۰/۱؛ افندی، ۱۳/۱؛ اسکندر منشی، ۱۴۹/۱)؛ ۲. حاشیه بر *شرح اشارات* (همانجا؛ افندی، ۹/۱)؛ ۳. *حاشیة علی الکشاف* (همانجا؛ اردبیلی، همانجا)؛ ۴. *رسائل الکلامیة* (آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۵۷/۱۰).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة فی المائة الحادیة عشرة*، به کوشش علی نقی منزوی، تهران (زیر چاپ)؛ ابن معصوم، علی بن احمد، *سلافة العصر*، تهران، المکتبة المرتضویة؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ اوحدی، محمد حسینی، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ عکسی ملک، شم ۵۳۲۴؛ تفرشی، میرمصطفی، *نقدالرجال*، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ حزین، محمدعلی بن ابی طالب، *تذکرهٔ حزین*، اصفهان، ۱۳۴۴ ش؛ حسینی استرآبادی، حسن بن مرتضی، *از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حقوق، خطی؛ خاتون آبادی، عبدالحسین، *وقایع السنین والاعوام*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ *دائرة المعارف تشیع*، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶، ج اول؛ سنا، خطی؛ شورا، خطی؛ صادقی کتابدار، *تذکرهٔ مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ صدیق حسنخان، محمد صدیق بن حسن، *شمع انجمن*، به کوشش مولوی عبدالحمید، بهوپال، ۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۶ م؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ قاضی احمد قمی، احمدبن حسین، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کشمیری، محمدعلی، *نجوم السماء فی تراجم العلماء*، لکهنو، ۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶ م؛ کنتوری، حامد حسین بن محمّدعلی، *کشف الحجب والاستار*، به کوشش م. هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۵ م؛ گلچین معانی، *حاشیه بر تذکرهٔ میخانهٔ فخرالزمانی*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مرکزی، خطی؛ «مکاتیب تاریخی»، *ارمغان*، س۷، شم ۱، تهران، ۱۳۰۵؛ منجم یزدی، ملاجلال الدین محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ منزوی، خطی؛ نخجوانی، حسین، *موادالتواریخ*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مأثر رحیمی*، به کوشش م. هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱ م.

ناصر شمار

اِبْراهیم هِندی، صارم الدین ابـراهیم بن صالح (د ۱۱۰۱ ق / ۱۶۹۰م) شاعر حنفی مذهب یمن. پدرش از هند به یـمن کوچید و در صنعاء مسکن گزید و همانجا به دست سادات یمن اسلام آورد. ابراهیم که به سبب انتساب پدرش به هند، هندی نام گرفته بود، به شعر و ادب روی آورد و امامان صنعاء را در قصائدی بلند مدح گفت. وی ظاهراً نخست به امام اسماعیل المتوکل (امامت: ۱۰۵۴ـ۱۰۸۷ ق / ۱۶۴۴ـ۱۶۷۶م) روی آورد و چون نوبت به امام مهدی احمد بن حسن (امامت: ۱۰۸۷ـ۱۰۹۲ ق / ۱۶۷۶ـ۱۶۸۱ م) رسید، بخش اعظم مدایح خود را تقدیم او کرد.

امیران یمن، هیچ یک بدون خون ریزی و مبارزه به امامت صنعاء دست نمی‌یافتند. آنان از یک سو به سبب خویشاوندی، شدیداً به یکدیگر وابسته بودند، و از سوی دیگر، طمع قدرت پیوسته موجب نبرد میان آنان می‌گردید. از این رو، شاعر با آنکه دیر زمانی از گزند این رقابتها در امان بود، عاقبت در اواخر عمر، گرفتار کشمکشهای این امیران شد: هنگامی که مهدی صاحب المواهب در ۱۰۹۸ ق / ۱۶۸۷ م پس از مبارزات بسیار، خلافت صنعاء را از چنگ عموزادهٔ پدرش هادی و مدعی دیگر، یوسف به‌در آورد، شاعر به حضور وی شتافت، اما چون قبلاً اشعاری در مدح رقیبان امیر گفته و او را به‌خشم آورده بود، امیر از او پرسید به‌چه جرأتی نزد او آمده است. ابراهیم با اشاره به قرآن گفت: این را شفیع قرار داده‌ام. مهدی شفاعت قرآن را پذیرفت اما در عین حال او را از خود براند. پس از آن ابراهیم به‌زهد روی آورد و به‌پارسایی شهرت یافت. در اواخر عمر به‌حج رفت و اندکی پس از بازگشت، درگذشت (شوکانی، ۱/۱۶ـ۱۷؛ ابن‌معصوم، ۴۶۹)، واو را در نزدیکی صنعاء به‌خاک سپردند. تاریخ مرگش را ۱۰۹۹ (بغدادی، ۱/۳۵) و گاه ۱۱۰۰ ق (شوکانی، همانجا) نوشته‌اند، اما ماده تاریخی که شاعری فقیه به‌نام صلاح‌بن‌صالح احمر برای او سروده، با ۱۱۰۱ ق مطابقت دارد (زبارة الیمنی، ۱/۱۷).

دیوان قطور او را شوکانی دیده و اشاره می‌کند که وی شعر سست و استوار را در آن به‌هم آمیخته و در قصائد از متنبی تقلید کرده است. این دیوان، همان است که فرزندش تحت عنوان *العَرف النّدی فی شعر الصارِم الهِندیّ* جمع‌آوری کرده است. نسخه‌ای از آن در رامپور (GAL, S, II/545) و نسخه‌ای دیگر در گوتا (زیدان، ۳/۳۰۳) وجود دارد. از آثار او کتاب دیگری نیز به‌نام *براهین الاحتجاج والمناظرة فیما وقع بین القوس والبُنْدُق من المفاخرة* ذکر کرده‌اند (بغدادی، همانجا).

مآخذ: ابن معصوم، علی بن احمد، *سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ بغدادی، اسماعیل پاشا محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ زبارة الیمنی، محمدبن محمد، حاشیه بر *البدرالطالع* شوکانی؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدرالطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ نیز: GAL,S.

آذرتاش آذرنوش

اِبْراهیمیّه، نک: اباضیه.

اِبْراهیمیّه، نک: ابراهیم بن محمدبن یحیی.

اِبْراهیمیّه، از فرقه‌های سرّی و غیرمعروف در کوهستانهای شمال عراق که آگاهی چندانی از آن در دست نیست. پیروان این آیین روزگاری در شهر تلّعَفَر (تلّعفر) در غرب موصل می‌زیسته‌اند، ولی از آن زمان به بعد اطلاع موثقی از آنان نداریم. این فرقه با فرق دینی و طرایق عرفانی دیگرِ موجود در آن حوالی، چون شَبَک، صارلیّه، باجوران (یا بَجوران یا باجوان یا باجلان)، ماولیّه، بابائیّه، اسحاقیّه، کاکائیّه، و یزیدیّه از جهاتی نزدیک است، اما به سبب مجاورت با سه فرقهٔ نخست، عقاید و آدابشان در یکدیگر تأثیر کرده و باهم در آمیخته است. ابراهیمیه به ویژه با شبک مشابهتهای بسیار دارد (صرّاف، ۲۸۳). انستاس کرملی در شرح فرق موجود در حوالی موصل فقط به سه آیین نخست (شبک، صارلیّه و باجوران) اشاره کرده و از ابراهیمیه سخنی نگفته است (صص، ۲۱۸ـ۲۲۵). ظاهراً در زمان نگارش مقاله (۱۹۰۲م) این فرقه چندان مطرح نبوده و یا فقط شاخه‌ای از شبک شمرده می‌شده است. در هر حال پیروان این فرقه خود را از شبک ــ و جز آنان ــ جدا و منسوب به شیخ ابراهیم زاهد گیلانی می‌دانستند (شیبی، *الطریقة*، ۵۶، ۵۸).

گولپینارلی (ص ۳۸۷) از طریقتی به نام «ابراهیمیه» نام می‌برد که به وسیلهٔ ابراهیم قوش آطه‌لی (د ۱۲۶۴ ق / ۱۸۴۸م) تأسیس شده و نام دیگرش قوش آطائیّه است. این طریقه از نصوحیّه منشعب شده که شاخه‌ای است از شعبانیه و آن هم انشعابی است از خلوتیه، اما «امام الخلوتیّه» ابراهیم زاهد گیلانی است (همو، ۲۵۵). پس عجیب نیست اگر «ابراهیمیهٔ» مذکور هم امام خود را شیخ ابراهیم بدانند. با اینهمه نمی‌توان حکم داد که این ابراهیمیه، همان ابراهیمیهٔ موردنظر ما باشد. ابراهیم زاهد طریقت را به مرید خود شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی سپرد (برای اطلاع بیش‌تر از احوال ابراهیم زاهد و روابط شیخ صفی با او نک: ابن‌بزّاز، باب اول، فصول ۶ ـ ۸، ۱۰) ولیکن صفی‌الدین از تلفیق دو طریقهٔ خلوتیّه و قلندریّه، طریقت صفویّه را بنیاد نهاد (گولپینارلی، ۲۵۵، ۲۷۳). فرقهٔ شبک از پیروان شیخ‌صفی‌الدین است، ولی مجموعهٔ شواهد ــ چنانکه خواهد آمد ــ نشان می‌دهد که ابراهیمیه نیز چون شبک از شیخ‌صفی متابعت می‌کرده است.

هویّت قومی ابراهیمیه و دیگر گروههای نزدیک به آنان به درستی معلوم نیست و کرد یا ترک بودن آنان محلّ بحث است، هرچند قراین موجود بیش‌تر بر ترک بودنشان دلالت دارد. زبان اینان، همگی، ترکی است، اما در آن عناصر کردی، فارسی و عربی راه یافته است (شیبی، *الطّریقة*، ۴۳ ـ ۴۸؛ صراف، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۴). کتاب مقدس آنان نیز به زبان ترکی است (همو، ۱۳) که می‌تواند تأیید دیگری بر هویّت ترکی آنان باشد. به اغلب احتمال اصلیت آنان از ترکمانان آسیای صغیر است (شیبی، همان، ۴۵ ـ ۵۱؛ صراف، ۸۹؛ عزّاوی، ۸، ۹). ابراهیمیه را در کنار شبک و سایر گروههای مذهبی منطقه از بقایای صفویان

(صوفیان صفوی) دانسته‌اند (شیبی، همان، ۳۹، ۵۷). توضیح اینکه اکثر مریدان شیخ‌صفی از آسیای صغیر بودند و در آنجا نفوذ بسیار داشتند و نیز می‌دانیم که حتی در زمان شیخ‌حیدر، پدر شاه اسماعیل، شمار بسیاری از پیروان صفویه در آنجا می‌زیستند و همین امر باعث نگرانی عثمانیان شده بود (براون، IV/44,48). می‌توان حدس زد که گروههایی از این ترکمانان با گرایش صفوی و ابراهیمی به اجبار، یا برای خلاصی از فشارهای موجود، به نواحی کوهستانی کردستان مهاجرت کرده و در کنار کردان سکنیٰ گزیده باشند. با اینهمه، برخی از محققان ایشان را کرد و برخی دیگر عرب انگاشته‌اند (شیبی،همان، ۴۳ ـ ۴۴؛ صراف، ۹۰، ۹۱) که این قول چندان موثق نیست.

علی‌رغم اینکه مجموعهٔ این گروهها (از جمله ابراهیمیه) از ترکمانان و مهاجر هستند، با کردان ساکن ایران و عراق روابط بسیار نزدیک داشته و ظاهراً احساس همبستگی می‌کرده‌اند. ارتباط نزدیک فکری و عقیدتی اینان با بعضی فرق کرد، همچون اهل حق و یزیدیّه، مؤیّد این گفته است. از میان آنان به خصوص کاکائیه با یزیدیه مشابهتی دارد (عزاوی، ۶۷) و شبک را نیز از لحاظ اعتقادی حدفاصل یزیدیه و غُلات دانسته‌اند (صراف، ۲۳۱، ۲۳۲، به نقل از مینورسکی). چنین سخنی دربارهٔ صارلیّه و شبک و باجوران نیز گفته شده است (رشید یاسمی، ۱۲۵) و به قرینه می‌توان این نکته را در مورد ابراهیمیه صادق دانست، زیرا پیروان یزیدیه هم در حوالی موصل و در کوههای سنجار پراکنده‌اند و به حکم مجاورت میان آنان روابط برقرار بوده است.

آیین ابراهیمی: با توجه به آداب و آرای ابراهیمیه، به ویژه آن‌گونه که در شش هفت قرن گذشته رایج بوده است، از لحاظ جنبه‌های اعتقادی سوابق این فرقه را باید در صوفیگری جست‌وجو کرد (شیبی، همان، ۶۱). عرفان آنان آمیخته به عقاید و آداب پیچیده و با خاستگاههای متفاوت بوده و مجموعه‌ای غریب و گاه سرّی و مرموز را تشکیل می‌داده است. مجموعهٔ گروههایی که در جاهای مذکور سکنیٰ دارند، تحت‌تأثیر عقاید علیّ اللّهی و آرای اهل حق و نیز باورها و آداب کهن و سنّتی قرار داشته‌اند، و از مشارکتشان با یزیدیّه هم در برخی از آیینهای دینی سخن گفته شده است (شیبی،همان، ۴۲). پس به قرینه می‌توان دریافت که این احوال در مورد ابراهیمیّه نیز صادق بوده است. از جملهٔ نشانه‌های صوفیگری در آیین ابراهیمی این است که اعداد ۷ و ۷۲ را مقدس می‌دانند و ظاهراً مراد از ۷، ۷ مقام و ۷ مرحلهٔ طیّ طریق در عرفان آنان است. شخصی را که به بالاترین این مراحل برسد «سلطان» می‌خوانند. ۷۲ تن نیز «غلامان» یا خادمانند، لیکن ایشان به ۴۰ تن ابدال یا «رجال الغیب» نیز قائلند که کسی آنان را نمی‌شناسد و درباره آنان عقاید خاص دارند (صراف، ۵۱، ۵۲، ۵۵).

کتاب مقدس ابراهیمیه بـویوروق به شیخ صفی عنایت وافر دارد و همین می‌تواند از دلایل پیوستگی آنان با طریقت صفویه باشد (شیبی، همان، ۵۷)، لیکن در اینکه بکتاشیّه بر مجموع این گروهها تأثیر بسیار داشته است،جای تردید نیست (همان، ۴۳، ۴۶ ـ ۴۸، ۵۳، ۵۹؛ صراف، ۱۳، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۹۱؛ عزاوی، ۷۹). در مورد گروه نزدیک به آنان، یعنی شبک، گفته شده است که اینان از قزلباشیّه جدا شده‌اند. قزلباشیّه هم در اصل از بکتاشیّه است (شیبی، همان، ۵۳)، چنانکه در عقاید کاکائیه نیز مشابهتهای بسیار با قزلباشیه دیده می‌شود (عزاوی، ۶۶، ۸۳ ـ ۸۸) و آنان شاه اسماعیل را که مروّج مذهب تشیّع بود، از بزرگان خود می‌دانند (همو، ۶۷)، اما شاید نه چون قزلباشها که شاه اسماعیل را به‌گونه‌ای تجسّمی از الوهیت می‌پنداشتند. به هر حال عقاید شبک کلاً بکتاشی ـ قزلباشی است (صراف، ۱۳، ۴۵، ۹۱) و ابراهیمیّه نیز حاج بکتاش و شیوخ بکتاشی را از اولیای خویش می‌دانند (شیبی، همان، ۵۹). شبک نیز در «گلبانگی» که در نماز خود می‌خوانند، حاجی بکتاش، شیوخ قزل (که باید قزلباش باشد) و واصلان اهل اردبیل را (که باید عمدتاً اشاره به شیخ صفی باشد) از بنیان‌گذاران طریقت خود می‌دانند (صراف، ۹۶) و اشعار بکتاشی در میان کاکائیه دارای حرمت و اهمیت خاص است (عزاوی، ۴۵، ۵۳). از این‌رو و به حکم قیاس می‌توان ابراهیمیه را همچون برادران خود، شبک و دیگران، از بقایای فکری بکتاشیه ــ و وابسته به آنان، قزلباشیه و تصوف صفوی ــ دانست.

پس تشیع هم در کنار تصوف یکی از پایه‌های فکری ابراهیمیان است، اما نکتهٔ جالب در تشیع آنان اینکه زیدبن علی (ع) را جزو امامان دوازده‌گانهٔ خود بر می‌شمارند (شیبی، همان، ۶۱) یعنی امامانشان کاملاً با ائمهٔ شیعهٔ اثناعشری مطابقت ندارند.

از جمله آیینهای سنّتی و بسیار کهن که به این کیشها (ابراهیمیه، شبک و دیگران) نسبت داده شده (صراف، ۱۴۰؛ عزاوی، ۶۸، ۷۴ ـ ۷۶) مراسم آمیزش جمعی است. گفته‌اند در شبی، که شاید بتوان نام آن را در فارسی به «کفش‌کنان» ترجمه کرد (شیبی، همان، ۵۵)، این آیین را برپا می‌داشتند. پدر انستاس نیز در گزارش خود (مربوط به ۱۹۰۲م) که در آن از سه کیش شبک، صارلیه و باجوران یاده کرده، به وجود این مراسم در بین آنان اشاره دارد (صراف، ۲۱۸ ـ ۲۲۵)، اما کسانی مثل صراف (صص ۱۴۰، ۱۴۱)، عزّاوی (صص ۷۴ ـ ۷۹) و شیبی (همان، ۵۴، ۵۵) وجود این رسم را رد کرده و آن را تهمت و بهتان دانسته‌اند. به گفتهٔ شیبی این مراسم در آغاز سال و شب آمرزش و شب دهم محرم برگزار می‌شود، اما موضوع خاموش کردن چراغها در این شب مربوط به آیینهای عزاداری محرم است که زنان و مردان باهم در این مجلس عزاداری می‌کنند و نسبت دادن کارهای ناروا به آنان افترای محض است (همانجا).

گرایش به غُلوّ: ابراهیمیّه زمانی به غلو در حق امیرالمؤمنین علی (ع) و شاید تصوّر الوهیّت دربارهٔ وی تمایل داشته‌اند، چنانکه گروههای نزدیک به آنان چون شبک، صارلیه، باجوران و کاکائیه نیز چنین بوده‌اند (همان، ۵۰؛ عزاوی، ۸۸، ۱۰۰ به بعد و ۱۰۶ به بعد؛ رشید یاسمی، ۱۲۴، ۱۲۵؛ نیز نک: صراف). تأثیرپذیری ابراهیمیه از بکتاشیه و غلّو اینان دربارهٔ آن حضرت (همو، ۴۵ ـ ۴۸) مؤید دیگری

بر این نظر است، هر چند که خود حاج بکتاش ــ و شیخ‌صفی ــ به کلی از مذهب غالیان به دور بوده‌اند (همو، ۴۹). پیوستگی گروههای مذهبی به قزلباشیه که مریدان شاه اسماعیل بودند و تمایلات علی اللهی گری داشتند (عزاوی، ۸۶، ۸۷) حاکی از تمایل آنان به غلوّ است.

روایتی دربارهٔ امیرالمؤمنین علی(ع) از ابراهیمیّه و نیز کاکائیه و شبک در دست است که می‌تواند مؤید این موضوع باشد. به عقیدهٔ اینان هنگامی که حضرت رسول (ص) به معراج رفته از مقام پیامبران قدم فراتر گذاشته به اعلی مرتبه رسیده بود، شیری غرّان به او نزدیک شد و حضرت انگشتری خود را در دهان شیر انداخت. پس از بازگشت از معراج، چون با «ابدال» در یک جا گرد آمد، انگشتری خود را در دست علی (ع) دید و دانست که علی (ع) همان شیری بود که در آسمان با او روبه‌رو شده بود و از آن پس او را «اسداللّه» لقب داد (صراف، ۵۱).

ظاهراً ابراهیمیّه برای دو شخصیت احترام بسیار قائلند: یکی به نام «روبین» و دیگری «موسی» که دربارهٔ این یک سخن خواهیم گفت. مرقد این هر دو در کرند، از مراکز علیّ اللّهیانِ ایران است (شیبی، همان، ۵۹ ـ ۶۰). از سوی دیگر بسیاری از غالیان کرند، کرمانشاه، صحنه و کنگاور به شیخ ابراهیمیّه ارادت می‌ورزیده، به او اعتقاد خاص داشته‌اند (صراف، ۵۵)، و این هم تأیید دیگری است بر اینکه ابراهیمیّه به غلوّ گرایش داشته‌اند. پس بی‌جهت نیست که این فرقه را کلاً از غلات شمرده‌اند (همو، ۲۸۳)؛ ولی مسلّم است که ابراهیمیّه اکنون از نظر پیشین خود عدول کرده، به شیعهٔ امامیّه گرایش یافته‌اند. شیوخ جدید ابراهیمیّه خود را از غلو بری می‌دانند و غالیان را از خود نمی‌شمرند و روش خویش را تنها تقدیس صفات امام علی (ع) می‌دانند (همو، ۵۵) و در احکام، تابعیت علمای شیعهٔ امامیّه را پذیرفته‌اند (شیبی، همان، ۶۲).

این گرایش جدید از زمان مرجعیت سید ابوالحسن اصفهانی قوّت گرفت که اعتقاد امامیه را به غلات شمال عراق عرضه داشت و در نتیجه رهبران ابراهیمیّه از عقاید پیشین خود باز گشته، به اعتدال روی آوردند (همانجا) و نکتهٔ جالب توجه اینکه شبک و برخی فرق دیگر آن نواحی چون ماولیّه نیز از غلو دست برداشته، به اعتدال شیعهٔ امامی گرایش یافتند. این دگرگونی در حالی صورت گرفت که عثمانیان نیز می‌کوشیدند تا همهٔ این فرق را به سوی تسنّن سوق دهند و به امحای آثار، آداب، رسوم و یادگارهای این مردمان اهتمام می‌ورزیدند (همانجا)، لیکن در این کار موفق نشدند و زمینه‌های قبلی شیعی در میان این گروهها در شکل‌گیری معتقدات بعدی ایشان مؤثر افتاد.

رابطهٔ ابراهیمیّه با اهل حق: اهل حق نیز بر تمامی این آیینها از دیرباز تأثیر گذاشته‌اند، چه راهشان از قزلباشیّه و صفویّه جدا نبوده (عزاوی، ۵۴؛ شیبی، *الصلة*، ۳۸۰) و با بکتاشیه هم رابطهٔ بسیار نزدیک داشته‌اند (ایوانف، 1,2). نکتهٔ شایستهٔ توجه اینکه یکی از خاندانهای اهل حق را خاندان حاجی بکتاشی نامیده‌اند (مینورسکی، 33). اینکه اهل حق را جماعتی از پیروان تصوف صفوی شمرده‌اند (شیبی، همانجا)، شاید سخنی اغراق‌آمیز باشد، ولی مسلّم است که ایشان از صفویّه تأثیر خاص پذیرفته‌اند (مینورسکی، 85,86) و این تأثیر باید مربوط به دوره‌های متأخر باشد (ایوانف، 33). «یارسان» یا اهل حق خود نیز در روایاتشان این تأثیر و ارتباط را پذیرفته‌اند، اما شیخ صفی و شیخ ابراهیم را به خود منسوب کرده‌اند، بدین‌سان که گفته‌اند شیخ زاهد، شیخ صفی را برای عرض اخلاص و سرسپردن، به نزد سلطان اسحاق فرستاد، و شیخ صفی، پس از رویدادهایی، کمر بستهٔ سلطان اسحاق شد و سلطان چنین مقرر داشت که ۱۲ تن از اولاد شیخ صفی پادشاهی کنند (*مجموعه رسائل*، ۸۷ ـ ۹۲). در *حقّ الحقایق* روایت واژگونه است: سلطان سَهاک، صَحاک یا اسحاق، شیخ صفی را که با تحمّل مرارت و سختی بسیار خدمت سلطان رسیده بود، به نزد شیخ زاهد به گیلان فرستاد و وی به این ترتیب در زمرهٔ مریدان شیخ ابراهیم قرار گرفت (جیحون‌آبادی، ۴۷۴ ـ ۴۷۸). این شیخ زاهد، خود یکی از ۷۲ تن مقرّبان درگاه سلطان در ولایات گوناگون شمرده شده است (همو، ۴۷۸).

پیداست که اهل حق کوشیده‌اند تا شیخ ابراهیم و شیخ صفی را از زمرهٔ خود قلمداد کنند و خلوتیّه و صفویّه را تحت عنایت قطب آیین خود سلطان سَحاک قرار دهند. در هر حال با توجه به اینکه شیخ زاهد، بنا بر گزارش خواندمیر، فرزند شیخ روشن و دارای نسب کردی سنجاری یا سنجابی (در اصل: سنخانی) بوده (۴۱۴/۴، ۴۱۵) و ظاهراً اجداد شیخ صفی نیز به کردی از سنجار (یا سنجان) می‌رسیده‌اند (ابن بزّاز، ۱۱، ۱۲)، شاید بتوان نتیجه گرفت که احتمالاً هر دو مستقیماً تحت‌تأثیر آرا و عقاید عرفانی مردم کرد یا اهل حق قرار گرفته‌اند؛ اما پیوستگی این گروهها (از جمله ابراهیمیه) با اهل حق کاملاً آشکار است، و نمونهٔ روشن آن فرقهٔ کاکائیه است که سلطان اسحاق را که مُجدِّد آیین یارسان یا اهل حق به‌شمار می‌رود (صفی‌زاده، *نوشته‌ها*، ۲۴، ۲۵) سخت بزرگ می‌دارند (عزاوی، ۴۱) و کتاب *سرانجام* که از کتب اهل حق است، نزد آنان مقام و اهمیت خاص دارد (همو، ۵۴).

یکی از خانواده‌ها یا «اجاق»های اهل حق به نام «ابراهیمی» است که «شاه ابراهیمی» و «شیخ ابراهیمی» نیز گفته می‌شود (مینورسکی، 33؛ ایوانف، 7؛ صفی‌زاده، *دورهٔ هفتوانه*، ۳۷؛ همو، *نوشته‌ها*، ۲۷) و این شاه ابراهیم داعی سلطان اسحاق در عراق بوده و پیروانش از اهل حق در خانقین و مندلی، کاکائی نام دارند (همو، *دورهٔ هفتوانه*، ۳۷؛ همو، *نوشته‌ها*، ۲۸) که شاید با کاکائیه‌ای که پیش‌تر نام بردیم، بی‌ارتباط نباشند.

موسی نامی که قبلاً به او اشاره شد و گفتیم که نزد ابراهیمیّه احترام خاص دارد، باید همان «پیر موسی» باشد که همچون شاه ابراهیم از یاران سلطان اسحاق و از بزرگان اهل حق بوده و در کرند درگذشته (همو، *دورهٔ هفتوانه*، ۸۵، حاشیه) و همانجا مدفون است. این نکته نیز

شاید دلیل دیگری باشد بر پیوستگی و نزدیکی اهل حق و ابراهیمیه، اما این نکات به هیچ‌وجه دلیل قطعی بر یکی بودن ابراهیمیه (موضوع این مقاله) با خاندان ابراهیمی اهل حق نیست، و با اینکه یارسان یا اهل حق ارتباط و مناسبات بسیار نزدیک با فرق این حوالی (مخصوصاً با ابراهیمیه) داشته‌اند، بر یکی بودن آن دو نمی‌توان حکم داد.

کتاب مقدس ابراهیمیه: این کتاب به زبان ترکی است و بویوروق نام دارد، به معنای «فرمان» و مؤلف و گردآورندهٔ آن معلوم نیست. در ابتدای آن آمده که در مناقب شیخ صفی است، اما در واقع نقل گفت‌وگوهایی است که در بیان عقاید این گروه میان شیخ صدرالدین و شیخ صفی می‌گذرد، و شامل تعلیماتی است که به ادّعای مؤلف آن از حضرت رسول اکرم به علی (ع) و از او به فرزندانش و سپس مرحله به مرحله به شیخ صفی‌الدّین رسیده است. این کتاب نزد شبک هم از کتب مقدس شمرده می‌شود، اما میان بویوروق شبک و بویوروق ابراهیمیه باید اندک تفاوتی وجود داشته باشد (صراف، ۱۴۴). شیبی در *الصّلة* (ص ۳۸۰) از کتبی با سه عنوان *بویوروق*، *مناقب الاولیاء* و *تذکرة اعلی* نام می‌برد که مشابه یکدیگرند و بعضی از فرقی که در ابتدای این گفتار ذکرشان آمد به آنها معتقدند. در گفت‌وگوی میان شیخ صفی و فرزندش شیخ صدرالدین در اوایل کتاب، صدرالدین به التماس خواستار بیان حقایق طریقت از پدر می‌شود و او با زبان اهل تصوف به بیان وظایف سالک می‌پردازد و با تأکید تمام بر پیروی و ارادت بی‌چون و چرای مراد از مرشد، درجات سالکان و واصلان را از قطب واحد تا دو امام و ۷ تن اولیا و ۴۰ تن مشایخ برمی‌شمارد.

در بویوروق از آداب طریقت، صفات مرشد، سلوک طالب، اطاعت از مراد، درجات اولیا، صفات ولی، اجتناب از مخالفان، اتفاق و یگانگی پیروان، حفظ اسرار، محبت اولیا، علامت طالب کامل، مقامات طالب و سالک، و نیز از معانی اصطلاحاتی چون امانت، وصایت، خلافت، امامت، سلامت، دولت، سعادت، غیرت، عبرت، حرمت، صحبت، مروّت، شفقت، وحدت، خدمت، سخاوت، ایثار، اقرار، تولّی و تبرّی سخن می‌رود (صراف، ۱۴۵ ـ ۲۱۷). گفتار شیخ صفی در این کتاب، حکایت از گرایش شیعی وی دارد و از غلوّ در حق علی (ع) در آن نشان آشکاری نیست، لیکن شعرهایی در آن آمده است که گویندهٔ آنها «خطایی» تخلّص کرده که باید شاه اسماعیل صفوی باشد. در این اشعار غلوّ در حبّ علی (ع) مشاهده می‌شود. از شیخ نجم‌الدین کبری هم روایتی در اکرام ائمهٔ اثناعشر (ع) آمده است و در پایان کتاب خطبه‌ای موسوم به «خطبهٔ دوازده امام علیهم‌السلام» به زبان عربی نقل شده که سراسر درود و سلام به آن بزرگواران است.

بویوروق را احمد حامد الصّراف در کتاب خود *الشبک* (متن ترکی، صص ۱۴۵ ـ ۱۹۱، ترجمه و تلخیص به زبان عربی، صص ۱۹۲ ـ ۲۱۷) به چاپ رسانیده است.

مآخذ: ابن بزّاز، توکل بن اسماعیل، *صفوة الصفا*، بمبئی، ۱۳۲۹ ق؛ جیحون‌آبادی، حاج نعمت الله، *حق الحقایق یا شاهنامهٔ حقیقت*، به کوشش محمد مکری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصّلة بین التصوّف والتشیّع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ همو، *الطریقة الصفویة و رواسبها فی العراق المعاصر*، بغداد، ۱۳۸۶ ق /۱۹۶۷م؛ صراف، احمد حامد، *الشبک*، بغداد، ۱۳۷۳ ق /۱۹۵۴م؛ صفی‌زاده، صدیق، *دورهٔ هفتوانه*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، *نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان ـ اهل حق*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ عزّاوی، عباس، *الکاکائیة فی التاریخ*، بغداد، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ کرملی، انستاس ماری، «تفکهة‌الاذهان» ملحق به *الشبک* (نک: صراف)؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویّه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ *مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۰م؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persian*, Cambridge, 1969; Ivanow, W., *The Truth-Worshippers of Kurdistah* Leiden,1953, Minorsky, V., *Notes sur la secte des Ahlé – Haqq*, Paris, 1921.

مسعود جلالی مقدم

اِبْرائیل، یا برائیلا[1]، برایلا[2]، شهری بندری از جمهوری رومانی، واقع در کرانهٔ چپ دانوب، در ۲۰ کیلومتری جنوب ملتقای آن با رودخانهٔ سیرت[3]، محلّی که منطقهٔ دریایی دانوب نامیده می‌شود، و در شمال شرقی استان والاشیا (اَفلاق) و مرکز شهرستان برائیلا. این شهر در °۴۵ و/۱۶ عرض شمالی و °۲۷ و ۵۸ طول شرقی واقع است (بریتانیکا، XV/1048) و ۲۱۵٬۰۰۰ نفر جمعیت (آمار ۱۹۸۲ م) دارد (عبدالرحمن، ۹۸). فاصلهٔ آن تا مصبّ دانوب به دریای سیاه ۱۵۰ کم و تا بخارست ۱۸۰ کم است (خوری، ۷۳۸/۴؛ EI²; GSE). برائیلا که دومین بندر رودخانه‌ای و سومین بندر ویژهٔ حمل و نقل در رومانی است به نامهایی چون ابرائیلوف، ابرائیلا، برائیلابوس و براهیلوف نیز معروف بوده است (هامر ـ پورگشتال، ۶۹/۳؛ خوری، همانجا). نخستین بار در ۷۵۱ق/۱۳۵۰م، در یک کتاب جغرافیایی از این شهر با نام دریناگو[4] ذکری به میان آمده و از ۷۶۹ ق / ۱۳۶۸م به‌نام برایلا شناخته شده است (بریتانیکا، II/227). ابرائیل، در سده‌های ۸ ـ ۹ ق / ۱۴ ـ ۱۵م، همراه با شهر براشو واقع در استان ترانسیلوانیا (ناحیه‌ای در مرکز رومانی) منطقه‌ای تجارتی به‌شمار می‌رفت. در ۷۳۹ ـ ۷۴۱ ق / ۱۳۳۸ ـ ۱۳۴۰م، اُموربیک از امیران خاندان آیدین ــ که در آناتولی حاکمیت داشتند ــ هنگام لشکرکشی به والاشیا وارد این منطقه شد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینهای آناتولی»[5]، 106) و احتمالاً این نخستین باری است که ترکهای مسلمان به ابرائیل وارد شدند. در حکومت سلطان محمد دوم (فاتح) امپراتور عثمانی (۸۳۶ ـ ۸۸۶ ق / ۱۴۳۳ ـ ۱۴۸۱م)، امیران این ناحیه از حمایت دولت عثمانی برخوردار بودند. در ۸۶۷ق/ ۱۴۶۳م، وِلاد، فرمانروای خونریز ایالت والاشیا، که او را دراکولا (شیطان) و جلّاد می‌نامیدند، از اطاعت

1. Braila 2. Brayla 3. Siret 4. Drinago 5. *Anadolu Beylikleri.*

عثمانیها سر برتافت و با خشونت و بی‌رحمی تمام و با شکنجه‌های وحشیانه مردم بومی به ویژه ترکهای مسلمان آن ایالت را از پای درآورد (هامر ـ پورگشتال، ۶۷/۳ ـ ۶۸) و شهرها را ویران کرد و روستاها را به آتش کشید. سلطان محمد برای سرکوبی وی، با نیرویی بزرگ همراه با ۲۵ ناو جنگی و ۱۵۰ کشتی دیگر، از راه دریای سیاه عازم والاشیا گردید و پس از ورود به دانوب شهرهای ساحلی آن را یکی پس از دیگری به تصرف آورد و در شهر ابرائیل نیرو پیاده کرد (همو، ۶۹/۳). وِلاد که به قصد کشتن سلطان، شبانه به اردوگاه او رخنه کرده بود، به هدف خود دست نیافت، و با کشتن گروه کثیری از سپاهیان عثمانی از مقابل سلطان محمد دوم گریخت و در بلگراد اسیر و زندانی شد. سلطان عثمانی برادر وی را که رادو نام داشت، به حکومت برگزید (همو، ۶۹/۳ ـ ۷۲) و به این ترتیب حاکمیت دولت عثمانی بر این ناحیه استقرار یافت. در ۸۸۰ ق / ۱۴۷۵م اِستپان (از پادشاهان مجارستان) بر آنجا چیره شد. وی حاکم تحت‌الحمایهٔ شهر را برکنار کرد و آنجا را به آتش کشید (خوری، ۷۳۸/۴). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶م ــ دوران حکومت سلطان سلیمان قانونی ــ تسلط و حاکمیت عثمانی براین شهر قطعیت یافت و با وجود گسستگیهایی چند، تا سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م همچنان ادامه داشت. در ۹۸۲ق / ۱۵۷۴م ایوان، شاهزادهٔ ایالت مولداوی (بوغدان)، ابرائیل را گرفت و عثمانیها را موقتاً از شهر بیرون راند، اما نتوانست قلعهٔ آن را تسخیر کند (EI²). در طول جنگهای عثمانی با روس، اتریش و مجارستان، این شهر یکی از نقاط بسیار مهم و حسّاس نظامی و محل تجمّع نیرو بود (جودت، ۳۱۴/۴، ۳۱۵). دژ مستحکم آن نیز از اهمیت ویژهٔ نظامی برخوردار بود، به گونه‌ای که در سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م تعداد محافظین آن که از سوی دولت عثمانی تعیین می‌شد، بالغ بر ۱٬۲۴۱ نفر سرباز ینی‌چری بود (اوزون چارشیلی، «کانونهای قراولان خاصه»[1]، I/329). به سبب همین موقعیت ویژه است که ابرائیل گاه‌گاه خصوصاً در اواخر سدهٔ ۱۸ و اوایل سدهٔ ۱۹م، مورد هجوم دولت روسیه که ادعای مالکیت بر والاشیا و مولداوی (افلاق و بوغدان یا مملکتین) را داشت، قرار می‌گرفت. در ۱۲۰۵ ق / ۱۷۹۱م، روسها با عبور از دانوب و تسلط بر ساحل چپ آن، قلعهٔ ابرائیل را محاصره کردند، لیکن نیروهای عثمانی در برابر حملات مکرّر ژنرال میخلسون روسی مقاومت کردند و از تسلیم قلعه خودداری ورزیدند (آقچورا، 120؛ جودت، ۱۱۹/۵ ـ ۱۲۱). روسها بار دیگر در ۱۲۳۶ ق / ۱۸۲۱م قلعه را محاصره و آن را تصرّف کردند (همو، ۱۱۵/۱۱). سرانجام کشمکش میان روس و عثمانی با انعقاد عهدنامهٔ اَدرنه یا آدریانوپل (هـ م) در ۱۲۴۵ ق / ۱۸۲۹م پایان گرفت و ابرائیل نیز طبق مفاد این عهدنامه به عنوان یکی از شهرهای ایالت والاشیا به کشور رومانی پیوست.

بدین سبب که ابرائیل بر سر راههای ارتباطی میان کشورهای شبه‌جزیرهٔ بالکان و دریای سیاه (از راه دانوب) قرار دارد، در تمام ادوار از اهمیت اقتصادی ـ بازرگانی خاصی برخوردار بوده است. لنگرگاه آن برای پهلوگیری کشتیهایی با ظرفیت متفاوت بسیار مناسب است (ویلر، ۲۱۵). مدتی نزدیک به ۳ سده، ابرائیل مرکز ترانزیت کالا از دانوب به استانبول بود (EI²). مهم‌ترین کالاهایی که از راه این بندر صادر می‌شود عبارتند از گندم، جو، ذرت، تخم کتان، پوست، پیه و توتون (خانجی، ۱۰۴/۱). صنایع غذایی (آردسازی، برنج پاک‌کنی، روغن‌کشی)، صنایع فلزی (تولید شمش فلز)، سیمان و نیز کارگاههای بزرگ تعمیر کشتی و لوکوموتیو از مهم‌ترین رشته‌های صنعتی این شهر به‌حساب می‌آیند. در باتلاقهای دانوب در ابرائیل ماهیگیری نیز رونق دارد (GSE). از سوی دیگر چشمه‌های آب معدنی و مناظر زیبای دانوب هر سال عدهٔ زیادی جهانگرد را به این شهر جلب می‌کند. اتومبیلهای برقی آن را به دریاچهٔ نمک‌سارات که یکی از تفرّجگاههاست مرتبط می‌سازد. همچنین شهر از طریق شبکهٔ راه‌آهن با نقاط دیگر رومانی پیوند دارد (بریتانیکا). خیابانهای وسیع و جدید الاحداث، مراکز فرهنگی و هنری شهر را بیش از پیش زیبا ساخته است. مردم آنجا اغلب بلغاری و رومن هستند (خانجی، ۱۰۴/۱).

به علت جنگها و حملات متعدد که ویرانیهای زیادی در پی داشته، آثار تاریخی مهمی، در ابرائیل وجود ندارد. تنها اثر تاریخی شهر کلیسایی است که در میدان بزرگ شهر واقع است. این بنا سابقاً مسجد بوده است و برای انجام فرایض دینی بازرگانان مسلمانی که میان شبه‌جزیرهٔ کریمه و استانبول و بسارابی رفت و آمد داشتند، ساخته شده بود (آی‌وردی، I/33). ساختمان تئاتر و موزهٔ هنر این شهر نیز قابل ذکر است.

مآخذ: جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ خانجی، محمد امین، *منجم العمران*، قاهره، ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثارالادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۹۷۵م؛ عبدالرحمن، حمیدة، *جغرافیة اوروبا الشرقیة والاتحاد السوفیتی*، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ ویلر، جسی و دیگران، *جغرافیای عمومی جهان*، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ هامر ـ پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۰ ق؛ نیز:

Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devletinin Dağilma Devri*, Ankara, 1985; *Americana*; Ayverdı, Ekrem Hakkı, *Avropa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, Istanbul'1977; *Britannica;* EI²; GSE; Uzunçarşılı, Ismail Hakkı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı Devleti teşkilatindan Kapukulu Ocaklari*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

آبَرْشَهْر: نام قدیم ناحیه‌ای بوده است که نیشابور کنونی در آن قرار دارد.

وجه تسمیه: منابع مختلف اسلامی این نام را به صورتهای اَبَرْشهر (ابن حوقل، ۴۳۱/۲؛ یاقوت، بلدان)، اِبرْشهر (شباب، ۵۸۰/۲)، و گاه به تخفیف بَرْشَهر (یاقوت، همان) ضبط کرده‌اند، امّا صورت اصلی و صحیح اَبَرْشهر است (دینوری، ۴۸؛ بیهقی، ۳۲۲؛ یاقوت، ادباء، ۲۷۶/۱۳). در منابع ارمنی قرن ۶ و ۷م (لازار فاربی[2] و

---

1. *Osmanlı Devleti teşkilatindan Kapukulu Ocakları.*
2. Lazar parpeći

الیزه واردایت[1]) این کلمه به صورت «اَپَراَشخَرَه[2]» (مارکوارت، *ایرانشهر*[3]، 74؛ همو، «شهرستانهای ایران[4]»، 52)، «اَپَر» (بارتولد، V/240)، و «اَپَرشهر» آمده است (گومیلف، 133). به نظر مارکوارت این کلمه از نام «اَپَرنَک» (= اپرنوی[5] در یونانی) که نام یکی از سه قبیلهٔ دَهه[6]، بنیان‌گذار دولت اشکانی، گرفته شده است (نک: مارکوارت، «شهرستانهای ایران»، همانجا). در تأیید نظر فوق می‌توان به مندرجات بندهش استناد جست که «اپرنک شهر» را با «اپرشهر» یکی دانسته است (فرنبغ، ۳۳). در سکه‌های ساسانی این نام به صورت مخفف اپر[7] و در سکه‌های عربی ـ ساسانی به شکل اپرش[8] و اپرشس[9] ضبط شده است (EI²؛ نیز نک: *ایرانیکا*، I/67).

ابن فقیه (ص ۳۲۱) و مقدسی (ص ۳۰۰) از ابرشهر با عنوان ایرانشهر یاد کرده‌اند که علت آن روشن نیست. لاکهارت این امر را معلول توسعهٔ سریع ابرشهر در دورهٔ اسلامی می‌داند (ص 81) و لسترنج می‌گوید این نام، عنوان دولتی، رسمی و یا افتخاری این شهر بوده است (ص ۴۰۹). به‌هرحال یاقوت اطلاق ایرانشهر را بر این محل صریحاً غلط می‌داند و آن را منطقهٔ میان جیحون تا قادسیّه یعنی کشور ایران ذکر می‌کند (*بلدان*، ۸۵۷/۴).

موقعیت جغرافیایی: بیش‌تر مؤلفان اسلامی، ابرشهر را همان نیشابور دانسته‌اند (نک: مسعودی ۶۸؛ ابن حوقل، ۴۳۱/۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۲۷ ـ ۱۲۸؛ بکران، ۳۸؛ یاقوت، *بلدان*، ذیل بر شهر)، ولی بلاذری (ص ۴۱۱) و طبری (۳۰۱/۴) آن را مرکز نیشابور ذکر کرده‌اند و عده‌ای دیگر ابرشهر را کوره‌ای (ولایتی) از کوره‌های خراسان دانسته‌اند (نک: یعقوبی، *تاریخ*، ۱۶۷/۲، ۳۳۲؛ *تاریخ سیستان*، ۲۷). به گفتهٔ حمزهٔ اصفهانی (صص ۳۶، ۱۴۶)، نیشابور شهری از شهرهای کورهٔ ابرشهر بوده و به نوشتهٔ یعقوبی (همانجا) این کوره مشتمل بر نیشابور و طوس و بیهق بوده است. به هرحال نام ابرشهر به عنوان سرزمین، از نیشابور قدیم‌تر است. ابرشهر در پایان دورهٔ اشکانی و آغاز فرمانروایی ساسانیان منطقه‌ای شناخته شده بود. طبری هنگام بحث دربارهٔ جنگهای اردشیر، از این شهر همراه با سیستان، گرگان، مرو، بلخ و خوارزم یاد کرده است (۴۱/۲)، ولی نام نیشابور، که اصل آن «نیوشاهپور[10]» یعنی شاهپور نیکو است و در کتیبهٔ شاپور اوّل در کعبهٔ زرتشت آمده است، در روزگار همین پادشاه ساسانی و پس از اردشیر بنیان یافت (لوکونین، ۱۰۲، ۱۰۳)، یا تجدید بنا و نامگذاری شد. از اینجا معلوم می‌گردد که ابرشهر که شاید مرکزی به همین نام داشته با نیشابور یکی نبوده است. سبئوس[11]، مورخ ارمنی سدهٔ ۷ م، ابرشهر را در خراسان و نزدیک نیشابور نوشته است (رضا، به نقل از سبئوس، ۱۲۹ ـ ۱۳۰) که نشان می‌دهد ابرشهر و نیشابور در این زمان دو محل جدا از یکدیگر بوده‌اند و احتمال می‌رود بعدها و شاید در دورهٔ ساسانی این دو منطقهٔ مجاور به صورت واحدی درآمده باشند و شهر نیشابور، چنانکه حمزهٔ اصفهانی نوشته است، مرکز ابرشهر شده باشد (نیز نک: کولسنیکوف، 98). دینوری به وجود ابر شهر دیگری در فارس اشاره دارد که از ابرشهر خراسان جداست (ص ۴۸).

سابقهٔ تاریخی: قدیم‌ترین رویدادی که از ابرشهر ثبت شده است مربوط به سدهٔ ۳م و عهد اردشیر بابکان (سلطنت: ۲۲۶ ـ ۲۴۱ م) است. اردشیر پس از دستیابی به قدرت، مناطق و شهرهای مختلف ایران ازجمله ابرشهر را تحت سلطهٔ خویش درآورد (طبری، ۴۱/۲). این شهر تا آن زمان در قلمرو حکومت پارتیان قرار داشت. براساس متن پارتی کتیبهٔ شاپور در کعبهٔ زرتشت، که در ۲۶۲ م نوشته شده است، سلطهٔ اردشیر بر ابرشهر تا دورهٔ حکومت پسرش شاپور اول (۲۴۱ ـ ۲۷۲ م) نیز ادامه یافته است (لوکونین، ۲۰۴) و قبل از اردشیر ظاهراً توسط حکام محلی اداره می‌شده است (همو، ۹۹، ۱۰۰). آگاهیهایی که از ۴۳۰ م در دست است، نشان می‌دهد که ابرشهر در این تاریخ یکی از اسقف نشینهای مسیحی بوده است (کولسنیکوف، همانجا). در سدهٔ ۵ م قبادساسانی (سلطنت: ۴۸۸ ـ ۴۹۸ م) پس از فرار از زندانِ برادرش جاماسب و پیش از روی آوردن به هیتالان، در میان راه به ابرشهر وارد شد و با دختر یکی از بزرگان شهر ازدواج کرد. حاصل این ازدواج خسرو انوشیروان بود. وی به هنگام بازگشت بار دیگر به ابرشهر رفت و همسر و فرزندش را همراه خویش ببرد (یعقوبی، *تاریخ*، ۱۶۴/۱؛ طبری، ۹۳/۲ ـ ۹۴). بهرام چوبین هنگام شورش خود، در ابرشهر به نام خود سکه زد (کولسنیکوف، 61). در زمان خسرو دوم (پرویز)، سمبات باگراتونی یکی از مرزبانان او شورش پادگان ابرشهر را فرونشاند (رضا، همانجا). رویدادهای ابرشهر پس از پیدایش اسلام از ۳۰ ق/ ۶۵۱ م یعنی با فرار یزدگرد، آخرین شاه ساسانی، به خراسان و نزدیک شدن سپاه مسلمانان به این منطقه آغاز می‌شود. در این سال ماهویه (ماهوی سوری) پس از ردّ تقاضای پناهندگی یزدگرد و درنتیجه کشته شدن او در مرو، از بیم خونخواهی مردم به ابرشهر گریخت و در این شهر درگذشت (دینوری، ۱۳۹ ـ ۱۴۰). گشایش ابرشهر به دست اعراب نیز در همین سال صورت گرفت، بدین گونه که عثمان بن عفّان (مق ۳۵ ق/ ۶۵۵ م) پس از گماردن عبدالله‌بن عامر بر بصره و سعیدبن عاص بر کوفه، به این دو تن نوشت که از ایشان هرکدام زودتر بر خراسان دست یابد، وی امیر آن ولایت خواهد بود. آن دو به سوی خراسان شتافتند، اما عبدالله توانست به راهنمایی یکی از دهقانان خراسان (در قبال دادن وعدهٔ بخشش مالیاتِ او و خانواده‌اش) بر کوتاه‌ترین راه رسیدن به آن ولایت آگاهی یابد. وی از این طریق بر سعید پیش‌دستی کرد و خود را به خراسان رساند. او پس از دستیابی بر نیشابور به سوی ابرشهر حرکت کرد و آن ناحیه را به محاصره درآورد.

---

1. Elise Wardapet 2. Apar asxarh 3. *Eransahr.* 4. A *Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr.* 5. apa-rnoi (Ἀπαρνοι) 6. Dahae 7. 'pr 8. 'prs 9. 'prss 10. Nyw šhpwhry 11. Sebeos

این محاصره چند ماه به درازا کشید (یعقوبی، تاریخ، ۱۶۶/۲ ـ ۱۶۷؛ طبری، ۲۶۹/۴). مطهر مقدسی، فتح ابرشهر را که در متن کتاب او به صورت «امیر شهر» تصحیف شده است مقدم بر فتح نیشابور دانسته است (۱۹۷/۵). در اثنای جنگ، حاکم یکی از محلات آنجا پنهانی درقبال گشایش دروازهٔ شهر، از عبدالله امان خواست. عبدالله با قبول درخواست وی توانست به درون شهر رخنه کند، اما مرزبان آنجا به همراه جماعتی دیگر به کهندژ پناه بردند. مقاومت ایشان اندک زمانی بیش دوام نیافت و طلب امان کردند. عبدالله سرانجام با دریافت یک میلیون و به قولی ۷۰۰٬۰۰۰ درم به صلح تن درداد (بلاذری، ۴۱۱؛ قدامة، ۴۰۱).

پس از این تاریخ ساکنان ابرشهر دوبار پیمان شکنی کردند: نخستین شورش در ۳۳ ق/ ۶۵۳ م بود که عبدالله برای مقابله با آن لشکری به فرماندهی احنف بن قیس به خراسان گسیل داشت و خود نیز روانهٔ آنجا شد و مجدداً بر ابرشهر دست یافت (طبری، ۳۱۷/۴). بار دیگر در ۳۶ ق به هنگام خلافت علی بن ابی طالب (ع) و در گرماگرم جنگ وی با معاویة بن ابی‌سفیان، مردم ابرشهر (ظاهراً با مشاهدهٔ آشفتگی اوضاع)، سر به شورش برداشتند. ازاین‌رو در ۳۷ ق علی (ع) پس از جنگ صفّین، جَعدة بن هُبیرهٔ مخزومی را روانهٔ ابرشهر کرد، لیکن وی با مشاهدهٔ مقاومت مردم به کوفه بازگشت. علی (ع) این بار خُلید بن قرّة الیربوعی را گسیل داشت و او پس از محاصرهٔ شهر، مردم آنجا را به صلح وادار کرد (همو، ۶۳/۵-۹۲،۶۴).

با قدرت گرفتن بنی‌امیّه، ابرشهر در ۴۵ ق / ۶۶۵م توسط زیاد ابن‌ابیه، به صورت یکی از مناطق چهارگانهٔ خراسان درآمد و خلید بن عبدالله حنفی بر این شهر گمارده شد (همو، ۲۲۴/۵). از این تاریخ به بعد دیگر نه تنها مطلبی از عصیان مردم ابرشهر در تاریخ ثبت نشده است، بلکه مواردی از همکاری ایشان با مرکز خلافت نیز به چشم می‌خورد. در ۷۲ق / ۶۹۱م عبدالله بن خازم سلمی که در این تاریخ به هواداری از عبدالله بن زبیر بر خلیفه عبدالملک بن مروان (د ۸۶ق / ۷۰۵م) خروج کرده بود و ظاهراً در ابرشهر اقامت داشت، از بیم همسویی و همصدایی مردم مرو و ابرشهر با خلیفه، به سوی ترمذ گریخت و در میانهٔ راه کشته شد (بلاذری، ۴۲۱ ـ ۴۲۲). در ۹۰ق / ۷۰۹م، مردم ابرشهر و هرات در سرکوبی نیزَکِ طرخان، به کمک قُتیبة ابن مسلم باهلی شتافتند (طبری، ۴۴۶/۶ ـ ۴۴۷). از همین دوره سکّه‌ای مسین که در ابرشهر ضرب شده، به دست آمده است. این سکّه مربوط به حکومت ولید بن عبدالملک (۸۶ ـ ۹۶ق / ۷۰۵ ـ ۷۱۵م) است و سنه ۹۲ق بر آن حک شده است (نقشبندی، ۲۷، ۶۴). در ۱۲۰ق / ۷۳۸م، منصور بن عمر توسط جعفر بن حنظله بر ابرشهر گمارده شد (طبری، ۱۵۵/۷). در ۱۲۵ق / ۷۴۳م، یحیی بن زید که در این زمان در زندان کهندژ مرو می‌زیست، از بند گریخت و به بیهق از سرزمین ابرشهر وارد شد. در این ناحیه میان او و هوادارانش از یک‌سو و عمرو بن زراره (حاکم ابرشهر) و عبدالله بن قیس (حاکم سرخس) و حسن بن زید (حاکم طوس) از سوی دیگر جنگی درگرفت که به پیروزی یحیی منجر شد (یعقوبی، تاریخ، ۳۳۱/۲ ـ ۳۳۲؛ ابوالفرج، ۱۵۶ ـ ۱۵۸). در اوایل قرن ۲ق / ۸م بهافرید، پسر ماه فروردین (مق ۱۳۱ق / ۷۴۹م) مؤسس فرقهٔ بهافریدیه از فرقه‌های زرتشتی درخواف (یکی از بخشهای ابرشهر) ظهور کرد. در ۱۲۹ق شیبان بن مُسلمه به همراه ۳۰٬۰۰۰ نفر از خوارج بر ابرشهر دست‌یافت (شباب، ۵۸۷/۲). آخرین رویدادی که از ابرشهر در منابع ثبت است، مربوط به ۲۱۵ق / ۸۳۰م و اقامت عبدالله بن طاهر در ابرشهر جهت جنگ با خوارج است (حمزهٔ اصفهانی، ۱۴۶) و پس از این سال، دیگر نامی از ابرشهر به میان نیامده است و مؤلفین در بیان حوادث این ناحیه از نیشابور نام برده‌اند.

مآخذ: ابن حوقل، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد ابن محمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیّین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۴۹م؛ بکران، محمد بن نجیب، *جهان‌نامه*، به کوشش برشچفسکی، مسکو، ۱۹۶۰م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، قاهره، ۱۹۰۱م؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش قاری سید کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *تاریخ نیشابور*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ حمزهٔ اصفهانی، حمزة بن حسن، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق / ۱۹۲۲م؛ دینوری، احمد بن‌داوود، *اخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹م؛ رضا، عنایت‌الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شباب، خلیفةبن خیاط، *تاریخ*، به کوشش زکّار، دمشق، ۱۹۶۸م، طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ فرنبغ، *بندهش ایرانی*، به کوشش ماهیار نوابی و دیگران، شیراز، ۱۹۷۸م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمد حسین زبیدی، عراق، ۱۹۸۱م؛ لسترنج، گ، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ لوکونین، ولادیمیر گریگورویچ، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارصعب؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ ناصر محمود النقشبندی و مهاب درویش البکری، *الدرهم الأموی المعرب*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *البلدان*، نجف، ۱۹۵۷م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:
Bartold, V. V., *Sochineniia*, Moskva, 1968; EI[2]; Gumilev, L.N., *Drevnie Tiurki*, Moskva, 1967; *Iranica*; Kolesnikov, A.I., *Iran v nachale VII veka*, Leningrad, 1970; Lockhart, Laurence, *Persian Cities*, London, 1960; Marquart (Markwart), J., *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ēranshahr*, ed. G.Messina, Roma, 1931; id, *Ērānšahr*, Berlin, 1901.

علی بهکن

آبَرْغان، یکی از دهستانهای ششگانهٔ بخش مرکزی شهرستان سراب در استان آذربایجان شرقی و نیز نام ده مرکزی همین دهستان.

دهستان ابرغان در شمال غربی ارتفاعات بزغوش قرار دارد. دامنه‌های سرسبز این کوهستان دارای مراتع نسبتاً وسیعی است (*جغرافیای کامل ایران*، ۱۶۹/۱). این دهستان از غرب به دهستان اوجان بخش بستان‌آباد شهرستان تبریز، از شرق به دهستان حومهٔ شهرستان سراب، از شمال به دهستانهای ینگجهٔ شهرستان سراب و آلان براغوش شهرستان تبریز و از جنوب به دهستانهای بروانان شهرستان میانه و عباسی شهرستان تبریز محدود است (فرهنگ

آبادیهای کشور، ۹ / نقشهٔ سراب؛ *فرهنگ جغرافیایی*، ۳۲۷/۴). آب و هوای این دهستان که در منطقه‌ای کوهستانی واقع شده، معتدل و ییلاقی است (همان، ۲/۴). تلخ رود یا تلخه‌رود (آجی چای) از جانب شمالی آن می‌گذرد و ریزابه‌های سمت چپ آن مانند رود شربیان که از بزغوش سرچشمه می‌گیرد (*جغرافیای کامل ایران*، ۱۷۳/۱)، اراضی این دهستان را آبیاری می‌کند. علاوه بر این، سایر منابع تأمین آب آبیاری در این دهستان عبارتند از ۲۰ رشته قنات، ۲۳۳ حلقه چاه عمیق و نیمه عمیق و بیش از ۴۸ چشمه (*فرهنگ اقتصادی*، ۴/۱۰۱).

وجود تپه‌ای باستانی در نزدیکی مرکز این دهستان (مشکوتی، ۳۱۱) می‌تواند نشانگر قدمت سکونت در آن باشد. جمعیت این دهستان در اواخر سالهای ۱۳۲۰ ـ ۱۳۳۰ ش ۲۵٬۲۰۴ نفر (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا) بوده که در ۱۳۵۵ ش به ۲۷٬۹۴۷ نفر (سرشماری عمومی ۱۳۵۵ ش، سراب، ش ۳۵) رسیده است. این جمعیت در ۱۳۶۰ ش برابر ۵٬۷۲۶ خانوار بود (*فرهنگ اجتماعی*، ۱/۱۰۱، ۲). این دهستان ۲۸ ده و ۷ مزرعه دارد و مرکز آن ده ابرغان است.

فعالیتهای اقتصادی در این دهستان عبارتند از زراعت، باغداری، دامداری و پرورش زنبور عسل. تعداد دام در این دهستان در ۱۳۶۰ ش برابر بود با ۵٬۲۲۶ رأس گاو و گاومیش و ۹۵٬۱۰۵ رأس بز و گوسفند. ضمناً در این دهستان ۲۱ واحد زنبورداری نیز فعال بوده است (*فرهنگ اقتصادی*، ۴/۱۰۱، ۵). در ۱۳۶۰ ش میزان زمینهای زراعی این دهستان جمعاً به حدود ۳۰٬۰۲۹ هکتار می‌رسید که از آن میان، ۱۱٬۰۹۸ هکتار به کشت آبی و ۱۸٬۹۳۱ هکتار به کشت دیم اختصاص داشت. ۹٬۳۳۹ هکتار از این زمینها مختص کشت گندم (۲٬۸۷۴ هکتار آبی و ۶٬۴۶۵ هکتار دیم) و ۴٬۵۰۶ هکتار زیر کشت جو (۱٬۵۹۴ هکتار آبی و ۲٬۹۱۲ هکتار دیم) بوده است. انواع میوه به ویژه سیب، دانه‌های روغنی، پیاز و محصولات صیفی و حبوبات از تولیدات دیگر این دهستان است (همان، ۲/۱۰۱، ۴؛ *فرهنگ جغرافیایی*، ۲/۴). از فعالیتهای دیگر رایج در این دهستان می‌توان از قالی‌بافی و گلیم‌بافی نام برد. ضمناً در ۱۳۶۰ ش، این دهستان دارای ۱۵ آسیا بوده است (*فرهنگ اقتصادی*، ۵/۱۰۱).

برخی از روستاهای این دهستان دارای پاره‌ای تأسیسات رفاهی و عمومی از جمله آب لوله‌کشی (۱۳ ده)، برق (۲ ده)، حمام (۱۵ ده) بوده است. در همین سال ۵۰ دبستان، ۴ مدرسهٔ راهنمایی، ۱ دبیرستان، ۲ کتابخانهٔ عمومی و ۲۸ مسجد و حسینیه و بیش از ۷۰ مغازهٔ مختلف در این دهستان وجود داشته است (*فرهنگ اجتماعی*، ۲/۱۰۱). بجز ده مرکزی ابرغان، سایر روستاهای نسبتاً بزرگ این دهستان عبارتند از: اسماعیل‌آباد، ایوَق، بهرامان، بافتان، دان باران، داراب، دوزدوزان، دهدلان، شَرَبیان، قوشه گنبد و کِهْدِلان (*فرهنگ آبادیها*، ۸۶/۹). نام برخی از آبادیهای این دهستان در مآخذ تاریخی آمده است. به عنوان نمونه نام قوشه‌گنبد در روزگاران کهن به صورت خرسو، هر سو و هارسو نیزضبط شده‌است(اصفهانی، قریهٔ‌قوشه گنبد).درسال۷۵۸ق جانی بیگ از نوادگان چنگیز در لشکرکشی به آذربایجان به سرزمین ایوه (ایوق کنونی) و شرابیان (شربیان کنونی) در آمد (اهری، ۱۷۷). زبان رایج در این دهستان ترکی است و اهالی آن شیعه مذهبند.

مرکز این دهستان ده ابرغان است که در ۲۲ کیلومتری جنوب غربی شهر سراب واقع شده است و راه سراب به تبریز از ۴ کیلومتری شمال آن می‌گذرد(رزم‌آرا، ۳/۴؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، ۸۵/۹). این ده مطابق‌اولین سرشماری کشور (۱۳۳۵ ش) ۱٬۵۸۲ نفر جمعیت داشت (*گزارش مشروح...*، ۱) که این تعداد در ۱۳۵۵ ش به ۲٬۴۶۴ نفر رسید (*فرهنگ آبادیها*، ۸۶). جمعیت این ده در ۱۳۶۰ ش برابر ۴۰۰ خانوار بود (*فرهنگ اجتماعی*، ۱۰۲). سطح کل زمینهای کشاورزی این ده حدود ۱٬۲۱۳ هکتار و از آن میان، ۹۶۲ هکتار آبی و بقیه دیمی بود (*فرهنگ اقتصادی*، ۱۰۲). مطابق همین آمار، این ده دارای یک رشته قنات بوده است (همانجا). فعالیت اقتصادی رایج در این ده، زراعت و گله‌داری (*فرهنگ جغرافیایی*، ۳/۴) و نیز زنبورداری است. تعداد دام در این ده ۴۵۰ رأس گاو و گاومیش و ۵٬۰۰۰ رأس بز و گوسفند است (*فرهنگ اقتصادی*، همانجا). این ده دارای آب لوله‌کشی، حمام، غسالخانه، همچنین ۲ دبستان، ۱ مدرسهٔ راهنمایی، مسجد و حسینیه است (*فرهنگ اجتماعی*، همانجا). در استان آذربایجان شرقی ده دیگری نیز به‌نام ابرغان وجود دارد که در ۱۰ کیلومتری شرق مرند واقع است (رزم‌آرا، ۳/۴).

مآخذ: اصفهانی، محمدطاهر، *صریح الملک*، نسخهٔ خطی؛ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شم ۸۵۶؛ اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به کوشش فن لون، لاهه، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ *جغرافیای کامل ایران*، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن*، آبان ماه ۱۳۵۵ ش، استان آذربایجان شرقی، شهرستان سراب، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، (براساس سر شماری آبان ۱۳۵۵)، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع شهرستان سراب*، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع شهرستان سراب*، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۳ و ۴ آذربایجان، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری سراب*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ ش.

خسرو خسروی

أَبَرْ قُباذ، یا ابر قباذ، اَبَزقباذ، بَز قباذ، بَر قباذ، نام ناحیه (کوره)، بخش یا شهری بوده است بر کنارهٔ شرقی رود دجله، از بخش (طسوج) های چهارگانهٔ استان خسره شاذ بهمن (میان واسط و بصره) که آب مورد نیاز آن از دجله تأمین می‌شده است (یعقوبی، *تاریخ*، ۱۷۶/۱ ـ ۱۷۷؛ ابن خردادبه، ۶ ـ ۷؛ قدامة بن جعفر، ۲۳۵).

نام: نام ابر قُباذ شامل دو بخش است. بخش نخست آن به گونه‌های مختلف مانند ابَر، اَبَز، بَز و بَر، آمده است (ابن سعد، ۷/۷؛ دینوری، ۶۶؛ یعقوبی، *البلدان*، ۷۹؛ ابن‌خردادبه، ۷؛ ابن فقیه، ۱۹۹؛ یاقوت، ۶۰۵/۱). بر پایهٔ سکه‌های به دست آمده از این محل که عبارت «ابر قُباذ» بر روی آنها منقوش است (نقشبندی، ۴۵؛ مایلز، 115) و نیز ضبط بلاذری

(صص ۳۳۸، ۳۳۹) و دینوری (ص ۱۱۸) از این کلمه و با توجه به نام شهرهایی مانند ابر شهر (هـ م)، ابر کوه (ابرقوه) و ابرکَند (در ماوراء النهر: اصطخری، ۲۷۰) که همچون ابر قُباذ دارای پیشوندی یکسان هستند، می‌توان چنین گفت که تلفظ صحیح جزء اول این نام، اَبَر است و اِبر، اَبَز و بَز، تصحیف این جزء و بَر، مخفف آن است. معنی جزء نخست نام این شهرها را برتر، عالی و بالا دانسته‌اند، اما قرینه‌ای که با آن بتوان این معنی را برابر قُباذ نیز منطبق دانست، وجود ندارد. بخش دوم آن نام بنیان‌گذار این محل یعنی قُباد (کواذ) اول، پادشاه ساسانی است.

جایگاه: در بارهٔ جایگاه واقعی ابر قُباذ، آرای گوناگونی وجوددارد. دینوری (ص ۶۶) ابر قُباذ را میان اهواز و فارس دانسته که قباد پس از پایان نبرد با رومیان آن را جهت نگهداری اسیران دشمن، بنا کرده است. ابن فقیه (ص ۱۹۹) نیز سخنی شبیه به نظر دینوری دارد با این تفاوت که نام بعدی ابر قُباذ را ارّجان ذکر می‌کند. برخلاف این دو، مؤلفان دیگر جایگاه ابر قُباذ را بر کنارهٔ رود دجله ذکر کرده‌اند. سخن آنان در این زمینه به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش نخست به صراحت، سخن از این است که ابر قباذ بر کنارهٔ شرقی دجله واقع بوده و از همین رود مشروب می‌شده است و از بخشهای چهارگانهٔ استان خسره‌شاذ بهمن نیز به حساب می‌آمده است (یعقوبی، *تاریخ*، همانجا؛ ابن خرداد به، ۶ ـ ۷؛ قدامة بن جعفر، همانجا). در بخش دوم، جایگاه ابر قُباذ را می‌توان از لا به لای رویدادهای تاریخی به دست آورد. از سخن مؤلفان در این بخش چنین برمی‌آید که شهرهای میسان ، مَسکِن، اُبُلّه، دشت میسان و مذار (که همهٔ آنها میان واسط و بصره و پیرامون دجله پراکنده‌اند)، در اطراف ابر قباذ واقع بوده و دست‌یابی مسلمانان بر آنجا در راستای فتح شهرهای مذکور صورت پذیرفته است (ابن سعد، همانجا؛ شباب، ۱۱۳/۱ ـ ۱۱۴؛ ابن قتیبه، ۲۹۵/۱؛ بلاذری، ۳۳۶ ـ ۳۳۷؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۱۴۳/۲؛ همو، *البلدان*، همانجا؛ طبری، ۳۸۲/۶). یاقوت همهٔ این اقوال را نقل کرده است (۹۰/۱ ـ ۹۱، ۱۹۴، ۲۲۷/۳، ۷۰۷/۴).

بر پایهٔ آرای یاد شده و نیز با توجه به سخن بلاذری (صص ۳۳۸، ۳۸۰) که فاتح ابر قباذ را عُتبة بن غزوان و فاتح ارّجان را ابوموسی اشعری و عثمان بن ابی العاص، معرفی کرده است، نظرات دینوری و ابن فقیه (مبنی بر یکی بودن ابر قباذ و ارّجان)، قابل پذیرش نیست. نتیجه آنکه ابر قباذ و ارّجان، دو محل جدا از یکدیگر بوده‌اند، اما اینکه چرا دینوری و ابن فقیه به چنین اشتباهی دچار شده‌اند، می‌توان پنداشت که این دو، ابر قباذ را با نام قدیم ارّجان که طبری (۹۴/۲) به صورتهای «رام قباذ»، «بومقباذ» و «برمقباذ» ثبت کرده است، در هم آمیخته و مرتکب این اشتباه تاریخی شده‌اند. جان واکر[1] نیز با استناد به سکه‌های ضرب شده در ارّجان، نام قدیم این شهر را «برامقباذ» دانسته است (مایلز، 118).

رویدادهای تاریخی: از رخدادهای تاریخی پیش از اسلام در ابر- قباذ اطلاع روشنی در دست نیست، اما سکه‌های به دست آمده نشان از آن دارد که پس از اسلام و به ویژه در دوره امویان، این شهر، محل ضرب سکه بوده است (نقشبندی، ۴۵، ۱۴۵ ـ ۱۴۶؛ مایلز، 115). ورود اسلام به ابر قباذ در ۱۴ ق/ ۶۳۵ م بود. در این سال عتبة بن غزوان (حلیف بنی نوفل) از سوی عمر، روانهٔ شهرهای اُبُلّه، مَذار و میسان شد و پس از گشودن آنها، بر ابرقباذ هم دست یافت (ابن سعد، همانجا؛ شباب، ۱۱۳/۱؛ ابن قتیبه، ۱۸۲، ۲۹۵؛ بلاذری، ۳۳۸؛ دینوری، ۱۱۷ ـ ۱۱۸؛ یعقوبی، *تاریخ*، همانجا؛ یاقوت، ۹۰/۱ ـ ۹۱). به روایتی دیگر، فاتح نخستین ابر قباذ و نواحی آن، مُغیرة بن شعبة است (شباب، ۱۱۴/۱). پس از مدتی عُتبة بن غزوان، به زیارت حج و دیدار عمر شتافت و مغیرة بن شعبة را بر جای خویش بگمارد. پس از دوری عُتبه، مردمان ابر قباذ گرد یکی از بزرگانشان به نام فیلکان (فلیکان) فراهم آمده، بر مسلمانان شوریدند، ولی آنان در مقابل یورش مُغیره و سپاهیانش در مرغاب، مغلوب شدند (همو، ۱۱۶/۱؛ بلاذری، ۲۳۹؛ طبری، ۵۹۵/۳).

پس از این زمان از ابر قباذ نامی در منابع نیست و تنها طبری در ذکر حوادث سال ۸۳ ق/ ۷۰۲ م، نبرد ابن اشعث (هـ م) و حجاج را در مَسکِن از «زمینهای ابر قباذ»، بیان داشته است (۳۸۲/۶).

مآخذ: ابن خرداد به، عُبیدالله بن عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش م. یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن سعد، محمد، *طبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن فقیه، احمد بن محمد، *مختصر البلدان*، به کوشش م. یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن قُتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ دینوری، احمد بن داوود، *اخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ شباب، خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سُهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش م. یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ نقشبندی، ناصر محمود و مهاب درویش البکری، *الدرهم الاموی المُعرب*، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *البلدان*، نجف، ۱۹۵۷ م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Miles, George C., "Abargubādh, a New Umayyad Mint", in *American Numismatic Society Museum Notes*, London, 1950.

علی بت‌کن

اَبْرَقُ الرَّبَذَه، ناحیه‌ای در مشرق و شمال مدینه، در ۱۳۰ میلی آن (به میل عربی) که از چراگاهها و از منازل قبیلهٔ بنی‌ذبیان بوده است (یاقوت، ۶۸/۱؛ بغدادی، ۱۲/۱؛ *دائرة‌المعارف الاسلامیة*، ذیل ذبیان). ابرق به معنی خاکِ آمیخته با سنگ و ریگ و گل است و هرچه در آن سیاهی و سفیدی باشد. این واژه به کلمات و نامهای دیگری اضافه شده است، مانند: ابرق الباری، ابرق عمران، ابرق الکبریت، ابرق الحنان و ابرق ذی‌الجموع (یاقوت، ۶۵/۱، ۶۸؛ خوری، ۲۲/۱؛ حائری، ۴/۳). شاید این جایگاه به‌دلیل سیاه و سفید بودن سنگ و خاکش، به‌این نام خوانده شده‌باشد.

---

1. John Walker

دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی ابرق‌الربذه آگاهی چندانی در دست نیست. مورخان همواره با نام قبیلهٔ بنی‌ذبیان که ساکنان اصلی اینجا بوده‌اند، از آن یاد کرده‌اند. اینان از دو رویداد خبر داده‌اند که به‌روزگار جاهلی در این ناحیه اتفاق افتاده است: یکی رویداد یوم شعب جبله بوده که در آن طوایف بنی‌عامر و بنی‌عبس با قبایل بنی‌ذبیان و بنی‌تمیم به‌جنگ پرداخته‌اند و دیگری یوم‌الهباءَة که جنگ دیگری میان بنی‌عبس و بنی‌ذبیان بوده است (ابن‌عبدربه، ۱۴۱/۵، ۱۵۶؛ علی، ۲۷۷/۳). بنی‌ذبیان که در این سرزمین می‌زیستند، از قیس عیلان و از نژاد مضربن‌نزار بودند. پیدایش بنی‌ذبیان همراه است با جنگ داحس و غبراء، معروف به جنگ بسوس که تا ۵۷۹م، به‌مدت ۴۰ سال، ادامه داشته است. بنی‌ذبیان در ۸ق / ۶۲۹م به‌دعوت پیامبر اکرم (ص) به‌اسلام گرویدند و پیامبر در ۹ق عبدالله‌بن لُتْبِیَة بن ثعلبه را برای گرفتن زکات نزد آنان فرستاد.

مهم‌ترین رویداد تاریخی در ابرق‌الربذه مربوط به زمان ابوبکر در نخستین روزهای خلافت او بوده است. در این زمان قبایل اطراف مدینه و عربستان از اسلام روگردان شدند و بر مدینه تاختند. قبایل ثعلبةبن سعد و عبس و مرّة در ابرق‌الربذه گرد آمدند و گروهی از بنی‌کنانه با آنان همداستان و آمادهٔ تاختن به‌مدینه گشتند. اینان دو گروه شدند: گروهی در ابرق ماندند و گروهی به‌ذوالقصه رفتند. این قبایل نمایندگانی به‌مدینه فرستادند تا به‌ابوبکر بگویند که از خواندن نماز روی‌گردان نیستند، اما اجازه می‌خواهند که زکات ندهند. ابوبکر مخالفت کرد و بر سر آنها لشکر فرستاد. در این جنگ مسلمانان پیروز شدند. به‌هنگام بازگشت اسامةبن زید به‌مدینه (۶۰ روز پس از درگذشت پیامبر)، ابوبکر وی را در مدینه به‌جای خود گذاشت و با سپاهی به‌سوی قبایل مرتد راند که دوباره در ذوالقصه و ابرق گرد آمده بودند. ابوبکر در ابرق‌الربذه با مرتدان درگیر شد و آنان را شکست داد. سران آنها حارث و عوف رو به‌گریز نهادند و بنی‌ذبیان و قبایل دیگر از پی آنها روان شدند. ابوبکر چند روزی در ابرق ماند و چون روا نمی‌داشت که بنی‌ذبیان بار دیگر بر آنجا دست یابند، آن را چراگاه اسبان و دامهای مسلمانان ساخت و از ورود قبایل بنی‌ذبیان جلوگیری کرد (طبری، ۲۴۳/۱ ـ ۲۴۷، ۳۱۹؛ ابن‌اثیر، ۳۴۴/۲ ـ ۳۴۵؛ ابن‌کثیر، ۳۱۳/۶ ـ ۳۱۴؛ ابن‌خلدون ۴۷۴/۱، ۴۷۵، ۴۷۹).

مآخذ: آیتی، ابراهیم، *تاریخ پیامبر اسلام*، به‌کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۵، ۶۱۱؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خلدون، *العبر*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقدالفرید*، به‌کوشش احمد امین، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ ابن‌کثیر، *البدایة والنهایة*، مصر، مطبعة السعادة؛ بغدادی، صفی‌الدین، *مراصدالاطلاع*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، مصر، ۱۳۷۳ق؛ خوری، میخائیل و سلیم شحاده، *آثارالادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق؛ *دائرةالمعارف الاسلامیة*؛ طبری، *تاریخ*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ یاقوت، *بلدان*، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م.

علی رفیعی

اَبْرُقْلُس، نک: برقلس.

اَبَرْقوه، یا **ابرکوه**، شهری قدیمی در فارس، و امروزه مرکز بخش ابرکوه از شهرستان آبادهٔ استان فارس با ۵۳° و ۱۷′ طول شرقی و ۳۱° و ۱۰′ عرض شمالی و ۱٬۵۰۰ متر ارتفاع از سطح دریا و ۲٬۹۷۷ خانوار و ۱۵٬۳۷۰ نفر جمعیت (جدول). ابرکوه در ۷۲ کیلومتری آباده و ۲۱۶ کیلومتری یزد و ۲۹۹ کیلومتری شیراز واقع شده است.

وجه تسمیه: نام این ناحیه در منابع قدیم و جدید به صورتهای زیر آمده است: ابرقوه، ابرکویه (ابن خردادبه، ۴۶، ۵۱)، ابرقویه (ابن حـوقل، ۲۶۳/۲)، برقوه (مقدسی، ۴۳۷)، وَرْکـوه (یاقوت، ۶۹/۱)، درکوه (قزوینی، ۱۳۷)، که احتمالاً تصحیف «برکوه» است، زیرا قزوینی خود آن را به «قرب‌الجبل» معنی کرده است، برکوه (مستوفی، ۱۲۱)، ابرقو (عبدالرزاق سمرقندی، ۲۲۵)، ابرکوه (گدار، ۲۳/۱)، برقویه (اصطخری، حاشیهٔ ص ۱۵۳). علت نامگذاری آن را چنین گفته‌اند که چون نخستین بنای این شهر در پایان یا بالای کوهی بوده است آن را برکوه یا برکو گفته‌اند و بعدها که شهر به محل کنونی و صحرا منتقل شده، به اعتبار موقعیت پیشین «برکو» نامیده شده است. سپس الفی بر آن افزوده شده و کاف تبدیل به قاف گردیده و به صورتهای «ابرقو»، «ابرقوه» و «ابرقویه» درآمده است (مستوفی، همانجا؛ فسایی، ۱۷۱؛ مصطفوی، ۳). البته صورت قدیمی‌تر حرف اضافهٔ «بر» در پهلوی و فارسی باستان «اَبَر» است و «ابرکوه» یعنی برکوه، بالای کوه. (قس: اَبَر قُباذ).

سیمای طبیعی: ابرکوه در ناحیه‌ای کویری و در جلگه‌ای گسترده قرار دارد. رشته کوههای اخلع، علی‌آباد و ارنون به ترتیب در سمت شمال و شرق آن کشیده شده است. هوای آن در تابستان گرم و خشک (گرمای آن در تابستان تا ۴۰ درجه می‌رسد) و در زمستان سرد (تا ۵ درجه زیر صفر) است. میزان بارندگی آن کم است و رودهای فصلی در زمان بارندگی در آن جریان دارد که به باتلاقهای منتهی به کویر فرو می‌رود. آب مشروب و مورد نیاز کشاورزی ابرقو از رشته قناتهای بسیار طولانی و آبهایی که از ارتفاعات سرازیر می‌شود، تأمین می‌گردد. گرچه در شهر و اطراف آن باغ و درخت نیست، اما زمینهای ناحیهٔ ابرقو از مساعدترین مناطق کشاورزی آباده است. در این ناحیه گورخر و آهو یافت می‌شود (فسایی، همانجا؛ شریف، ۱۲۴).

سابقهٔ تاریخی: از تاریخ بنیاد نهادن ابرکوه آگاهی دقیقی در دست نیست، اما از منابع تاریخی و جغرافیایی برمی‌آید که این شهر سالها پیش از اسلام وجود داشته است. در بعضی از منابع به‌وجود این شهر به هنگام پادشاهی کیکاووس (دومین پادشاه از سلسلهٔ کیانیان) و زمان سیاوش اشاره شده است (یاقوت، ۷۰/۱؛ قزوینی، ۱۳۷). جغرافی‌دانان قدیم ابرقو را یکی از شهرهای اصطخر به‌شمار آورده‌اند (اصطخری، ۱۲۵) که در ۳۹ (مستوفی، ۱۸۸)، ۴۲ (ابن بلخی، ۱۶۴)، ۴۴ (اصطخری، ۱۲۹) و ۵۱ (ابن خردادبه، ۵۱) فرسنگی شیراز و در ۳۰ (اصطخری، ۱۲۹ ـ ۱۳۰) یا در ۴۳ (ابن خردادبه، همانجا) فرسنگی یزد واقع شده و در سه مرحله‌ای اصطخر قرار داشته است.

بعضی نیز آن را در سرحد فارس و اصفهان دانسته‌اند (ابن‌بلخی، ۱۲۱). به گفتهٔ جغرافی‌دانان قدیم، این شهر از مناطق سردسیر فارس (اصطخری، ۱۳۶) و دارای هوایی معتدل (اندکی خنک‌تر از هوای یزد) با آب روان و کاریز (ابن بلخی، ۱۲۴) بوده است. ابرقو در گذشته‌ای دور شهری بزرگ با جامع و منبر، پرنعمت و دارای میوه‌های سردسیری بوده (اصطخری، ۱۲۶؛ ابن بلخی، ۱۲۴) و از آنجا پارچه‌های پنبه‌ای به دیگر نقاط صادر می‌شده است (اصطخری، ۱۵۳). مستوفی حقوق دیوانی ابرقو و توابع آن را ۱۴۰٬۴۰۰ دینار ذکر می‌کند (ص ۱۲۲). از عجایبی که به ابرقو نسبت داده‌اند، این است که بارندگی در خود شهر بسیار اندک است و در اطراف آن می‌بارد نه در داخل حصار (قزوینی، ۱۳۸).

رویدادهای مهم تاریخ ابرقو: به مناسبت موقعیت سوق‌الجیشی ابرقو و قرار داشتن آن در امتداد یکی از شعب راههای کاروانی و تجارتی، رویدادهای گوناگونی در این شهر اتفاق افتاده است. از جمله اینکه لشکریان اسکندر در حمله به ایران از راه ابرقو گذشته و به بیابان یزد که بعدها خطهٔ یزد شد، رسیده‌اند (کاتب، ۲۴). در زمان خلافت عثمان، سعیدبن عثمان و قُثَم بن عباس و عمروبن مالک برای فتح خراسان از ابرقو گذشته و یزد را فتح نموده‌اند و از آنجا به خراسان رفته‌اند (همو، ۵۲ - ۵۳). در ۴۴۲ ق/۱۰۵۰م ابوکالیجار علاءالدین گرشاسب و ابومنصور ظهیرالدین فرامرز، پسران علاءالدولهٔ کاکویه بر شیراز و یزد و اصفهان حکومت می‌کردند. ابومنصور در اطاعت از طغرل سلجوقی صادق نبود و این معنی بر طغرل آشکار شد. از این‌رو وی اصفهان را از چنگ ابومنصور خارج کرد، اما در ۴۴۳ ق به جبران آن، حکومت یزد و ابرقو را به وی بخشید (ابن‌اثیر، ۵۶۲/۹ - ۵۶۳؛ غفاری، ۸۱ - ۸۲). بار دیگر با اختلافی که میان دو برادر پیدا شد، ابوکالیجار ابرقو را از برادر بازپس گرفت (ابن اثیر، ۵۱۹/۹ - ۵۲۰). خاندان کاکویه تا میانهٔ سدهٔ ۶ ق/۱۲م بر یزد و توابع (ابرقو) حکومت داشتند و با آمدن اتابکان یزد، برافتادند (بوسه، ۲۶۲). نام ابرقو از اواخر قرن ۷ و در طول قرن ۸ ق/۱۳ و ۱۴م مکرراً در تاریخ آل‌مظفر آمده است. در ۶۹۴ ق/۱۲۹۵م شرف‌الدین امیر مظفر، بزرگ خاندان آل مظفر که نزد مغولان محترم بود، به خدمت غازان‌خان درآمد و نزد جانشین وی سلطان محمد اُلجایتو (د ۷۱۶ ق/۱۳۱۶م) نیز از احترام برخوردار بود. از این روی اُلجایتو، فرمان نگهداری راههای اطراف یزد از حدود اردستان تا کرمانشاهان و از هرات و مرو (مروست) تا ابرقو را با حکومت میبد به وی داد (خواندمیر، ۲۷۴/۳؛ ستوده، ۶۰/۱، ۱۲۲). پس از وی امیر مبارزالدین محمد (د ۷۶۵ ق/۱۳۶۴م) مؤسس دولت آل مظفر نیز مورد توجه سلطان محمد اُلجایتو و سلطان ابوسعید (د ۷۳۶ ق/۱۳۳۶م) قرار گرفت و جانشین پدر شد و نگهداری راههای مزبور به او واگذار گردید (همانجا). پس از امیر مبارزالدین پسر وی، شاه‌شجاع (۷۸۶ ق/۱۳۸۴م) به حکومت رسید و حکمرانی اصفهان و ابرقو را به برادر خود شاه محمود (د ۷۷۶ ق/۱۳۷۴م) سپرد (اقبال، ۴۲۴؛ ستوده، ۱۳۴/۱). در ۷۴۳ ق شهر ابرقو به دست ملک اشرف و امیرزاده یاغی‌باستی غارت شد و عده‌ای از مردم آن به اسارت درآمدند و شهر ویران گشت (حافظ ابرو، ۲۱۷، ۲۲۰؛ زرکوب شیرازی، ۱۱۷ - ۱۱۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۱۸۴). در ۷۶۳ ق با اختلافی که بین شاه‌شجاع و شاه محمود درگرفت،عمّال شاه شجاع بر آن شدند که درآمد ابرقو را که به شاه محمود تعلق داشت، تصرف کنند. از این روی شاه محمود نیز کوشید در اصفهان و ابرقو دولتی مستقل پدید آورد، اما با وساطت مولا معین‌الدین معلم یزدی نویسندهٔ تاریخ *مواهب الهی* بین آنان پیمان صلح بسته شد و دیری نپایید که شاه محمود به یزد لشکر کشید و آن شهر را به جای ابرقو تصرف کرد (کتبی، ۶۶؛ ستوده، ۱۳۷/۱). در ۷۶۵ ق خواجه جلال‌الدین توران شاه (د ۷۸۷ ق) که یکی از ممدوحین حافظ است و بعدها در ۷۷۰ ق به وزارت شاه‌شجاع منصوب شد، حاکم ابرقو بوده است (همو، ۱۶۰/۱). پس از شاه شجاع سلطان زین‌العابدین به حکومت رسید، ولی با مخالفت سایر بزرگان خاندان مظفری مواجه گردید و به ناچار حکومت ابرقو را به سلطان ابویزید (د ۷۹۲ ق/۱۳۹۰م) پسر امیر مبارزالدین محمد واگذارد (اقبال، ۴۳۶؛ ستوده، ۲۲۰/۱). در دورهٔ ملوک شبانکاره سیّد پهلوان مهذّب خراسانی بر ابرقو حکومت داشت (نطنزی، ۳۳۹؛ یزدی، ۴۱۵). وی از جانب امیر تیمور گورکانی (د ۸۰۷ ق/۱۴۰۴م) نیز بر ابرقو حکومت می‌کرد (ستوده، ۲۲۹/۱) و در روزگار شاه شجاع و سپس پسر وی سلطان زین‌العابدین نیز مدتی بر حکومت آنجا باقی ماند (یزدی، ۴۸۵)، اما پس از چندی شاه یحیی فرزند برادر شاه شجاع ابرقو را از پهلوان مهذّب بازگرفت و به امیر محمد قورچی سپرد. اندکی بعد شاه منصور برادر شاه یحیی به ابرقو لشکر کشید و آن شهر را تصرف کرد (همو، ۴۸۷ - ۴۸۸). مدتی بعد، لالم قورچی از جانب امیر تیمور به داروغگی ابرقو نامزد شد (همو، ۴۹۸). در آغاز سلطنت صفویّه، در حدود ۹۱۰ ق/۱۵۰۴م رئیس محمّد کَرَهی که از ملازمان شیخ علی بیگ حاکم ابرقو بود، با فریب و نیرنگ وی را از شهر بیرون کرد و خود حکومت آنجا را برعهده گرفت. شیخ علی بیک به یزد رفت و لشکری فراهم آورد و به منظور پس گرفتن ابرقو به این شهر حمله برد، اما شکست خورد. شاه‌اسماعیل صفوی نیز پس از به سلطنت رسیدن، وی را در حکومت ابرقو باقی گذاشت (*جهانگشای خاقان*، ۱۵۵، ۱۷۹، ۱۸۵، ۲۱۳، ۲۱۴). *عالم آرای صفوی* می‌نویسد که رئیس محمّد از جانب سلطان مراد ترکمان به حکومت ابرقو رسیده بود و شرح می‌دهد که هنگامی که سلطان مراد از شاه‌اسماعیل صفوی شکست خورد، به این شهر پناه برد و رئیس محمد کرهی مخدوم خود را مورد احترام قرار داد، اما وقتی دید که نمی‌تواند در مقابل شاه اسماعیل مقاومت کند،وی را تحویل او داد. شاه‌اسماعیل نیز به جبران این خدمت رئیس محمّد را در حکومت ابرقو باقی گذاشت (صص ۸۵، ۸۶). در ۹۸۵ ق/۱۵۷۷م، سرزمین ابرقو و بوانات به تیول قلی‌سلطان افشار درآمد و پس از وی به فرزند او یوسف سلطان رسید (قمی،

۶۶۵/۲، ۸۴۸). در حدود ۱۱۳۷ ق / ۱۷۲۵م، سید احمد فرزند میرزا ابوالقاسم از نوادگان شاه سلیمان صفوی که به هنگام سلطنت شاه تهماسب دوم از وی رنجیده بود، به ابرقو رفت و نامه‌های جعلی با مهر شاه‌تهماسب خطاب به امرا و فرمانداران فارس صادر کرد و خود را سلطان نامید و خواست که از وی اطاعت کنند و به نزد وی بشتابند. امرا و فرماندهان فارس نیز در ابرقو به حضور وی رسیدند (گلستانه، ۴۸۰). در ۱۱۴۹ ق /۱۷۳۶م نادرشاه افشار (د ۱۱۶۰ ق/ ۱۷۴۷م) از راه ابرقو به هزاره‌جات و قندهار لشکر کشید (قدوسی، ۱۱۳). ابرقو را بعدها جهانشاه میرزا حاکم آذربایجان از جانب شاهرخ نیز غارت کرد (تهرانی، ۳۶۲/۲). در ۱۱۷۲ ق /۱۷۵۹م کریم‌خان زند به ابرقو و یزد و از آنجا به شیراز رفت (گلستانه، ۴۵۴). پس از وی لطفعلی‌خان زند که با آقا محمدخان قاجار در جنگ و گریز بود، به یزد حمله کرد و پس از شکست دادن فرماندار یزد به ابرقو شتافت (سایکس، ۴۱۶/۲). به نوشتهٔ آندره‌گدار (۲۳/۱) ابرقویی که در دشت واقع است، از حیث آبادی شباهتی به ابرقوی عهد مغول ندارد. بنا بر بعضی اقوال که بسیار محتمل هم هست، این شهر در حملهٔ افغانها به اصفهان، در ۱۱۳۵ ق /۱۷۲۳م خراب شده است، ولی علت حقیقی ویرانیش مربوط به قبل از هجوم افغانهاست.

وضع کنونی: جمعیت‌شناسی. در منابع قدیمی از جمعیت ابرقو به‌طور دقیق سخنی به میان نیامده است. یاقوت نوشته است که قریهٔ ابرقو دارای ۷۰۰ تن است (۷۰/۱). بعضی دیگر نوشته‌اند در قرون وسطی جمعیت آن نزدیک به یک‌سوم جمعیت اصطخر بوده است (*دائرة المعارف الاسلامیة*). در ۱۲۵۳ ق /۱۸۳۷م ابرقو نزدیک به ۱۰۰۰ باب خانه داشته (شیروانی، ۶۱). به نوشتهٔ مصطفوی (ص ۳۳۰) به نقل از *سیاحت‌نامهٔ جنوب ایران*، در ۱۲۵۶ ق ابرقو دارای ۴۰۰۰ خانوار بوده است، اما فسایی (د ۱۳۱۶ ق) به حدود ۳۰۰۰ باب خانه در آنجا اشاره کرده است (ص ۱۷۱). جمعیت ابرقو در ۱۳۴۵ ش، ۷۶۰۶ نفر و در ۱۳۵۵ ش، ۲۰۲۹ خانوار و ۱۰۱۶۵ نفر بوده که در ۱۳۶۲ ش به ۲۹۷۷ خانوار و ۱۲۴۱۷ نفر و در ۱۳۶۴ ش به ۱۵۳۷۰ نفر افزایش یافته است (*آمارنامهٔ استان فارس*، ۳۴، ۳۵؛ جدول). مردم ابرقو فارسی‌زبان هستند و با لهجه‌ای نزدیک به لهجهٔ یزدی صحبت می‌کنند. مذهب آنان نیز شیعهٔ اثنی‌عشری است (شریف، ۱۲۴ ـ ۱۲۵؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲/۱۰).

فعالیت اقتصادی: در منابع جغرافیایی قدیم، ابرقو را شهری پرنعمت معرفی کرده‌اند، اما نوشته‌اند ناحیه‌ای است که در اطراف آن درخت یا گیاهی وجود ندارد (اصطخری، ۱۲۶؛ ابن حوقل، ۲۸۰/۱). با این حال در قرون بعد ابن بلخی (ص ۱۲۴) و مستوفی (ص ۱۲۲) آن را مکانی معرفی کرده‌اند که خوش آب و هواست، هم آب روان دارد و هم کاریز، میوهٔ بسیار دارد و غلات و پنبه در آن به عمل می‌آید (اصطخری، ۱۵۳، به پارچه‌های پنبه‌ای آن که صادر می‌شده، اشاره کرده است). کشت عمومی آن در گذشتهٔ نزدیک گندم، جو، پنبه، روناس، گل رنگ که تخم آن را خسک دانه گویند، خشخاش، چغندر و هویج بوده است (فسایی، همانجا؛ کیهان، ۴۴۰/۲). اکنون سطح کلّ زمینهای زیر کشت اطراف ابرقو ۴۸۵۶ هکتار است که ۱۵۰۰ هکتار آن به کشت گندم و ۱۸۵ هکتار به جو و ۱۲۱ هکتار به پنبه و ۴۹۶ هکتار به چغندر اختصاص دارد. بقیهٔ زمینها زیر کشت نباتات علوفه‌ای و سیب‌زمینی و دانه‌های روغنی است (*فرهنگ اقتصادی*، ۱/۲، ۱/۴). این شهر دارای ۳۸ رشته قنات دایر، ۲۸ قنات بایر، ۱ چاه عمیق و ۲۱۲ چاه نیمه عمیق است (همان، ۱/۴). صنایع آن شامل یک گاوداری صنعتی، ۱۱ مرغداری صنعتی، ۱۸ کارگاه قالی‌بافی و ۲ کارگاه گلیم‌بافی است (همانجا). ۸ معدن شن، ماسه، سنگ مخلوط و ۲ معدن گچ و یا آهک نیز دارد (همان، ۱/5).

آموزش، بهداشت، رفاه اجتماعی و راهها: ابرقو دارای ادارهٔ آموزش و پرورش و مقاطع تحصیلی از ابتدایی تا متوسطه است. ۲۵ مدرسه با ۴۸۷۴ نفر نوآموز و ۱۳۱۳ نفر دانش آموز راهنمایی و ۶۳۹ نفر دانش آموز متوسطه دارد (جدول). سایر تأسیسات آن عبارت است از بهداری، ادارهٔ ژاندارمری، بنیاد شهید، جهاد سازندگی، ادارهٔ برق، شرکت نفت، بخشداری، شهرداری، بنیاد مسکن، ادارهٔ ترابری، دایرهٔ چغندرکاری، پست و تلفن، و نیز دارای ۵ حمام، ۱۵ مسجد، ۳ حسینیه و ۷ تکیه است (*آمارنامهٔ استان فارس*، ۹۶، ۱۳۱). از دیرباز راه شیراز به نیشابور (ابن خردادبه، ۵۰) و راه شیراز به یزد (اصطخری، ۱۲۹) و راه شیراز به اصفهان (همو، ۱۳۰) از ابرقو می‌گذشته است. یکی از راههای منشعب از پازارگاد (راه شمال شرقی) از ابرقو می‌گذشته و به یزد می‌رفته است (*ایرانشهر*، ۱۴۶۳/۲). ابرقو بر سر راه یکی از شعب عمدهٔ جاده‌ای واقع بود که در عهد مغولان راه معروف کاروانی،و از خلیج فارس تا دریای سیاه کشیده شده بود (گدار، ۲۳/۱ ـ ۲۴). راه کنونی ابرقو به شیراز ۲۹۹ کم، راه ابرقو به یزد ۲۱۶کم، و ابرقو به آباده ۷۲ کم، و آسفالته است (*آمارنامهٔ استان فارس*، ۲۵۲؛ شریف، ۱۲۴).

آثار تاریخی: آثار تاریخی باقی مانده در ابرقو بدین شرح است: ۱. گنبد علی، مقبرهٔ امیر عمیدالدین شمس‌الدوله ابوعلی هزارسپ از خاندان دیلمیان و مادروی که به دستور فرزند وی فیروزان در ۴۴۸ ق/۱۰۵۶م ساخته شده است (مصطفوی، ۳)؛ ۲. مزار حمزهٔ سبزپوش از قرن ۶ق/۱۲م که به پیرمراد هم شهرت دارد (گدار، ۲۷/۱)؛ ۳. مسجد جامع ابرقو که در ۷۳۸ق/۱۳۳۷م ساخته یا تعمیر شده است (همانجا)؛ ۴. مزار معروف به طاووس الحرمین که در ۳۸۳ق/۹۹۳م در گذشته است (مستوفی، ۱۲۲). جامی می‌گوید طاووس الحرمین لقب صاحب مزار و نامش اقبال و کنیه‌اش ابوالخیر بوده است (۲۱۴ ـ ۲۱۵). بعضی این مقبره را بقعهٔ حسن بن کیخسرو و دختر او بی‌بی‌عایشه دانسته‌اند که در ۷۱۸ ق/۱۳۱۸م درگذشته است (گدار، ۲۹/۱ ـ ۳۰). از این مقبره اکنون آثاری باقی نمانده و به جای آن دبستانی ایجاد کرده‌اند (افشار، ۳۴۹/۱)؛ ۵. منار و سردرِ نظام الملکی مربوط به قرن

۶ق/۱۲م؛ ۶. مسجد حاج کامل که در ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م تعمیر شده است (همو، ۳۵۳/۱)؛ ۷. درخت سروی با قدمت زیاد که از کهن‌ترین و زیباترین سروهای باستانی ایران است (همو، ۳۵۶/۱). بجز بناها و آثار فوق بقایای بناهای دیگری در ابرقو موجود است که مربوط به سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م و پس از آنهاست، مانند گنبد سیدون و گنبد گل سرخی، منارهٔ مسجد نظامیّه از دورهٔ سلجوقیان، امامزاده احمد از دورهٔ صفویّه، مسجد دروازه میدان از دورهٔ قاجاریّه و جز آنها (مصطفوی، ۶؛ جدول).

شخصیّتها: از این شهر رجال بزرگی برخاسته‌اند که نام بعضی از آنان بدین شرح است: ابوالقاسم علی‌بن احمد ابرقوهی وزیر بهاءالّدولهٔ دیلمی که در ۳۸۸ تا ۴۰۳ق/۹۹۸ ـ ۱۰۱۲م وزارت داشته، ابوالحسن هبةالله بن حسن بن محمد ابرقوهی فقیه (یاقوت، ۶۹/۱ ـ ۷۰)، خواجه نظام‌الملک ابرقوهی از رجال دربار اتابک سعدبن زنگی که در ۶۱۲ق/۱۲۱۵م درگذشته است، شهاب‌الدین ابوالمعالی احمدبن محدّث ابرقوهی همدانی مصری شافعی که در ۶۱۵ق در ابرقو متولد شده و در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م درگذشته است (ابن حبیب، ۲۴۳/۱)، امیربرهان از سادات ابرقو که شاعری متمایل به تصوّف و از مریدان قاضی اسدکاشی بود (فسایی، ۱۷۱)، و سرانجام شیخ جعفر ابرقویی که در ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م در کربلا می‌زیسته است (اعلمی حائری، ۵/۳).

مأخذ: *آمارنامهٔ استان فارس* ۱۳۶۲ ش، سازمان برنامه و بودجهٔ استان فارس، ۱۳۶۴ ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش گ. لسترنج و رینولد نیکلسن، لندن، ۱۹۲۱م؛ ابن حبیب، حسن بن عمر، *تذکرة النّبیه فی ایّام المنصور و بَنیه*، به کوشش محمدامین و سعیدعبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرز، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اعلمی حائری، محمدحسین، *دائرة المعارف*، تهران، ۱۳۷۵ق؛ افشار، ایرج، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *ایرانشهر*، نشریهٔ کمیسیون ملّی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بوسه، هریرت، «ایران در عصر آل بویه»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، به کوشش ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ تهرانی، ابوبکر، *دیار بکریّه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۴م؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ جدول تهیه شده در بخشداری ابرکوه، ۱۳۶۴ ش؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد، ۱۳۵۰ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله، *ذیل جامع‌التواریخ*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السّیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ زرکوب شیرازی، احمدبن شهاب‌الدّین، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سایکس، سرپرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ستوده، حسینعلی، *تاریخ آل مظفر*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شریف، عبدالرحیم، *تاریخ و جغرافیای شهرستان آباده*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ *عالم‌آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، کمال‌الدین، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ *فرهنگ اقتصادی*، جهاد سازندگی فارس، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فسایی، میرزاحسن، *فارسنامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۱۳ ق؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ قزوینی، زکریابن محمد، *آثار البلاد و اخبارالعباد*، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ قمی، قاضی احمد، *خلاصةالتواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاتب، احمدبن حسین، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصّل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ گدار، آندره، *آثار ایران*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ گلستانه، محمدامین، *مجمل التواریخ*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نطنزی، معین‌الدین، *منتخب التواریخ*، به کوشش ژان اوبَن، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یاقوت، *بلدان*، بیروت، ۱۳۷۴ق؛ یزدی، شرف‌الدین علی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م.

علی رفیعی

اَبرِ گُهَربار، منظومه‌ای به تقلید *مخزن‌الاسرار* نظامی، سرودهٔ ارشد برنابادی هروی (۱۰۲۵ ـ ذیحجهٔ ۱۱۱۴ ق/ ۱۶۱۶ ـ آوریل ۱۷۰۳ م). ارشد این مثنوی را به نام عباسقلی خان‌بن‌حسن‌خان‌بن حسین خان شاملو حاکم هرات و بیگلربیگی خراسان در دوران شاه صفی و شاه عباس ثانی سروده است و ظاهراً نظم آن کمی قبل از حکومت عباسقلی خان آغاز شده و در اوایل سالهای نخست حکومت او، پیش از ۱۰۴۹ ق/ ۱۶۳۹ م و به تشویق او پایان یافته است. این منظومه با مقدمه‌ای به نثر و نظم آغاز می‌گردد و مشتمل است بر فصولی در حمد خداوند، نعت پیامبر (ص) و منقبت امامان. شاعر این بخش آخر را که در آثار نظامی، امیر خسرو دهلوی، جامی و سایر نظیره گویان *مخزن الاسرار* دیده نمی‌شود، وجه تمایز کار خود شمرده است و بدان فخر می‌کند. در این منظومه از میرزا سعدالدین محمد راقم مشهدی، وزیر خراسان و علیقلی خان شاملو، برادر عباسقلی خان نیز یاد شده است و درضمن آن داستان جالبی از قول میرزا سعدالدین، که وی در سفر به هند و در گُلکُندهٔ دکن آن را از تاجری شنیده بوده، به نظم درآمده است. این داستان یک بار در *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز* (۱۳۴۴ ش) و بار دیگر در مجلهٔ *آریانا* (۱۳۴۷ ش) و هر دو بار به کوشش احمد گلچین معانی به چاپ رسیده است. از این مثنوی نسخه‌ای در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۶۵۴۶ موجود است که در نیمهٔ شعبان ۱۰۹۱ ق/ اوت ۱۶۸۰ م به خط نستعلیق کتابت شده و پس و پیش آن ابیاتی از خسرو و شیرین نظامی و چندین غزل و قطعه و رباعی از ارشد به خط کاتب دیگری آمده است. شمارهٔ ابیات این منظومه در نسخهٔ مزبور نزدیک به ۲۰۰۰ بیت است. مایل هروی در *منتخب‌اشعار میرزا ارشد هروی* چند بیت از این منظومه را از روی نسخه‌ای که‌درهرات به‌دست‌آورده‌منتشر کرده‌است (صص ۱۵۳ـ۱۵۵).

مآخذ: ارشد هروی، *منتخب اشعار میرزا ارشد هروی*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ گلچین معانی، احمد، «ابر گهربار»، *آریانا*، س ۲۷، شم ۲۸۰، کابل، ۱۳۴۷ ش، صص ۲۷ ـ ۳۳؛ همو، «ابر گهربار»، آستان قدس، خطی، ۱۸۸/۷ ـ ۱۹۲؛ همو، «ابر گهربار»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، س ۱۷، شم ۴، ۱۳۴۴ ش، صص ۴۹۰ ـ ۵۰۰.

بخش ادبیات

اَبْرِ گُهَربار، منظومه‌ای ناتمام به فارسی در بحر متقارب، از شاعر بنام هندوستان میرزا اسدالله غالب (۱۲۱۲ ـ ۱۲۸۵ ق/ ۱۷۹۷ ـ ۱۸۶۸ م). این اثر در واقع مقدمه‌ای است بر یک مثنوی حماسی در شرح غزوات رسول اکرم (ص) که شاعر درنظر داشته است آن را در برابر *شاهنامهٔ* فردوسی و به تقلید از آن به انجام رساند. این منظومه شامل این بخشهاست: حمد، مناجات، حکایت، نعت، معراج، منقبت، مغنی‌نامه، ساقی نامه.

تعداد ابیات این مثنوی را از ۹۲۸ تا ۱۱۰۰ ذکر کرده‌اند. ظاهراً غالب سرودن *ابر گهربار* را قبل از ۱۲۶۲ ق/ ۱۸۴۵ م و در اواسط عمر خود آغاز کرده و در اواخر عمر آخرین ابیات آن را سروده است زیرا سید احمد خان در *آثار الصنادید* (ص ۷۶) که در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۷م تألیف شده است، به *ابر گهربار* اشاره دارد. مقدمه و برخی از ابیات منظومه و نیز سال نخستین چاپ آن (۱۲۸۱ ق/ ۱۸۶۳ م) که همزمان با آخرین سالهای عمر غالب است، حاکی از آن است که وی این مقدار از منظومه را طی سالیان دراز و به تدریج سروده است (نک: شیخ اصغر علی، ۷۳ ـ ۷۴). در بخشهای مختلف این منظومه برخی مضامین کهنه و تکراری دیده می‌شود که ناشی از طبیعت موضوع و پای‌بندی شاعر به سنت مثنوی سرایی است، ولی بر روی‌هم قسمتهای مختلف آن نمودار خوبی است از چگونگی افکار این شاعر در موضوعات دینی، فلسفی و عرفانی. غالب در این منظومه مهارت خود را هم در داستان پردازی و بیان حماسی و هم در شعر عاشقانه (ساقی نامه) نشان می‌دهد و خود را با فردوسی و نظامی مقایسه می‌کند، اما تقلید از اسلوب دشوار این شاعران از یک‌سو و پیری و ناتوانی از سوی دیگر موجب شد که این منظومه ناتمام بماند. غالب در این منظومه در بخش منقبت، خاندان نبوت و خصوصاً حضرت علی (ع) را ستایش می‌کند و به آن حضرت ارادت تمام می‌ورزد.

ابر گهربار نخستین بار ۵ سال قبل از مرگ شاعر در ۱۲۸۱ ق/ ۱۸۶۳ م در اکمل المطابع دهلی به چاپ رسید و پس از آن دو بار در *کلیات غالب* و یک بار در *کلیات فارسی غالب* چاپ شده است.

مآخذ: احمد خان، *آثار الصنادید*، دهلی، ۱۸۴۷ م؛ شیخ اصغر علی، «مثنوی ابر گهربار»، *اورینتل کالج میگزین*، لاهور، شم ۲، ۳، ۱۹۵۸ م، ۳۴/ ۷۱ ـ ۱۰۶؛ غالب، *کلیات (فارسی)* به‌کوشش مرتضی‌حسین، فاضل لکهنوی، لاهور، ۱۹۶۷ م، ۳۶۸/۱ ـ ۴۱۲؛ نیز:
Edwards, Edward, *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London, 1922, p. 133.
بخش ادبیات

اَبْرَهه، نام یکی از مشهورترین فرمانروایان مسیحی یمن و صاحب فیل که از حبشه برخاست و در حدود ۵۳۰ م، به فرمانروایی دست یافت.

ابرهه نامی است غیرعربی (جوالیقی، ۲۰) که صورت حبشی ابراهیم (ابن درید، ۵۳۲؛ وهب بن منبه، ۱۳۶؛ نلدکه، ۳۳۲) یا ابراهام درگویش‌حبشیان(عابدین، ۵۹)به‌شمار می‌آید (قس: شکلهای گوناگون نام ابراهیم در جفری، 44,45). این نام را در تاریخ شاهان اکسوم (حبشه) می‌توان یافت (عابدین، ۱۵).

نام ابرهه در منابع عربی به صورتهای ابرهة الاشرم (وهب بن منبه، ۳۱۴؛ ازرقی، ۱۳۷/۱؛ یعقوبی، ۱۹۹/۱؛ ابن هشام، ۳۸/۱؛ طبری، *تاریخ*، ۹۲۷/۱؛ مسعودی، ۵۲/۲)، ابرهة بن الاشرم (حمزه اصفهانی، ۸۹؛ بیهقی، ۱۱۷)، ابرهة بن صباح (ابوالفرج، ۳۰۴/۱۷) آمده است که از این میان ابرهه اشرم (اشرم: شکافته بینی و لب) پذیرفتنی‌تر می‌نماید و گاه نیز با کنیه ابویکسوم (همانجاها) یا کنیه نادرست ابواصحم (ابوالفرج، ۳۰۶/۱۷) آمده است.

برپایه نوشته پروکوپیوس (ج I، فصل XX، بند 4) ابرهه از تبار بندگان بود. شاید این سخن گزافه‌آمیز بازتاب اندیشه مردم حبشه یا بازرگانان آن سامان باشد، اما تأییدی که در گزارش ابوالفرج (۷۲/۱۷: مردی از فرودستان، مردی بی‌اصل و نسب) برای آن می‌توان یافت، یکسره از گزارش پروکوپیوس مستقل است و هم از این رو پرمعناست (نولدکه، ۳۳۶). با اینهمه برخی برآنند که ابرهه به احتمال بسیار یک روحانی مسیحی بود (عابدین، همانجا). این نکته با هر دو گزارشی که طبری (*تاریخ*، ۹۳۰/۱، ۹۳۲) از ابن کلبی و ابن اسحاق آورده است، سازگاری دارد، به ویژه گزارش ابن اسحاق (همان، ۹۳۳/۱) ابرهه را «ترسا مردی بردبار و مهتر و بزرگوار و پارسا» شناسانده است؛ و اگرچه این هردو گزارش شیوه نابکارانه وی را در دست یابی به قدرت به روشنی بازگفته‌اند، اما بر خلاف گزارش ابوالفرج، بر روی هم تصویری مثبت از وی ترسیم کرده‌اند(نولدکه، همانجا). اما چنین تصویری به هیچ روی مسلم نیست. زیرا همانگونه که گویدی گفته است، تاریخ‌نگاران مسلمان ــ به ویژه ابن اسحاق ــ گزارشهای مسیحی ـ رومی مربوط به عصر جاهلی را از منابع سریانی ـ یونانی بر می‌گرفتند و اینهمه اگر نه با جانبداری، دست‌کم با تخیل درآمیخته تواند بود (عابدین، ۵۰).

آنچه از منابع گوناگون رومی، سریانی، حبشی، یونانی و عربی و به ویژه سنگ‌نوشته‌ها درباره زندگی ابرهه به دست می‌آید، برای ترسیم تصویری روشن و دقیق بسنده نیست. در این میان اگرچه منابع غیرعربی از رویدادهایی مشخص و برروی هم مستند سخن گفته‌اند، اما در گزارشهای اسلامی ـ عربی ابرهه را بیش‌تر از رهگذر حملهٔ اصحاب فیل به یاد سپرده‌اند. در این گزارشها، عنصر تخیل و داستان‌پردازی غلبه دارد؛ تا آنجا که به شیوه نگرش اساطیری به شخصیتهای پرآوازهٔ تاریخی، از یک ابرهه چند ابرهه آفریده‌اند که در دورانهایی گوناگون، از پیش از روزگار سلیمان نبی تا روزگار ابرههٔ واقعی می‌زیسته‌اند و بر کشور سبا و حمیر فرمان می‌رانده‌اند (علی، ۵۰۷/۳، ۴۱۸/۴). بدین‌سان نام ابرهه به شعر جاهلی راه یافت (سندوبی، ۱۹۲) و در نیرومندی و آوازه و شوکت ضرب‌المثل شد تا آنجا که در پندگیری از سرای سپنج و جهان گذران از وی یاد کرده‌اند (علی، ۴۸۳/۳). بدینسان به رغم همخوانیهایی که میان گزارشهای مستقل سراغ می‌توان گرفت، اما باز در اغلب منابع عربی، نامها و

نقشها و زمان و مکان رویدادها درست به کردار اساطیر به یکدیگر جای پرداخته‌اند. به مَثَل در رویداد کشتار نجران، دَوْس‌ذوثَعْلبان در یک گزارش ترسامردی است که برای یاری جستن از قیصر روم به قسطنطنیه شتافت و در گزارش دیگر مردی است یهودی که پسرانش را مسیحیان کشته‌اند. بی‌گمان این گونه تفاوتها چشم‌پوشیدنی است، اما گره نکته‌های اساسی را جز با داده‌های تازه نمی‌توان گشود.

زمینه تاریخی: در سده‌های ۵ و ۶م، دو دولت ایران و بیزانس منافع خود را در گرو گسترش هرچه بیش‌تر نفوذشان در شبه جزیره عرب می‌دیدند. ایران که از دیرباز انحصار بازرگانی ابریشم را در دست داشت، بر کالاهای بازرگانی روم تعرفه‌های سنگین می‌بست و به ویژه در زمان جنگ از رسیدن ابریشم به کارخانه‌های بیزانس جلوگیری می‌کرد (رانسیمان، 165-164). از این رو بیزانس برآن بود تا امنیت راههای زمینی و دریایی را از اقیانوس هند به مدیترانه از طریق دریای سرخ به هرگونه تامین کند، و حمیریان را از دست‌اندازی به کشتیهای رومی بازدارد و سرانجام از رهگذر گسترش نفوذ سیاسی ـ دینی خود در میان عربها آنان را به ایستادگی در برابر ایران برانگیزد (علی، ۲۸۲/۷). بیزانس برای ضربه زدن به ایران به دور از هرگونه پروای دینی به هم پیمانی با حمیریان یهودی مذهب یا بت‌پرست روی می‌آورد (پروکوپیوس، ج I، فصل XX، بند 1). در این میان کشور اکسوم که برای حفظ کاروانهای بازرگانی خود در دریای سرخ بارها به سرکوب حمیریان پرداخته بود، پس از آنکه به مسیحیت گروید، منافع سیاسی و اقتصادی و دینی خود را با بیزانس یگانه یافت. یکی از راههای نفوذ بیزانس اعزام مبلغان مسیحی به هند و افریقا و سرزمینهای عرب و گشاده‌دستی در ساختن کلیساهای باشکوه بود. ایران نیز به رغم داشتن آیین زردشتی از رواج مذهب نسطوری در درون و بیرون قلمرو خود پشتیبانی می‌کرد تا در برابر مذهب منوفیزیت کلیسای قسطنطنیه سدی پدید آورد (علی، ۶۲۶/۲، ۶۲۷، ۶۲۹؛ دانیلو، 371 - 369).

بدینسان می‌توان گفت که کشمکش دو قدرت بزرگ آن روزگار، قبایل و دولتهای شبه جزیره همچون غسانیان و لخمیان را به صورت دو قطب متضاد در آورده بود که برای ایران و بیزانس نقش دولتهای ضربه‌گیر[1] را بازی می‌کردند، اما گاه نیز ستیز آنها آتش جنگ را میان دو دولت ایران و روم برمی‌افروخت (پیگولوسکایا، ۳۹).

مسیحیت در نیمه دوم سده ۴م به نجران راه یافت و در سده‌های ۵ و ۶م به اوج انتشار خود رسید (افرام اغناطیوس، ۲۳ (۱)/۵). ذونواس آخرین‌شاه‌یهودی‌مذهب‌حمیر از دست‌اندازیهای‌دولت مسیحی اکسوم به یمن بیمناک بود و گسترش مسیحیت را برای استقلال فرمانروایی خود خطرناک می‌یافت. از این‌رو در اواخر، ۵۲۳م به نجران تاخت و شماری از مردم شهر را کشت. نام و نسب ذونواس در منابع عربی گونه‌گون آمده است (در این باره نک: فل، 17). با اینهمه شاید بتوان با تسامح بسیار سخن ابن خلدون (۲(۱) /۱۱۱) را پذیرفت: «تاریخ‌نگاران جملگی برآنند که ذونواس، فرزند تبان اسعد بود و زُرعه نام داشت و چون بر ملک پدران خود غلبه یافت، یوسف نام گرفت». ابن قتیبه (ص ۶۳۶) در معنای واژه ذونواس به دو گیسوی پیچانِ وی اشاره کرده است و شروتر این ریشه‌شناسی عامیانه را پذیرفته است و آن را برگردان عربی واژه سریانی «مسروق» دانسته است که در منابع سریانی به ذونواس اطلاق شده است (ص 403)، اما از همه مهم‌تر در دو سنگ‌نوشتهٔ Ry 507, Ry 508 از یک شاه یهودی به نام یوسف اسأر که با حبشیان می‌جنگید، سخن رفته است (ریکمانس، 16-13). با توجه به گزارشهای منابع گوناگون این یوسف اسأر باید همان ذونواس باشد. ذونواس را در منابع حبشی، فنحاس نامیده‌اند (فل، همانجا). اما در منابع یونانی ـ رومی، صورتهای دیمنوس، دامیان، دیمیانوس[2] نیز دیده می‌شود که برخی آنرا تأییدی بر نام عربی وی به‌شمار آورده‌اند. اما به نظر می‌رسد که دامیان حمیری که بنا به نوشته یوحنا افسوسی و مالالا و دیگران در حدود ۴۸۰ م با ایدوگ[3] (یا تازینا یا الاعمیدا) شاه حبشه می‌جنگید، ذونواس نتواند بود (فل، 22-20؛ عابدین، ۴۵ـ۴۷).

درباره انگیزه کشتار نجران گزارشهای اغلب تاریخ‌نگاران عرب، هماهنگ‌باگزارشهای‌سریانی‌برتعصب‌دینی‌شاه‌یهودی و انتقام‌جویی وی انگشت نهاده‌اند (طبری، تاریخ، ۹۲۵/۱ ـ ۹۲۶؛ حمزه اصفهانی، ۸۸؛ قس: گزارش دیگر گونهٔ دینوری، ۶۱؛ نیز ابن اسحاق، ۲۹ ـ ۳۳). اما از نوشتهٔ ابن قتیبه (ص ۶۳۷) می‌توان دریافت که ذونواس از نفوذ آل جفنه (خاندان شاهان غسانی) که همچون حبشیان باروميان هم پیمان بودند و از ایشان کمک مالی سالانه می‌گرفتند (پروکوپیوس، ج II، فصل X، بند 23)، هراسید. از این گذشته داده‌های تاریخی به روشنی نشان می‌دهند که حبشه بارها به انگیزه‌های دینی و اقتصادی به یمن حمله برده بود، بنابراین شاید ذونواس از آن‌رو به کشتار نجران دست یازید که می‌خواست همکاری آنان را با دشمن (سپاهیان مسیحی حبشه) کیفر دهد (فل، 14,15).

بر پایه گزارشی که ابن هشام (۳۲/۱ به‌بعد) و طبری (تاریخ، ۹۱۹/۱ به‌بعد) از ابن اسحاق آورده‌اند، مسیحیت را شخصی به‌نام فیمیون یا عبدالله بن ثامر به‌یمن برد. ذونواس که با مردمش به‌دین یهود درآمده بود (طبری، حمزه اصفهانی، همانجاها؛ کلبی، ۵۸)، به‌نجران تاخت تا نجرانیان را به‌دین یهود بگرواند، و چون سرباز زدند، مغاکی کندو پر آتش کرد و ۲۰٬۰۰۰ تن را بسوخت و بکشت. مردی که از این کشتار جان به‌در برده بود (دوس ذوثعلبان یا حیان یا جبار بن فیض) به‌دادخواهی نزد قیصر روم به‌قسطنطنیه شتافت و قیصر در نامه‌ای به نجاشی فرمان داد تا به‌خونخواهی همدینانش برخیزد (ازرقی، ۱۳۵/۱؛ ابن هشام، ۳۸/۱؛ دینوری، ۶۲؛ طبری، تاریخ، ۹۲۷/۱؛ مسعودی، ۸۱/۱). نجاشی سپاهی به‌فرماندهی ارباط گسیل کرد. ابرهه نیز در این سپاه بود. نبرد به‌شکست حمیریان انجامید و ذونواس از

1. Buffer States 2. Dimnus, Damian, Dimianos 3. Aidog

ترس اسارت، سواره بر اسب به‌غرقاب دریا راند و جان باخت و ارباط به‌فرمانروایی نشست. اما در روایت ابن کلبی (طبری، *تاریخ*، ۹۲۶/۱) مردی به‌نام دوس اهل نجران که مسیحیان دو پسرش را کشته بودند، برای دادخواهی به‌ذونواس روی آورد. آنگاه مردی که ابن کلبی نامش را نبرده است، از شاه حبشه یاری جست (قس: وهب بن منبه، ۳۱۲؛ ابن قتیبه، همانجا). شاه حبشه از قیصر روم کشتی خواست و سپاهی گسیل کرد که ذونواس آن را درهم شکست. آنگاه سپاه دیگری به‌فرماندهی دو تن که یکی از ایشان ابرهه بود، فرستاد. در این نبرد ذونواس شکست خورد و خود را به‌دریا افکند، و ابرهه فرمانروای صنعا و توابع آن شد. در این روایت ارباط بعدها به‌هنگام نافرمانی ابرهه پدیدار می‌شود (طبری، *تاریخ*، ۹۳۰/۱). بسیاری از این گزارشها با آنچه در شهادت‌نامه حارث آمده، نزدیک است؛ با این تفاوت که بنا به‌گزارش شهادت‌نامه، فرمانده حبشی، شاه یهودی را به‌اسارت گرفت و کشت. همچنین در روایت عربی پایتخت حمیریان، صنعا آمده است، اما در پایتخت بودن ظفار (ریدان) تردید نمی‌توان داشت (عابدین، ۵۰). از سوی دیگر سرود یوحنا، شمار کشتگان مسیحی را بیش از ۲۰۰ تن آورده است (۲۰٬۰۰۰ تن در گزارش عربی) که بی‌گمان پذیرفتنی‌تر است (شروتر، 362؛ بل، 38).

دراغلب گزارشهای عربی، ذونواس را صاحب اخدود شناسانده‌اند و از در افکندن مسیحیان نجران به‌مغاک پر آتش سخن گفته‌اند. بنابراین می‌توان گفت که گزارش عربی از روایتهایی تأثیر پذیرفته است که بسیاری از مفسران در تفسیر سورة البروج *قرآن* پیرامون اصحاب اخدود آورده‌اند؛ اما جست‌وجوی منشأ این روایتها از رهگذر ابن اسحاق و قتاده به‌احتمال بسیار ما را به‌آن دسته از مسیحیان نجران که در دوران خلافت عمر در سال ۱۳ ق / ۶۳۴ م به‌عراق کوچیدند، می‌رساند و درست از همین روست که خرده‌گیری سنجیدهٔ یاقوت (۷۵۵/۴ ـ ۷۵۶) بر روایت ابن اسحاق سخت تأمل برانگیز می‌نماید؛ به‌ویژه آنکه طبری که در *تاریخ* خود (۹۲۵/۱) ذونواس را به‌گزارش ابن اسحاق، صاحب الاخدود شناسانده است، در تفسیر خود (۸۱/۳۰ ـ ۹۰) نه حدیثی از پیامبر درباره رویداد نجران آورده است و نه خود به‌ذونواس و نجران اشاره کرده است (لوث، 619 622؛ عابدین، ۵۲ ـ ۵۵).

جریان لشکرکشی نجاشی کالب‌الاصبحه (عابدین، ۲۶، ۴۶؛ اصحمه در اغلب منابع عربی) به‌یمن آشفته و مبهم است. اما از گزارشهای گوناگون چنین برمی‌آید که حبشیان دو بار برای سرکوب ذونواس به‌یمن تاختند. پروکوپیوس (ج I، فصل XX، بند 1) و اغلب تاریخهای عربی (وهب بن منبه، ۳۱۲ ـ ۳۱۳؛ ابن اسحاق، ۳۵؛ ابن هشام، ۳۸/۱ ـ ۳۹؛ ابن قتیبه، همانجا؛ حمزه اصفهانی، ۸۸، ۸۹؛ ازرقی، ۱۳۵/۱) از یک حملهٔ حبشیان که به‌مرگ ذونواس انجامید، سخن گفته‌اند. اما گزارشی که طبری (*تاریخ*، ۹۲۹/۱، ۹۳۰) از ابن کلبی آورده است، به‌روشنی دو حمله را نشان می‌دهد. در حملهٔ نخست ۷۰٬۰۰۰ سپاهی به‌فرماندهی ارباط (۶۰٬۰۰۰ به‌فرماندهی روزبه در گزارش ابن اسحاق؛ قس: بیهقی ۱۱۷؛ طبرسی، ۲۳۴/۶) به‌یمن آمدند. ذونواس از سر ناتوانی فرمانبرداری پیشه کرد و سپس سربازان حبشی را با ترفندی در شهرها پراکند و به‌امیران (اقیال) حمیری فرمان داد که آنان را از دم تیغ بگذرانند. آنگاه بود که نجاشی ۷۰٬۰۰۰ سپاهی را به‌فرماندهی ابرهه و سپهسالاری دیگر به‌یمن گسیل کرد. این گزارش اگرچه با نوشته‌های رومی و حبشی و سریانی هماهنگ است (فل، 14)، اما در دو نکته اختلاف دارد: در گزارش ابن کلبی، ذونواس در نخستین حملهٔ حبشه خود را به‌فرمانده سپاه دشمن تسلیم کرد؛ اما در گزارش غیر عربی از برابر دشمن گریخت. همچنین درباره پایان کار ذونواس به‌نوشته پروکوپیوس (همانجا) و منابع حبشی (فل، 73) و برداشت فن کرمر[1] از شعر علقمة بن ذی جَدَن، ذونواس زنده به‌چنگ نجاشی افتاد و سر از تنش جدا شد. تمامی منابع عربی در این نکته همداستانند که ذونواس آخرین شاه حمیر بود، به‌استثنای حمزه اصفهانی (ص ۸۹) که برای ذونواس از جانشینی به‌نام ذوجدن نام می‌برد که درست به‌شیوهٔ ذونواس در دریا جان داد.

درسنگ نوشته‌های «حصن غُراب» RE EPI GR 2632 (علی، ۴۵۹/۳، ۴۶۰) و Ry 507 Ry 508، نیز در سنگ نوشتهٔ ناقصی که احمد فخری در مأرب یافت (علی، ۴۸۰/۳)، از جنگهای حبشیان با حمیر و شاه یوسف اسأر (: ذونواس) سخن رفته است. از دو سنگ نوشتهٔ Ry 508 و Ry 507 به‌تاریخ ۶۳۳ حمیری / ۵۱۸ م برمی‌آید که بخشهایی از خاک یمن از جمله پایتخت (ظفار) در اشغال حبشیان بود. از این رو یوسف اسأر و اقیالِ وفادار به‌وی از جمله سُمَیْفَع اَشْوَع به‌ظفار و بخشهای جنوبی تهامه نزدیک باب المندب و مخا و نجران می‌تاختند، کلیساها را می‌سوزاندند و به‌کشتار دشمن و اسیر گرفتن می‌پرداختند (ریکمانس، همانجا)، و این همه از کشمکش سیاسی ـ دینی گسترده‌ای در یمن پرده برمی‌دارد. از سنگ نوشته حصن غراب به‌تاریخ ۶۴۰ حمیری برمی‌آید که پیکار حمیریان و حبشیان ۷ سال ادامه یافت (علی، ۵۹۵/۲، ۵۹۷). با اینهمه حبشیان حتی پس از کشتن شاه حمیری صلاح را در آن دیدند که خود بر یمن فرمان نرانند، بلکه یکی از حمیریان وفادار به‌خود را به‌فرمانروایی بنشانند (بافقیه، ۱۵۹).

منابع گوناگون به‌تفاوت از اسیمیفایوس، ارباط و ابرهه به‌عنوان جانشین ذونواس نام برده‌اند. از میان این سه تن اسیمیفایوس که بر پایه سنگ نوشته‌های حمیری (سمیفع اشوع) و گزارش پروکوپیوس برای جانشینی ذونواس پذیرفتنی می‌نماید، در گزارشهای عربی نادیده گرفته شده است و در گزارشهای غیر عربی نیز ــ دست کم به‌صراحت ــ از ارباط (شاید تحریفی است از واژهٔ حبشی حواریات به‌معنای حواری و بیانگر قداست و تدین: عابدین، ۵۹) سخنی نرفته است. برای رفع این ناسازگاریها راههایی پیشنهاد شده است. به‌مثل مورتمان

1. Von Kremer

(ص 68) ارباط را با اسیمیفایوس یکی دانسته است (نک: تردید بجای نولدکه در این باره، ۳۳۶، نیز ۳۳۲، ۳۳۳)، و یا کوسین[1] هر سه را فرمانروایان نیمه مستقل مناطق گوناگون شمرده است: ارباط نایب السلطنهٔ نجاشی حبشه در یمن، ابرهه فرماندار نظامی ایالتی جداگانه، اسیمیفایوس رئیس عربهای مسیحی زیر نظر ارباط (فل، 40,41). اما چنین پیشنهادی به‌رغم برخی تاییدها مانند اشاره ازرقی (۱۳۶/۱) به‌حکمرانی ابرهه بر جَنَد و فرمانبرداری وی از ارباط، و اشاره حمزه اصفهانی (ص ۸۹: ارباط) و طبری (تاریخ، ۹۳۰/۱، ۹۳۱) به‌نیابت سلطنت ارباط و پادشاهی ابرهه بر صنعا و توابع آن، کاملاً قانع کننده نیست.

به‌هر روی به‌نظر می‌آید که ابهام گزارشهای تاریخ نگاران عرب از آنجا برمی‌خیزد که آنان دو لشکرکشی حبشه به‌یمن در دوران ذونواس را به‌هم درآمیخته‌اند یا تنها به‌یکی از آنها (به‌فرماندهی ارباط) اشاره کرده‌اند. اما بر پایه گزارش دقیق طبری سرنگونی ذونواس نه در لشکرکشی نخست(به‌فرماندهی ارباط)که‌در لشکرکشی دوم به‌فرماندهی ابرهه که ارباط در آن شرکت نداشت، روی داد. بدینسان به‌نظر می‌آید که به‌رغم اشاره مسعودی (۵۲/۲) و حمزه اصفهانی (ص ۸۹) به‌فرمانروایی بیست ساله (ابن هشام، ۴۳/۱؛ سالها؛ ازرقی ۱۳۶/۱: دو سال) ارباط بر یمن، چاره‌ای جز حذف نام وی از صورت نایب السلطنه‌های حبشی نباشد (فل، 43,44).

در این باره گزارشهای رومی-یونانی و حبشی در دو نکته اختلاف دارند: یکی آنکه فرماندهی دومین لشکرکشی حبشه را خود نجاشی به‌عهده داشت نه ابرهه، اگرچه برای ابرهه در لشکر حبشه مقامی بسیار بالا اختصاص داده‌اند؛ دیگر اینکه گزارشهای حبشی، ابرهه را جانشین مستقیم نجاشی شمرده‌اند. اما پروکوپیوس، اسیمیفایوس را جانشین شاه یهودی دانسته است و ابراموس[2] (ابرهه) بعدها با یک شورش نظامی به‌فرمانروایی یمن دست یافت. بنابراین گزارشهای عربی در نکته‌های اساسی با گزارش پروکوپیوس سازگار است. به‌هر روی پس از مرگ ذونواس، هلستئایوس[3] (کالب الاصبحه) نجاشی حبشه، مردی از مسیحیان حمیر به‌نام اسیمیفایوس (سمیفع) را به‌شرط پرداخت مالیات سالانه به‌پادشاهی نشاند و خود به‌حبشه بازگشت (پروکوپیوس، ج I، فصل XX، بندهای 2-1). درباره این سمیفع اشوع داوریهای ناهمسازی شده است که گذشته از کمبود داده‌ها، از چگونگی خواندن و تفسیر سنگ‌نوشتهٔ «حصن غراب» برخاسته است. برخی او را جاه‌طلب و خائن دانسته‌اند، زیرا برای دست‌یابی به‌قدرت تغییر دین داد و به‌بیگانگان روی آورد (ریکمانس، 6؛ تقی‌زاده، ۸/۵، ۹)؛ دیگران او را امیری میهن‌پرست به‌شمار آورده‌اند که برای بیرون راندن اشغالگران حبشی شورید (عابدین، ۵۷، ۵۸). فرمانبرداری سمیفع اشوع از شاه حبشه به‌روشنی از سنگ نوشتهٔ Osma. Mus. No. 281 موزه استانبول که ریکمانس متن آن را خواند و انتشار داد، برمی‌آید. اگر سنگ نوشتهٔ CIH 621 نیز نوشتهٔ همین سمیفع اشوع باشد (نک: تردید ریکمانس در این باره، 7,10)، در این صورت می‌توان گفت که وی پس از بر چیده شدن فرمانروایی ذونواس به‌عنوان نایب‌السلطنهٔ شاه حبشه به‌فرمانروایی یمن رسید. اما در این میان شورشی در گرفت و حبشیان شخص دیگری را به‌جای وی نشاندند (علی، ۴۷۶/۳).

داده‌های تاریخی نشان می‌دهند که حکمرانی اسیمیفایوس چندان به‌درازا نکشید. پروکوپیوس فاصله میان پادشاهی وی و شورش نظامیان حبشی به‌رهبری ابراموس (ابرهه) را «مدتی کوتاه» نوشته است. همچنین یوستی نین[4] (۵۶۵ ـ ۵۲۷ م) یولیانوس[5] را به‌سفارت نزد اسیمیفایوس و شاه حبشه فرستاد تا از آنان بخواهد که روابط بازرگانی خود را با ایران قطع کنند و به‌آن اعلان جنگ دهند. این سفیر پس از دیدار با اسیمیفایوس در ۵۳۱ م به‌بندر ادولیس[6] (در منابع عربی: عدول) رسید، تا نزد Ela Atybeba (همان کالب‌الاصبحه) برود، و شورش ابرهه در همین هنگام روی داد (علی، ۴۷۲/۳، ۴۷۳). همچنین مسعودی (۵۳/۲) شورش ابرهه را در دوران پادشاهی قباد ساسانی که تا ۵۳۱ م (پروکوپیوس، ج I، فصل XXI، بند 17؛ کریستن سن، ۳۸۵، ۳۸۶) ادامه داشته، دانسته است. بنابراین تاریخ شورش و آغاز فرمانروایی ابرهه را باید در ۵۳۰ م (یا حداکثر ۵۳۱ م) دانست (علی، ۴۸۱/۳؛ نولدکه، ۳۳۷).

درباره مبدأ گاه شمار حمیری: کهن ترین سند کشتار نجران نامهٔ شمعون اسقف بیت ارشام[7] به‌رئیس دیر جبله[8] است که یوحنا افسوسی[9] (دح۵۸۵م) در «تاریخ کلیسا»ی خود آورده است. شمعون در این نامه گفته است که در ۲۰ کانون‌الثانی ۸۳۵ سلوکی / ژانویه ۵۲۴م همراه با ابراهام[10] پدر نونوسوس تاریخ‌نگار معروف، به‌نمایندگی از یوستینوس اول نزد منذر سوم شاه حیره رفته است و در آنجا خبر شهادت مسیحیان نجران را شنیده است. زیرا در آن هنگام نامه‌ای از شاه حمیر به‌منذر سوم رسید که در آن شاه حمیر از منذر سوم می‌خواست تا با مسیحیان حیره همان کند که وی با مسیحیان نجران کرده است (فل، 2,3). در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که تسخیر نجران و کشتار مسیحیان می‌بایست اندکی پیش از این تاریخ یعنی در اواخر ۵۲۳م روی داده باشد(نولدکه، ۳۲۸). از سوی دیگر تاریخ لشکرکشی حبشیان به‌حمیر را با توجه به‌زمان رسیدن خبر به‌قسطنطنیه و حبشه و تدارک ساز و برگ جنگ و کشتی و دشواری لشکرکشی در فصل زمستان می‌بایست تا بهار ۵۲۵م به‌تعویق انداخت (فل، 11,12 13). در این صورت با توجه به‌سنگ نوشتهٔ CIH 621 که مرگ شاه

1. Caussin 2. Abramus 3. Hellestheaeus 4. Justinian 5. Julian 6. Adulis 7. Simon von Beth Arsam 8. Abt Von Gabula 9. Johannes von Ephesus 10. Abraham

حمیر را در ۶۴۰ حمیری گزارش داده است؛ مبدأ تاریخ حمیری باید ۱۱۵ق‌م باشد. با اینهمه ریکمانس (و برخی دیگر) بر پایه بررسی سنگ‌نوشته‌های Ry 506 تا Ry 510 مبدأهای گوناگونی برای تاریخ حمیری برشمرده است (ریکمانس، 4-2). دلایلی که اینان برای تردید در ۱۱۵ق‌م آورده‌اند، همگی بر پایه تطبیق رویدادهای تاریخ حمیر با گزارشهای تاریخ‌نگاران رومی و یونانی و سریانی استوار شده است. به‌عنوان مثال می‌توان گفت ابرهه در ۶۵۷ حمیری سفیران کشورهای خارجی از جمله ایران و بیزانس را به‌حضور پذیرفت و برخی از پژوهشگران با استناد به‌تیرگی روابط ایران و بیزانس در سالهای ۵۴۰ ـ ۵۴۶ و هم‌پیمانی ابرهه با بیزانس نتیجه گرفته‌اند که سال ۶۵۷ حمیری نمی‌توانـد بـا یکی از سالهـای ۵۴۰ ـ ۵۴۶م برابر باشد. به‌عنوان مثال دیگر بیستن سنگ‌نوشتهٔ CIH 621 متعلق به‌سمیفع را بر پایه گزارش پروکوپیوس با ۵۳۰م برابر دانسته است و در این صورت باید سال ۱۱۰ق‌م را مبدأ تاریخ حمیری گرفت. اما از آنجا که تاکنون هیچ‌گونه بررسی تطبیقی دقیقی پیرامون گاهشماری امپراتوریهای بیزانس و ایران و حبشه و گاهشماری دولت سبا و حمیر انجام نگرفته است، در این باره از روی یقین سخن نمی‌توان گفت. با اینهمه چنین به‌نظر می‌آید که پژوهشگران با توجه به‌وقوع کسوف کامل خورشید در ۱۱۴/۸/۱۹ق‌م که در جنوب شبه‌جزیره عرب دیده شد، به‌همان مبدأ پیشین (۱۱۵ق‌م) بازگشته‌اند (پیگولوسکایا، ۱۲۵، ۱۲۸).

فرمانروایی ابرهه: گزارش طبری از ابن‌اسحاق و ابن‌کلبی، ابرهه را از همان آغاز جاه‌طلب و سرکش شناسانده است. او همین که به‌قدرت رسید نافرمانی پیشه کرد و از خراجگزاری سرباز زد (تاریخ، ۹۳۰/۱ به‌بعد). از این رو نجاشی ارباط را با سپاهی به‌سرکوبی وی فرستاد. اما ابرهه ارباط را در جنگی تن‌به‌تن و به‌یاری غلامش (عَتْوَده، عَتُوده یا أرَنْجَده) نابکارانه کشت؛ اما در گزارش ابوالفرج (۳۰۷/۱۷؛ نیز ابن‌سعد، ۵۵/۱؛ دینوری، ۶۲) که با گزارش طبری ناسازگار نیست، ابرهه در برابر بیدادی که ارباط بر حبشیان تهیدست روا می‌داشت، شورید. از این رو هلستئایوس (کالب‌الاصبحه) برای سرکوبی وی سپاهی گسیل کرد، اما این سپاهیان سپهسالار را کشتند و به‌ابرهه پیوستند. سپاه دوم هلستئایوس نیز با شکستی سنگین به‌کشور بازگشت (پروکوپیوس، ج I، فصل XX، بندهای 8-3)؛ بدین‌سان ابرهه به‌استقلال رسیـد. امـا چـون هـلستئایوس درگـذشت، در برابر جـانشین وی فرمانبرداری پیشه کرد و پذیرفت که همه ساله خراجی به‌وی بپردازد (قس: طبری، تاریخ، ۹۳۳/۱). اگر بتوان به‌نوشته پروکوپیوس اعتماد کرد، آنگاه می‌توان گفت که به‌رسمیت شناختن ابرهه باید پیش از ۵۴۰م،اما پس از ۵۳۵م روی داده باشد (اسمیت، 432). بنابراین گزارشهایی که گفته‌اند ابرهه پس از فتح یمن بی‌هیچ حادثه‌ای به‌عنوان یک مسیحی متقی از طرف شاه حبشه به‌فرماندهی یمن گمارده شد، یکسره بی‌اعتبار است زیرا با گزارشهایی تضاد پیدا می‌کند که کاملاً مستقل از یکدیگرند (نولدکه، ۳۳۷).

گذشته از گزارشهای گوناگون، پیرامون تسخیر یمن و به‌قدرت رسیدن ابرهه، دیگر داده‌های تاریخی معتبر درباره او همگی از سنگ‌نوشته‌ها بدست می‌آید که تا اندازه‌ای شیوهٔ فرمانروایی و سیاست وی را روشن می‌سازد.

در سنگ‌نوشتهٔ بسیار مهم CIH 541 یا Glaser 618 که با عبارت «به‌قدرت و عنایت و رحمت [خدای] رحمان و مسیح و روح‌القدس او» آغاز شده است، ابرهه خود را «جانشین شاه جعزیها رمحیس زبیمن (؟) شاه سبا و ذوریدان و حضرموت و یمنات و اعراب آنها در بلندیها و پستیها» (سطر ۱ ـ ۹) خوانده است و این همان لقب فرمانروایان حمیری است. در این متن اگرچه ابرهه خود را جانشین شاه اکسوم شمرده است، اما در واقع فرمانروای مطلق یمن و هم‌پیمان نجاشی حبشه بود و حتی در همین سنگ‌نوشته، نجاشی را تنها «شاه جعز» خوانـده است (علـی، ۴۸۳/۳). ایـن کـه نـام این نجاشی رمحیس (رماحس) است یا رمحیس زبیمن روشن نیست، زیرا «زبیمن» را می‌توان «آنکه در یمن است» معنا کرد که در این صورت مراد خود ابرهه خواهد بود (بافقیه، ۱۵۹، ۱۶۰؛ عابدین، ۵۹).

این سنگ‌نوشته از سرکشی و پیمان‌شکنی یزیدبن کبشه (یزدبن کبشت) رئیس قبیله کنده و گروهی از اقیال (امیران) سخن می‌گوید که در دژ کدا (کدر) سنگر گرفته بودند. از ین رو ابرهه در ماه ذی‌القیض ۶۵۷ حمیری / ۵۴۲م سپاهی به‌فرماندهی جراح ذوزبنور (جره ذزبنز) به‌سرکوبی یزید به‌کبشه گسیل داشت، اما یزید پیش از حرکت این سپاه فرمانبرداری پیشه کرد (سطر ۳۷ ـ ۴۱). با اینهمه بخشی از شورشیان از تسلیم سرباز زدند. به‌نظر می‌آید که شورش یزیدبن کبشه گسترده و نیرومند بود، زیرا حضرموت و حریب و ذوجدن و حباب را فرا گرفت و ابرهه آن را نتوانست فرونشاند، مگر به‌یاری قبایل یمن که نامشان را در سنگ‌نوشته آورده است (بافقیه، ۱۶۰؛ علی، ۴۸۵/۳ ـ ۴۸۶). شاه (ابرهه) هنوز در اندیشهٔ شورشیان بود که خبر شکست سد مأرب را در ماه ذمذران ۶۵۷ حمیری / ۵۴۲م شنید، و درست در همین هنگام عربهای بادیه‌نشین همراه با یزید از راه رسیدند و وفاداری خود را اعلام داشتند و گروگان سپردند. همچنین سپاهی که به‌کدار روانه شده بود، توانست بر بازمانده اقیال سرکش پیروز شود. آنگاه شاه (ابرهه) به‌حبشیان فرمان داد که در کارهای بازسازی سد شرکت کنند، و متن سنگ‌نوشته همهٔ این کارها را یکایک برمی‌شمارد. اعراب نخست به‌کلیسای شهر مأرب رهسپار شدند و آن را تقدیس کردند و سپس به‌کار سد پرداختند. چون شالودهٔ سد کار گذاشته شد، بیماری در میان قبایل و مردم شهر شیوع یافت. از این رو شاه (ابرهه) قبایل حبشی و حمیری را مرخص کرد و چندی بعد کار از سر گرفته شد. بازسازی سد در ماه ذومعن ۶۵۸ حمیری / ۵۴۳م پایان گرفت ــ متن سنگ‌نوشته کارهای انجام شده و هزینه بازسازی و مقدار غذای کارگران و سربازان شرکت‌کننده در بازسازی را ذکر می‌کند (سطر ۶۷ ـ ۷۵) ــ سپس اقیال سرکش دژ کدار همراه با سپاه گسیل شده فرا رسیدند و

وفاداری خود را به‌شاه (ابرهه) اعلام داشتند (سطر ۷۵ ـ ۸۰).

در این سنگ‌نوشته همچنین از ورود سفیرانِ نجاشی، سفیران امپراتور روم، هیأت اعزامی شاه ایران، فرستادگان منذر، فرستادگان حارث‌بن جبله و فرستادگان ابکرب‌بن جبله (سطر ۸۷ ـ ۹۲) سخن رفته است. حضور این هیأتهای سیاسی بی‌تردید جایگاه مهم ابرهه و موقعیت استراتژیک قلمرو وی را می‌نمایاند. به‌نظر می‌آید که مأموریت این فرستادگان تنها ابلاغ تهنیت و تشریفاتی از این دست نبود، بلکه می‌بایست هدفی همچون جلب ابرهه به‌این یا آن اردوگاه (ایران یا بیزانس) در کار بوده باشد، به‌ویژه آنکه یوستی‌نین همواره در پی هم‌پیمانی با حبشه و حتی حمیریان بود تا از این رهگذر ایران را ناتوان کند. درست از همین رو بود که پس از روی کار آمدن ابرهه به‌وی نزدیک شد تا طرح حمله به‌ایران را که زمانی پیش‌تر به‌سمیفع اشوع پیشنهاد کرده بود، به‌اجرا درآورد. و هنگامی که ابرهه بنیاد فرمانروایی خود را استوار کرد به‌یوستی‌نین وعده داد که به‌خاک ایران بتازد، اما چون رهسپار شد، دشواری کار و پایان ناگوار این لشکرکشی را دریافت و بی‌درنگ بازگشت (پروکوپیوس، ج I، فصل XX، بند 13؛ علی، ۴۹۰/۳، ۴۹۱).

از ابرهه سنگ‌نوشتهٔ دیگری به‌شمارهٔ Ry 506 به‌تاریخ ذی‌الثبت ۶۶۲ حمیری / ۵۴۷م (یا ۵۳۵م) برجای مانده است که بر صخره‌ای نزدیک‌چاه‌مُرَیْغان یافت‌شد (بیستن، «یادداشتهایی پیرامون سنگ نوشته مریغان[1]» 392-389؛ علی، ۴۹۳/۳). بر پایه این سنگ‌نوشته، قبیله شمالی و بزرگ مَعَد و بنی‌عامر در فصل بهار ماه ذوالثبات شوریدند، شاه (ابرهه) جنگجویان قبایل کنده و سعد را به‌جنگ بنی‌عامر فرستاد و خود بر حُلُبان حمله برد. سرانجام معد شکست خورد و ابرهه پس از گرفتن گروگانهایی عمربن منذر را همچنان در ریاست قبیله باقی گذاشت و خود در ۶۶۲ حمیری / ۵۴۷م بازگشت. برخی پژوهشگران برآنند که این متن از حملهٔ ابرهه به‌مکه در عام‌الفیل سخن می‌گوید، و برخی دیگر برآنند که هدف از این حمله تنها زمینه‌سازی برای حمله به‌بخشهای شمالی شبه‌جزیره بود، اما این روند در مکه بازایستاد (علی، ۴۹۵/۳). گروهی برآنند که مضمون این متن به‌حملهٔ فیل اشاره ندارد، زیرا از دید ایشان حملهٔ فیل در ۵۶۳م روی داد، اما تاریخ سنگ‌نوشته مریغان، ۵۴۷م را نشان می‌دهد. ولی بیستن (همانجا؛ پیگولوسکایا، ۱۲۸) ثابت کرده است که این متن از دو نبرد سخن می‌گوید: یکی نبرد ابرهه در حلبان و دیگری نبرد قبایل کنده و سعد ـ مراد با بنی‌عامر در تربن(الترب،تربه. از این رویداد نشانی در شعرهای آن دوره می‌توان یافت و به‌نظر می‌آید که این تربن همان «تربه» از مناطق مکه در نجد و در ۸۰ میلی جنوب شرقی طائف در زمینهای بنی‌عامر باشند (علی، ۴۹۷/۳، ۴۹۸).

برپایهٔ گزارش منابع‌عربی ابرهه‌درست پس از بازگشت‌ازمکه‌براثر وبا مرد (طبری، *تاریخ*، ۹۴۲/۱)؛ اما منابع رومی یونانی به‌سال وفات وی اشاره‌ای ندارند. در کتابخانهٔ سلطنتی وین نسخه اصلی مجموعه قوانینی به‌زبان یونانی یافت شده است که گریگنسیوس اسقف ظفار به‌فرمان ابرهه نوشت (سیدیو، ۴۲، ۴۳).

به نوشته تاریخ‌نگاران عرب پس از ابرهه پسرش یکسوم ۲۰ سال به بیداد فرمان راند (مسعودی، ۵۵/۲)، اما دینوری (صص ۶۲، ۶۳) فرمانروایی ابرهه را ۴۰ سال و فرمانروایی پسرش یکسوم را ۱۹ سال دانسته است. حمزه اصفهانی (ص ۸۹) مدت فرمانروایی ابرهه را (پس از کشتن ارباط که ۲۰ سال حکومت کرده بود) ۲۳ سال، و یکسوم را ۱۷ سال و مسروق (پسر دیگر ابرهه) را ۱۲ سال (مسعودی، ۵۷/۳: ۳ سال)، بر روی‌هم ۷۲ سال (قس: طبری، تاریخ، ۹۴۵/۱، ۹۴۶) دانسته است. با اینهمه بر پایه نوشته تئوفانس ایرانیها یکی از شاهان حمیر را در حوالی ۵۷۰م اسیر کردند. وی این شاه را سنطرق (سنطرقس[2]) نامیده است. گلاسر این نام را تحریف شناتر و در اصل ذوشناتر می‌داند که همان مسروق‌بن‌ابرهه است، زیرا پدرش او را به حکومت این منطقه گماشته بود (علی، ۵۰۵/۳؛ قس: ابن‌قتیبه، ۶۳۶). با مرگ مسروق دوران فرمانروایی حبشه بریمن برای همیشه به پایان رسید.

حمله ابرهه به مکه: بر پایه گزارش منابع عربی ابرهه کلیسایی باشکوه و بی‌مانند به نام قُلَّیس (از واژه یونانی Ekklessia) در صنعا ساخت و خواست تا آن را زیارتگاه عرب کند (ازرقی، ۱۳۷/۱، ۱۳۸، ۱۳۹). این بود که عربها به خشم آمدند و یکی از نسأة بنی فُقَیْم قلیس را آلوده کرد. از این‌رو ابرهه خشمگین شد و به آهنگ ویران کردن کعبه با سپاهی که فیل به همراه داشت، به مکه تاختن آورد و در مسیر راه قبایل مختلفی را که به مقابله وی برخاستند، درهم شکست و چون به مکه رسید گویا حُناطه وخُویلدروسای قبایل بکروهذیل یک سوم دارایی تهامه را به شرط چشم‌پوشی از ویران کردن کعبه به وی پیشنهاد کردند، اما ابرهه نپذیرفت. سپس عبدالمطلب مردم را به خالی کردن شهر و پناه بردن به کوه خواند و خود به حلقهٔ کعبه درآویخت و به نیایش پرداخت و سپس به کوه روی آورد. آنگاه خداوند سپاه ابرهه را با فرو باراندن سنگهای سجیل از میان برداشت و ابرهه ناکام به یمن بازگشت (طبری، تفسیر، ۱۹۴/۳۰، ۱۹۵؛ ابن‌هشام، ۴۹/۱-۵۴؛ سهیلی، ۲۶۳/۱-۲۶۷).

از میان پژوهشگرانی که به حملهٔ فیل پرداخته‌اند، روسینی (صص 32، 31) نگرشی ویژه و نامأنوس دارد. او گزارش عربی پیرامون حملهٔ فیل را نپذیرفته است و آن را تحریفی از حمله افئیل (افیلاس) شاه حبشی پایان سده ۳ م دانسته است، زیرا به باور وی استفاده از فیل در راههای ناهموار و بیابانهایی که حتی شتر به سختی آنها را می‌پیماید، کاری شدنی نیست. و از آنجا که این فیل در گزارش عربی نامی انسانی (محمود) گرفته است، می‌توان گفت که نام شاه‌افئیل در گذرِ زمان به فیل تبدیل شده است. اما به نظر می‌آید که فریفتگی روسینی در

1. *Notes on the...* 2. Sanadurces

برابر همانندی آوایی این دو واژه چنین تفسیرِ دوری را سبب شده باشد، زیرا گزارشهای مستقلی که پیرامون حمله فیل در دست هست، هیچ‌گونه تردیدی را در این‌باره برنمی‌تابد.

در گزارشهای داستان‌وار منابع عربی انگیزه‌هایی گوناگون و گاه سخت بی‌پایه برای لشکرکشی ابرهه به مکه می‌توان یافت که کمابیش در همهٔ آنها تقابلی میان قلیس و کعبه دیده می‌شود (ابونعیم، ۱۰۱؛ نیشابوری، ۱۶۳/۳۰؛ سیوطی، ۳۹۴/۶؛ بغوی، ۵۲۶،۵۲۵/۴؛ زمخشری، ۲۸۵/۴، ۲۸۶؛ قرطبی، ۱۸۸/۲۰). بنابراین می‌توان پذیرفت که عربها دریافته بودند که زمینه‌ای برای تغییر دین آنان فراهم آمده است و از این‌رو به گونه‌ای با آن مخالفت می‌ورزیدند. اما بی‌گمان انگیزهٔ گشودن مکه باید بزرگ‌تر از ویران کردن کعبه بوده باشد و شاید بتوان پذیرفت که هدف این لشکرکشی گسترش نفوذ مسیحیت در بخشهای غربی و جنوبی شبه‌جزیره و تأمین منافع سیاسی و اقتصادی رومیها و حبشیها بود. برخی از پژوهشگران گزارش کشته‌شدن محمدبن‌خزاعی‌بن حزابه الذکوانی از قبیلهٔ سلیم را گواه چنین نگرشی شمرده‌اند (علی، ۵۱۲/۳، ۵۱۳؛ قس: ابن‌حبیب، ۱۳۰). بر پایهٔ این گزارش ابرهه محمد بن خزاعی را بر قبیله مضر ریاست بخشید و او را فرمان داد تا مردم را به زیارت قلیس بخواند، اما مردی از قبیله هذیل او را کشت (طبری، تاریخ، ۹۳۵/۱؛ همو، تفسیر، ۱۹۴/۳۰). بدینسان ابرهه که طرح توسعه‌طلبانه خود را در خطر می‌دید، به سرکوب متجاسران کمر بست (علی، ۵۱۸/۳). تردیدی نیست که شاهان یمن می‌خواستند از رهگذر امیران محلی نفوذی هم‌تراز با نفوذ رومیان و ایرانیان بر شمال شبه‌جزیره داشته باشند تا کاروانهای بازرگانی را ایمن دارند. بنابراین گزارش شرکت قبیله کنده در لشکرکشی ابرهه که از منابع مستقل آمده است (ابن‌هشام، ۶۲/۱؛ شیخو، ۲۲۹/۱؛ نلدکه، ۳۳۹)، می‌تواند تأییدی بر این نکته باشد. وانگهی نقش بیزانس را در این میان نباید کم گرفت، زیرا بر پایهٔ نوشته پروکوپیوس، ابرهه برای انجام وعده‌ای که به یوستی‌نین داده بود (حمله به ایران) به راه افتاد، اما بی‌درنگ بازگشت. گزارشهای اسلامی ـ عربی، به گونه‌ای همداستان این لشکرکشی را در سال تولد محمد (ص) (تقریباً ۵۷۰م) دانسته‌اند ــ ظاهراً برای آنکه چهل سالگی پیامبر اسلام با تاریخ بعثت (۶۱۰م) راست درآید ــ اما چنین تاریخی برای حملهٔ ابرهه سخت دیر است، زیرا تا تاریخ گشوده شدن یمن به دست ایران (۵۷۵م)، دیگر مدت زمانی برای بقیه فرمانروایی ابرهه و پسرانش نمی‌ماند (پیگولوسکایا، ۱۲۹، ۱۳۰).

آنگونه که از گزارش پروکوپیوس برمی‌آید تاریخ این رویداد را باید جلوتر از ۵۷۰م گرفت، و برخی از پژوهشگران عرب (سالم، ۱۶۸) با توجه به نابود شدن سپاه ۶۰٬۰۰۰ نفری ابرهه بر اثر وبا (حدیث عِکْرِمه در تفسیر طبری، ۱۹۳/۳۰؛ همو، تاریخ، ۹۴۵/۱؛ شعر عبدالله بن زِبَعْری در ابن‌هشام، ۵۹/۱)، اشارهٔ پروکوپیوس (ج I، فصل XXII، بندهای 6-1) به شیوع وبای سخت گستردهٔ سال ۵۴۲ در پلوز[1] و انتشار آن تا اسکندریه و فلسطین و «سراسر جهان»، را با این رویداد بی‌ارتباط ندانسته‌اند. بدینسان از میان تاریخهای گوناگونی که برای عام‌الفیل آورده‌اند (قرطبی، ۱۹۴/۲۰)، تاریخ ۲۳ سال پیش از تولد محمد (ص) می‌تواند، درست باشد (نلدکه، ۳۴۰).

مآخذ: ازرقی، محمدبن عبدالله، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی الصالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌اسحاق، محمد، *سیرة*، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن‌حبیب، محمد، *المحبر*، به روایت حَسن بن حسن سکری، به کوشش الیزه لیختن شتاتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق / ۱۹۴۲م؛ ابن‌حزم اندلسی، علی‌بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۹م؛ ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقا، ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی‌محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۹ق / ۱۹۷۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *کتاب دلائل النبوة*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۷م؛ افرام اغناطیوس، «کتاب الشهداء الحمیریین»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۴۸م؛ بافقیه، محمد عبدالقادر، *تاریخ الیمن القدیم*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ بغوی، ابومحمد حسین، *تفسیر معالم التنزیل*، به کوشش خالد عبدالرحمن، بیروت، دارالمعرفة؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربیة؛ بیهقی، احمدبن الحسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ پیگولوسکایا، نینا ویکتورونا، *العرب علی حدود بیزنطه و ایران*، ترجمه به عربی صلاح‌الدین عثمان هاشم، کویت، ۱۹۸۵م؛ تقی‌زاده، سیدحسن، *تاریخ عربستان و قوم عرب*، قسمت پنجم، تهران، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۰ ش؛ حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ ق؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین الشیال، بغداد، ۱۳۷۹ق / ۱۹۵۹م؛ زمخشری، جارالله، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفة؛ سالم، سید عبدالعزیز، *تاریخ‌العرب فی عصر الجاهلیة*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ سجستانی، ابوحاتم، *المعمرون والوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ سندوبی حسن، *شرح دیوان امرئ القیس*، قاهره، المکتبة التجاریة؛ سهیلی، عبدالرحمن، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمن الوکیل، قاهره، ۱۹۶۷م؛ سیدیو، ل. ا.، *تاریخ العرب العام*، ترجمه به عربی عادل زعیتر، قاهره، ۱۹۶۹م؛ سیوطی، عبدالرحمن، *تفسیر الدر المنثور*، قم، ۱۴۰۴ق؛ شیخو، لوئیس، *کتاب شعراء النصرانیه*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر جامع‌البیان*، بولاق، ۱۳۲۹ق؛ عابدین، عبدالمجید، *بین‌الحبشه والعرب*، بیروت، دارالفکر العربی؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت و بغداد، ۱۹۶۸م؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش مصطفی السقا، بیروت، ۱۹۶۷م؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ کلبی، ابومنذر هشام‌بن محمد، *کتاب الاصنام*، به کوشش احمد زکی‌پاشا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج‌الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء والتاریخ*، پاریس، ۱۹۰۳م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نیشابوری، حسن‌بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، در حاشیه *جامع‌البیان* طبری، بولاق، ۱۳۲۹ق؛ وهب‌بن منبه، *کتاب التیجان فی ملوک حمیر*، صنعا، ۱۹۷۹م؛ همدانی، حسن‌بن احمد، *الاکلیل*، به کوشش انستاس ماری الکرملی، بغداد، ۱۹۳۱م، ج ۸؛ همان، به کوشش محمد بن علی الاکوع الحوالی، قاهره، ۱۹۶۳م، ج ۱؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Beeston, A. F. L., *Problems of Sabaean Chronology*, in: BSOAS, XVI, 1954, Part 1; id, *Notes on the Mureighan Inscription*, in: BSOAS, XVI, 1954, Part 2; Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, 1926; Daniélou, Jean & Marrou, Henri, *The Christian Centuries*. Vol. I, Transl. by Vincent Cronin, New York, 1964; Fell, Winand, *Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch–äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung*, in: ZDMG, 1881, XXXV; Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, 1938; Loth, O., *Tabari's Koran Commentar*, in: ZDMG, 1881, XXXV; Mordtmann, J.

1. Pelusium

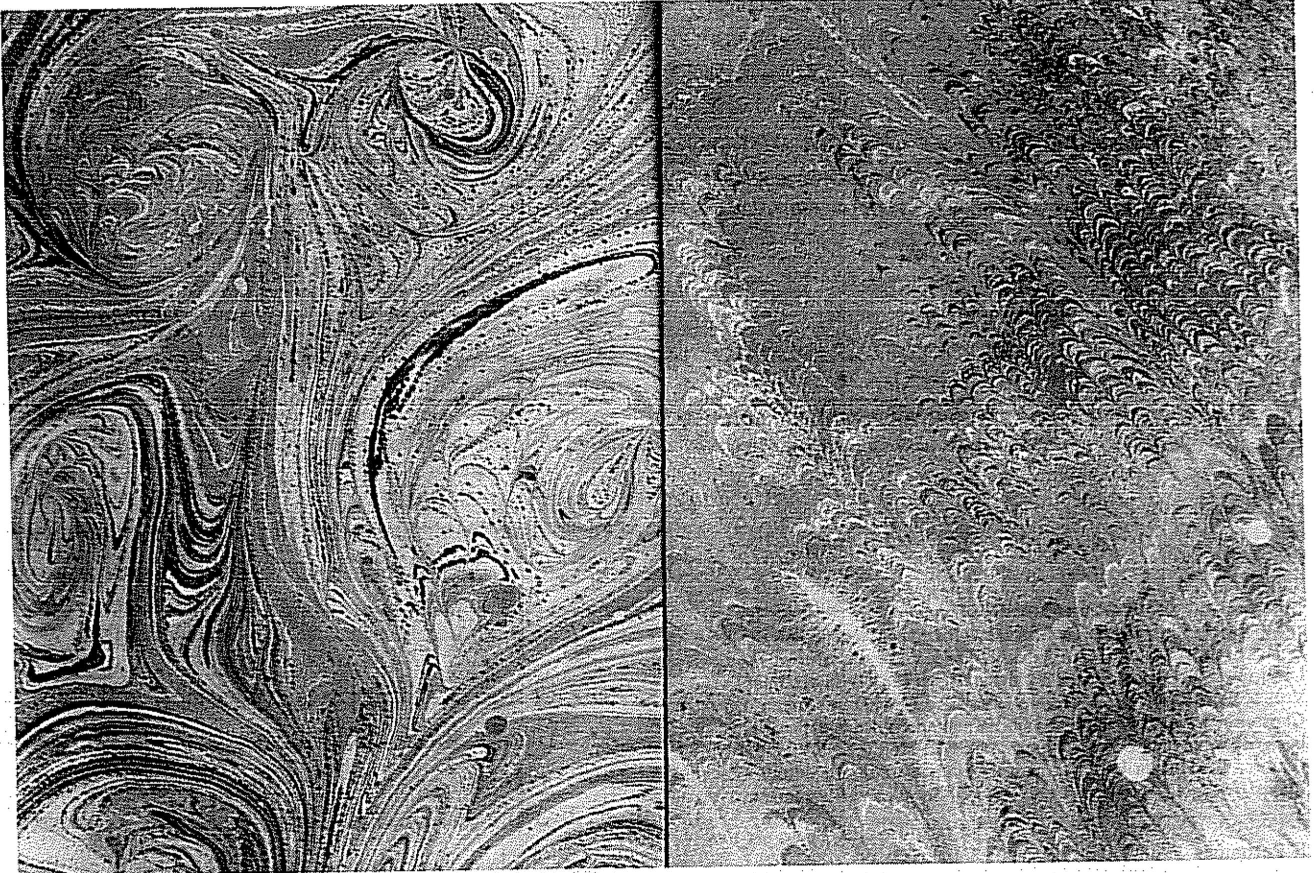
H., "Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde", in: ZDMG, 1877, XXXI; Procopius, *History of the Wars*, Vol. I. Transl. by H.B., Dewing, London, 1954; Rossini, Conti, *Expédition et Possession des Habašāt, en Arabie*, in: JA, XVIII Juillet – Septembre 1921; Runciman, Steven, *Byzantine Civilisation*, London, 1966; Ryckmans, Jacques, *La Persécution des chrétiens Himyarites au sixième siècle*, Leiden, 1956; Schröter, R., *Trostschreiben Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen*, in: ZDMG, 1877, XXXI; Smith, Sidney, *Events in Arabia in the 6th Century A.D.*, in: BSOAS, XVI, 1954, Part 3.

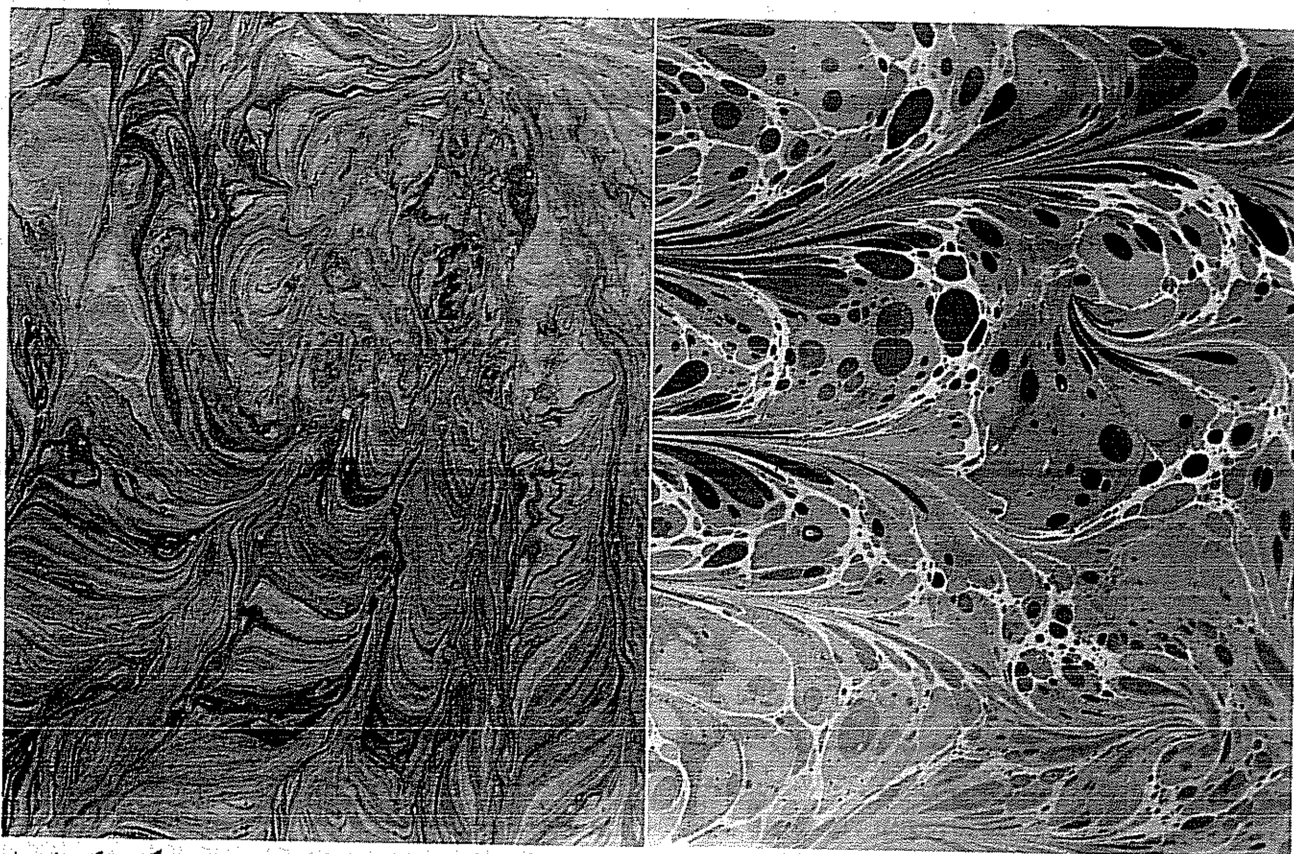
کاظم برگ‌نیسی

اَبْری، کاغذی که با درآمیختن رنگهای گوناگون نقوشی درهم و شبیه به ابر یا امواج آب بر آن پدید آرند. این واژه غیر از اصطلاح «ابر» و «ابرسازی» است که یکی از شاخه‌های هفتگانه هنر نگارگری ایران به شمار می‌آید (نک‍: ه‍ د، ابر). کاغذ ابری برای آراستن حاشیهٔ کتابهای خطی نفیس، مرقعات، متن قطعات خط و نقاشی، روی جلد، آستر بدرقهٔ کتاب، زمینهٔ قلمدان و جعبه‌های روغنی به کار می‌رفت، و امروزه بیش‌تر برای قطعه‌نویسی به کار می‌رود. ساختن کاغذ ابری به مواد و وسایلی نیاز دارد که ویژگیها و روش تهیه و آماده‌سازی آنها به شیوهٔ رایج درایران چنین بوده است:

آماده سازی رنگها: رنگهایی که در ابرسازی به کار می‌رفت همه ازرنگهای گیاهی و کانی بود، یعنی رنگهایی مانند شنگرف، زرنیخ، سفیداب، نیل و جز آن که در نگارگری و رنگ‌آمیزی کاغذ نیز به کار گرفته می‌شد. متونی که در آنها از ابری سازی سخن رفته است، نشان می‌دهد که آماده سازی رنگ به دو شیوه معمول بوده است: در شیوهٔ نخست هر رنگ را جداگانه در آب حل کرده، مواد زائد را با دقت از آن جدا می‌ساختند. مثلاً برای آماده سازی شنگرف، آن را به مدت سه روز در آب حل می‌کردند، سپس زردی آن را کشیده، رنگ را در ظرفی جداگانه نگاه می‌داشتند، یا زرنیخ را سه روز در آب حل کرده، بخشی از آن را برای رنگ زرد جدا می‌ساختند و باقی را با افزودن نیل به رنگ سبز درمی‌آوردند و این بخش را یک روز دیگر همچنان در آب نگاه می‌داشتند تا آمادهٔ کاربُرد شود («رنگ کردن کاغذ»، ۳۲۱ ـ ۳۲۲). دیگر رنگها نیز به همین ترتیب مهیّا می‌گردید. روش دیگر آن بود که هر رنگ را به صورت جامد بر سنگ مرمر می‌نهادند و با سنگ دیگری آب ساب و سپس خشک می‌کردند. این کار سه بار تکرار می‌شد و منظور از تکرار آن بود که رنگ به صورت غبار درآید و یا به اصطلاح رنگ سازان قدیم «پوچ» شود (ملک الکُتّاب، ۴۴؛ حسینی، ۵۹). این کار رنگ را سبک می‌ساخت و از ته‌نشین شدن آن پیشگیری می‌کرد. به رنگهایی که چنین مهیا شده بود، صمغ عربی می‌افزودند و آنها را در ظرفهای جداگانه نگاه می‌داشتند.

آماده سازی کاغذ: کاغذی که در ابری‌سازی به کار می‌رفت، از نوع کاغذهای مرغوب چون ختایی، کشمیری و جز آن و بیش‌تر از انواع ستبر انتخاب می‌شد (پورته، 53). این کاغذ می‌بایست بدون آهار، مهره نخورده و رنگ‌پذیر باشد (ملک‌الکُتّاب، همانجا؛ حسینی، ۶۰).





پیش از پدیدآوردن نقش ابری، کاغذ را در آب زاج سفیدِ پخته شده می‌کشیدند و بعد، آن را خشک و آماده می‌کردند («رنگ کردن کاغذ»، ۳۲۲؛ حسینی، همانجا؛ یوسف حسین، ۱۴۴).

تهیهٔ لعاب یا مایع ابری: چند نوع لعاب برای ابری‌سازی به کار می‌رفت. رایج‌ترین آنها لعابی بود که از تخم شنبلیله به دست می‌آمد. برای تهیهٔ این لعاب نخست تخم شنبلیله را خوب پاک می‌کردند و می‌جوشاندند تا نرم گردد. آب غلیظ و سبزِ به دست آمده از آن را دور می‌ریختند و تخم شنبلیلهٔ پخته را با آب می‌شستند. آنگاه دوباره می‌جوشاندند و آب دوم را نیز دور می‌ریختند. بار دیگر آن را در آب تازه می‌جوشاندند تا پوست آن جدا گردد. سپس تخم شنبلیلهٔ پوست کنده را در آب صاف می‌جوشاندند و بعد در کرباس می‌ریختند و با دست مالش می‌دادند تا لعابی صاف به غلظت شیره از آن به دست آید («رنگ کردن کاغذ»، همانجا؛ حسینی، ۵۹ ـ ۶۰، ملک‌الکُتّاب، ۴۴؛ یوسف حسین، ۱۴۳ ـ ۱۴۴). ساختن مایع ابری از شیرهٔ جوشانده و پالودهٔ پیاز دشتی، پیازکوهی و تخم کتان نیز معمول بود (یوسف حسین، ۱۴۳؛ «رنگ کردن کاغذ»، ۳۲۳).

بَستِمان: اصطلاحی است در رنگ‌سازی قدیم ایران که امروزه بدان «بست» می‌گویند و به کارِ افزودن مواد چسبناکی چون صمغ، سریش، سریشم و جز آن به رنگیزه گفته می‌شود تا رنگ چسبندگی یافته و پایدار بماند (صادقی افشار، ۱۶۱؛ قاضی احمد، ۱۶۶، ۱۶۷). این مواد را نیز بستمان می‌نامند. در ابری‌سازی برای روان ساختن رنگ بر مایع و جلوگیری از گسترش بی‌تناسب رنگ به بَستِمان نیاز بود، اما مواد آن با آنچه در رنگهای نگارگری به کار می‌رفت تفاوت داشت. یک نوع آن چنین ساخته می‌شد که ۳۰ مثقال ریتهٔ (= فندق هندی) پوست کنده را با نیم سیر آب خوب می‌ساییدند و پس از جوشاندن از صافی می‌گذراندند (یوسف حسین، ۱۴۲). گاه عصارهٔ جوشاندهٔ دانهٔ پوست کندهٔ ریتهٔ (= حریطهٔ) نساییده نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. از مایع لاک، بوره و صابون مصری نیز به عنوان بَستِمان استفاده می‌شد (پورته، 54). شمارِ گونه‌های دیگر مواد میانجی در متنهای یادشده به ۷ می‌رسد (نک‍: یوسف حسین، همانجا).

حوضچه: ظرفی که در آن لعاب ابری را می‌ریختند از چوب یا سفـال تهیه می‌گردیـد، و آن را حوض یـا حوضچه می‌خـواندند. ابری‌سازان بیش‌تر نوع چوبیِ آن را ترجیح می‌دادند («رنگ کردن کاغذ»، ۳۲۲؛ حسینی، ۶۰؛ ملک‌الکُتّاب، ۴۴؛ یوسف حسین، ۱۴۴).

اندازهٔ حوضچه متناسب با کاغذی بود که بر آن نقش ابری را پدید می‌آوردند (حسینی، همانجا). یوسف حسین درازی حوضچه را یک گز، پهنای آن را نیم گز و گودی آن را چهار و نیم انگشت تعیین کرده، آنگاه افزوده است که اندازهٔ آن اختیاری است (ص ۱۴۴). ابعاد پیشنهادی دیگر، یک ذرع درازا، یک ذرع پهنا و پنج انگشت گودی است (پورته، 52). بعضی نیز تنها به تعیین شکل حوضچه یعنی چهارگوشه بودن آن اکتفا کرده‌اند («رنگ کردن کاغذ»، ۳۲۳).

شانه: برای ایجاد نقوش دلخواه و تا حدی حساب شده بر روی

لعاب ازابزاری به نام شانه استفاده می‌گردید. شانه عبارت بود از تکه مومی که در آن به فاصله‌های معین سوزنهای متعدد فروبرده بودند (یوسف حسین، همانجا). گاهی نیز تنها از یک سوزن استفاده می‌شد (پورته، همانجا).

روش کار: پس از آماده شدن مواد و وسایل یادشده، مایع ابری را در حوضچه می‌ریختند و کف روی آن را می‌گرفتند (یوسف حسین، همانجا). آنگاه در هر یک از رنگهای آماده شده که در پیاله‌های جداگانه نگاهداری می‌شد، چند قطره بَستِمان می‌چکاندند و با قلم مو آن را به هم می‌زدند تا آمادهٔ کاربُرد شود. آزمایش آمادگی رنگ بدین ترتیب بود که قطره‌ای از آن را بر لعاب یا مایع می‌چکاندند؛ اگر رنگ بر مایع روان می‌شد، تناسب آمیختگی رنگ و میانجی مناسب بود، و اگر رنگ بر مایع روان نمی‌شد بایستی قطره یا قطرات دیگری از مایع به رنگ بیفزایند. البته افزایش بیش از حد بَستِمان سبب گسترش بیش از اندازهٔ رنگ می‌شد و نقشِ متناسب پدید نمی‌آمد. بنابراین تعادل ترکیب بَستِمان و رنگ امری حساس و مهم در ابری‌سازی بود. پس از اطمینان از آمادگی رنگها قطره‌هایی ازهر یک را با قلم مو یا پر کبوتر جدا جدا بر مایع می‌چکاندند و با شانه به آن شکل ابر می‌دادند («رنگ کردن کاغذ»، ۳۲۲؛ یوسف حسین، همانجا). پس از آن کاغذ زاج کشیده را بر روی مایع می‌گستردند، بدان سان که بین کاغذ و مایع حباب هوا پدید نیاید، زیرا وجود حباب هوا مانع نقش‌پذیری بخشهایی از کاغذ می‌شد. آنگاه کاغذ را که نقش مایع بر آن انتقال یافته بود به آرامی از روی مایع برداشته بر تخته‌ای شیب‌دار می‌گستردند و با آب شیرین سرد کم فشار می‌شستند تا لعاب آن زدوده شود و سپس آن را در سایه خشک می‌کردند (حسینی، همانجا؛ ملک‌الکُتّاب، ۴۴ ـ ۴۵؛ یوسف حسین، ۱۴۵). در مواردی که کاغذ برای قطعه‌نویسی به کار می‌رفت، آن را قبل از نوشتن مهره می‌زدند(نک‍: ه‍ د،آهار مهره). ایجاد نقش در لعاب به دو صورت معمول بود: در گونهٔ نخست، ابری‌ساز در پیدایش طرح و گسترش رنگ برمایع هیچ نقشی نداشت، و رنگهای پاشیده شده بر لعاب به طور طبیعی و خودبه‌خود بر سطح مایع گسترده می‌شد و درهم می‌آمیخت و نقشی تصادفی پدیدار می‌گشت. شاید به همین سبب است که رنگ کاغذ ابری را «درهمی» نیز خوانده‌اند (نک‍: «رنگ کردن کاغذ»، ۳۲۱). این نقش که به عواملی چون مایع ابری و آمیزهٔ رنگ بستگی داشت، همان گونه بر کاغذ منعکس می‌شد، اما نقش دو برگ کاغذ ابری هرگز کاملاً با هم شبیه درنمی‌آمد، زیرا پس از ابری کردن نخستین برگ نقش مایع تغییر می‌یافت. در شیوهٔ دوم، ابری ساز در پیدایش طرح دخالت داشت و با دخالت درنحوهٔ گسترش رنگ طرحهایی دلخواه چون گل و بوته و برگ و درخت و پرنده پدید می‌آورد (یوسف حسین، ۱۴۴ ـ ۱۴۵). برای پدیدآوردن این گونه طرحها می‌بایست ترکیب رنگ به نحوی باشد که رنگ بر مایع پخش نگردد و متراکم باقی بماند، یعنی بَستِمان در رنگ متناسب باشد. پس از چکاندن رنگ بر مایع با کمک سوزن لکه‌های رنگ را به صورت گل و برگ یا طرحهای موردنظر درمی‌آوردند. ظرافت و دقت این طرحها بستگی به مهارت و چیره‌دستی ابری‌ساز داشت.

ابریِ آبی: کاغذ ابری به دو گونه ساخته می‌شد، ابریِ آهاری و ابریِ آبی («رنگ کردن کاغذ»، ۳۱۳). مواد ابریِ آبی شامل: گل مُعَصفَر، زردچوبه، نیل و مرکب بود (همان، ۳۲۳). بَستِمان در آن به‌کار نمی‌رفت و به جای لعاب از آب خالص استفاده می‌شد ــ شیوه‌ای که هنوز در ایران به کار می‌رود. در ابریِ آبی معمولاً از رنگهای روشن و در ابریِ آهاری از رنگهای سیر استفاده می‌شد.

از هنرمندان معاصر ایران مصوّرالملکی به تشریح چگونگی ساختن ابری آبی پرداخته، می‌نویسد: حریطهٔ ساییده با آب و افتیمون را با رنگهای «روحی» به‌طور جداگانه درهم آمیخته با قلم مو بر آب می‌چکانده‌اند و پس از حرکت رنگها در یکدیگر کاغذ را بر آن انداخته برمی‌داشته‌اند (ص ۲۹).

امروزه شیوهٔ دیگری در ساختن ابری آهاری معمول است. بدین ترتیب که ۲۰۰ گرم کتیرا را در ۳ لیتر آب به‌خوبی حل کرده مایع به‌دست آمده را با گذراندن از کرباس یا ململ می‌پالایند و از آن به عنوان لعاب ابری استفاده می‌کنند. رنگها نیز همان رنگهای سنتی کانی است؛ اما برای بَستِمان از جوشاندهٔ زَهرهٔ گوساله استفاده می‌گردد (طاهرزاده، 1924). در این روش نیز همانند روش ابری سازی کُهن می‌توان تمام طرحها و نقشهای یاد شده را بر کاغذ پدید آورد و معمولاً پس از پاشیدن رنگهای گوناگون بر مایع با شانه‌ای چوبین به درازای حدود ۶ سانتی‌متر رگه‌هایی مانند سنگ مرمر بر مایع پدید می‌آورند. برای پدید آوردن نقش گلهای مختلف می‌توان پس از چکاندن قطره‌ای رنگ بر مایع با فرو بردن قلم مویی که تنها از یک تار موی دم اسب تشکیل شده به میان قطرهٔ رنگ آن را به طرف بالا کشیده، در یک نقطه جمع و ثابت نگاهداشت. آنگاه به آن فرم و شکل داد و با ایجاد گلبرگهایی در گرد آن، طرحهایی از گلهای گوناگون پدید آورد. برای پدید آوردن مادگی در میان گل از یک قطره رنگ زرد، و برای ایجاد نقش یا نقطه‌های سفید می‌توان از زَهرهٔ خالص بهره گرفت (همو، 1925). نوعی ابری نقش‌دار نیز ساخته می‌شود که روش ساختن آن چنین است: نخست خط یا نقش را با محلول کتیرا بر کاغذ می‌نویسند یا طراحی می‌کنند و می‌نهند تا خشک شود، آنگاه آن کاغذ را به شیوهٔ متداول ابری می‌سازند. چون مایع ابری بر بخشهایی که قبلاً به کتیرا آغشته شده نمی‌نشیند، نقش ابری بر بخشهای دیگر کاغذ منتقل می‌شود و خط یا نقش در میان آن سفید باقی می‌ماند (همانجا).

ساختن ابری زرافشان در گذشته معمول نبود (یوسف حسین، ۱۴۳)، اما متأخرین به ساختن این گونه ابری اشاره دارند. برای ساختن ابری زرافشان، چون زر محلول را به سبب زیادی وزن مخصوص و ته‌نشست شدن آن نمی‌توان بر لعاب پاشید، بر کاغذ ابری درحالی‌که هنوز تَر است زرک می‌پاشند و پس از خشک کردن کاغذ آن را مهره می‌زنند تا درخشان شود (طاهرزاده، 1926). هنرمندانِ

علاقه‌مند به احیاء هنرهای کهن ایرانی امروزه دوباره به ابری سازی روی آورده و در این کار به موفقیتهایی نیز دست یافته‌اند. آنان از هر دو شیوهٔ کهن استفاده می‌کنند، یعنی هم ابریِ آبی می‌سازند، هم ابریِ آهاری. برای لعاب ابریِ آهاری از تخم شنبلیله و نشاسته، و به‌جای رنگهای طبیعی ــ برای سهولت کار و به‌سبب دسترسی نداشتن به رنگهای سنتی کانی ــ از رنگهای شیمیایی جدید چون آبرنگ و رنگِ روغنی، و برای رقیق ساختن رنگهای روغنی از نفت سفید یا تربانتین استفاده می‌شود. بهره‌گیری از حوضچه‌های سنتی قدیمی متداول نیست و به‌جای آن ظروف گوناگون به تناسب اندازهٔ کاغذ به‌کار می‌رود. جای شانه‌های یاد شده را نیز قطعه چوبی گرفته که با فاصله‌های معینی سوزن در آن فرو برده‌اند (نجومی؛ تاکستانی).

تاریخچه: پیدایش و ساخت کاغذ ابری به واپسین سالهای سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م بازمی‌گردد. مخترع این‌گونه کاغذ خواجه شهاب‌الدین عبدالله مروارید (۸۶۵ - ۹۲۲ ق/ ۱۴۶۱ - ۱۵۱۶ م) متخلص به بیانی است. (محمود، برگ ۳۱ آ). وی فرزند خواجه شمس‌الدین محمد کرمانی از بزرگ‌زادگان و وزیران دربار تیموریان بود (امیر علیشیر نوائی، ۲۸۱؛ خواندمیر، ۳۲۵/۴؛ سام میرزا، ۱۰۲ - ۱۰۳؛ بیانی، ۳۵۲/۲). در نظم و نثر دست داشت، بیش‌تر اقلام خط را خوش می‌نوشت و در موسیقی و علم ادوار صاحبنظر بود. سام میرزا (صص ۱۰۲ - ۱۰۷) به احترام مقام استادیِ خواجه، شرح حال مفصلی در تذکرهٔ خود از او آورده است. افزون بر ابری سازی ابتکار هنر افشان غبار را هم از او می‌دانند (محمود، همانجا).

برخی از منشیان و هنرمندان پایان سدهٔ ۱۰ و آغاز سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۶ و ۱۷ م میرمحمدطاهر هنرمند ایرانی مقیم هند را مخترع کاغذ ابری دانسته‌اند (قزوینی، مکتوب ۸۲؛ وقاری، مکتوب ۹۶). شماری از پژوهندگان معاصر نیز از این نظر پیروی کرده‌اند. برخی از ایشان به یقین (سهیلی، چهل ودو) و بعضی با ذکر تقدم زمان خواجه عبدالله، به استناد مکاتب یاد شده، از او به عنوان واضع ابری نام برده‌اند. (دانش پژوه، «رنگ سازی در کاغذ»، ۲۱، ۲۲). از دو مکتوب یاد شده که بین محمدطاهر و میریحیی و خلیل وقاری مبادله شده است، چنین برمی‌آید که جمعی از «اهالی تجارت واصحاب سفارت» کاغذهای ابری ساخت میرمحمد طاهر را همراه با کالاهای دیگر به اردبیل برده‌اند و به‌سبب زیبایی نقش و طرح سخت مورد توجه ذوالفقارخان قرار گرفته است. وی دستور داده است که اکثر کتابهای نفیس کتابخانهٔ «سرکار عالی» (ظاهراً منظور کتابخانه بقعهٔ شیخ صفی است) با کاغذهای ساخت محمدطاهر تحشیه گردد. از آنجا که دو مکتوب نام برده فاقد تاریخ کتابت است، نام ذوالفقارخان می‌تواند راهگشای آگاهی بر تاریخ این مکتوبات باشد. وی حاکم اردبیل و متولی بقعهٔ شیخ صفی الدین اردبیلی بوده است (دلاواله، ۳۶۸؛ صفری، ۱۲۵/۱، ۲۲۸/۲) و بنابر گزارش پیترو دلاواله که در ۱۰۲۷ ق/ ۱۶۱۸ م همراه با شاه عباس به اردبیل رفته، در آن زمان به قتل رسیده بوده است. بنابراین، تاریخ کتابت مکتوبات باید پیش از این تاریخ باشد. از دو مکتوب یاد شده چنین برمی‌آید که چون ابریهای ساخت میرمحمدطاهر برای تحشیهٔ همهٔ کتابها بسنده نبوده است، محمدیحیی قزوینی و ملاخلیل وقاری از سوی ذوالفقار خان مأمور ساختن ابریهای مشابه شده‌اند، و چون در این کار توفیق نیافته‌اند نمونه‌هایی از ابریهای ساختهٔ خود را همراه گروهی به هند نزد محمد طاهر فرستاده و از او خواسته‌اند که آنان را در ساختن کاغذهای ابری به شیوهٔ ویژهٔ خود راهنمایی کند. ظاهراً میرمحمد یحیی به دریافت پاسخ نامهٔ خود موفق گردیده، و توانسته است با راهنمایی محمدطاهر ابریهایی به شیوهٔ او بسازد، و دراین کار شهرتی به دست آرد. در پایان نسخهٔ سالار جنگ *گلستان* هنر آمده است که مولانا یحیی قزوینی «در وصالی و رنگ‌آمیزی کاغذ و ابریها نادره کار است و تصرفات نیکو در آنها دارد» (دانش پژوه، «گنجور و برنامهٔ او»، ۵۸).

پیداست که هنر ابری سازی از خواجه عبدالله مروارید به وسیلهٔ هنرمندان ایرانی به هند برده شده و در آنجا متداول گشته و پیشرفت بسیار کرده است، به نحوی که نمونه‌های کار ایرانیان مقیم هند زیباتر از نمونه کارهای هنرمندان داخل ایران از آب درآمده است. وجود ابری ساز مشهوری به نام محمد امین مُذَهب که تا ۹۹۱ ق/ ۱۵۸۳ م زنده بوده (بیانی، ۶۵۰/۳) و قاضی احمد منشی قمی او را استاد خود می‌خوانده و به نوشتهٔ او «در کاغذ رنگ کردن و ابریهای مختلف نادرهٔ عصر» بوده است (ص ۱۴۸)، رونق این هنر را در سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م در ایران آشکار می‌سازد.

پس می‌توان نتیجه گرفت که آنچه محمد طاهر در هند ساخته و به ایران فرستاده، از چنان زیبایی ویژه‌ای از نظر طرح و نقش برخوردار بوده که خود در حد اختراع و ابتکار به حساب می‌آمده است. از این‌رو دادن لقب مخترع و واضع به او به سبب نوآوریهای او بوده است نه اختراع ابری‌سازی. اینکه وقاری دربارهٔ ابریهای او می‌نویسد: «چندین هزار هیاکل متنوعه و نقوش مختلفه بر سطح آب بر نظر منتظران جلوهٔ نمایش دهد» و بر کاغذ منعکس سازد (همانجا) و یحیی قزوینی ساخته‌های او را دارای «طرح و طرز غریب» خوانده است (همانجا) برانگیزندهٔ این گمان است که محمد طاهر نخستین کسی است که توانسته ابریهای نقش‌داری که هنرمند در پدید آوردن طرحهای آن دخالت داشته است، پدید آورد. اصطلاح «نقش بر آب» که بیان‌کننده طرح و نقش پدید آمده با دخالت دست ابری‌ساز و مهارت و چیره‌دستی او در ساختن کاغذ ابری است، از همین زمان پدید آمده است (همانجاها). همین تازگیِ کار بوده که سبب ستایشهای گزافه‌آمیز در این دو مکتوب و ایجاد اشتیاق زیاد برای به دست آوردن رموز کار وی گردیده است.

رسالات مربوط به خط و خوشنویسی یا کاغذ و رنگ‌سازی که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶م به بعد نوشته شده است، نیز آگاهیهای پراکنده‌ای دربارهٔ کاغذ ابری به دست می‌دهد. کهن‌ترین نمونهٔ شناخته

شده در این مورد فصلی از یک نسخهٔ خطی زیر نام *رسالهٔ خوشنویسی* است که در فاصلهٔ سالهای ۹۶۳ تا ۱۰۱۴ ق / ۱۵۵۵ تا ۱۶۰۵م به فارسی نوشته شده و در کتابخانهٔ پتنهٔ هند موجود است (*بانکیپور*، XI/86). ویژگی در خور توجه این رساله آن است که هیچ کلمه‌ای از زبان اردو در آن به کار نرفته است (پورته، 35)، در حالی که در رسالات دورانهای بعد نام بسیاری از عناصر به کار گرفته شده در ساختن کاغذ ابری به تدریج جای خود را از فارسی به اردو داده است که نمونهٔ بارز آن را باید نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ نوربخش («رنگ کردن کاغذ») به شمار آورد. ابری‌سازی از ایران به سرزمین عثمانی رفته، و هنرمندان آن سرزمین به تقلید از ایرانیان به ساختن کاغذ ابری پرداخته‌اند. نخستین متنی که به زبان ترکی در این باره نوشته شده، نسخه‌ای است با نام *ترتیب رسالهٔ ابری* که تاریخ ۱۰۱۷ ق (۱۶۰۸م) دارد. وجود نام عناصری چون اسفیداج فرنگی، زرنیخ، فندق هندی، زعفران و جز آن در رساله (درمن، 29 ,28 ,27) و چگونگی نحوهٔ تنظیم آن و شرح روش رنگ‌آمیزی کاغذ، نشانگر این است که رساله از یک متن فارسی به ترکی عثمانی ترجمه شده است. ظهور نام و کاربُرد پاره‌ای از عناصر جدید در ابری‌سازی عثمانی چون کاربرد آب برگ توتون و صفرای گوساله به عنوان بَستمان و کتیرا برای مایع ابری، به سبب نشناختن مواد و عناصر موردنیاز یا نبودن آنها در آن سرزمین بوده است (همو، 27). جهانگردان و بازرگانان اروپایی که در ایران این‌گونه کاغذ را دیدند، به سبب شباهت نقش آن با سنگ مرمر به ویژه مرمرهای رگه‌دار، آن را کاغذ مرمرین یا رگه‌دار خواندند (هربرت، 234؛ شاردن، IV/272). ابری‌سازی از سرزمین عثمانی به اروپا برده شد و اروپائیان به ساختن کاغذ ابری چاپی پرداختند، و از مواد تازه‌ای چون ثعلب و خزه‌دریایی و جز آن بهره گرفتند (درمن، 11). این‌گونه کاغذ سپس به ایران صادر گردید و به ابری فرنگی مشهور شد و بیش‌تر برای روی جلد و آستر بدرقهٔ کتابها و دفترها به کار رفت. ساختن کاغذ ابری تا سدهٔ ۱۳ق / ۱۹م در ایران و هند و به ویژه در کشمیر رونق داشت. صحافی هنرمند از مردم همدان و استادی ابری‌ساز به نام خانچی در هند بهترین ابریهای زمان خود را می‌ساختند (نفیسی؛ یوسف حسین، ۱۴۳).

بعدها کاغذ ابری به ژاپن برده شد و هنرمندان ژاپنی از آن تقلید کردند و مدتها در ژاپن مورد استفاده بود. امروزه معدودی از هنرمندان ژاپنی به ابری‌سازی به شیوهٔ کهن می‌پردازند (رجب‌زاده، ۹۳).

مآخذ: امیر علیشیر نوائی، *تذکرهٔ مجالس النفایس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ تاکستانی، اردشیر، «یادداشتهای منتشر نشده»؛ حسینی، علی، *کشف الصنایع*، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۲۲۶۱؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «رنگ‌سازی در کاغذ و رنگ‌زدایی از آن»، هنر و مردم، س ۱۶، شم ۱۸۱، تهران، آبان ۱۳۵۶ ش؛ همو، «گنجور و برنامهٔ او»، هنر و مردم، س ۱۲، شم ۱۳۳، تهران، آبان ۱۳۵۲ ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شجاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ رجب‌زاده، هاشم، «کنفرانس سالانهٔ ایرانشناسی ژاپونیان»، *آینده*، س ۱۳، شم ۱ ـ ۳، تهران، فروردین ـ خرداد ۱۳۶۶ ش؛ «رنگ کردن کاغذ»، نسخهٔ خطی، شم ۸، مجموعهٔ ۳۰۴ کتابخانهٔ نوربخش؛ سام میرزا، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمهٔ *گلستان هنر* قاضی احمد قمی؛ صادقی افشار، صادق، «قانون الصور»، حاشیهٔ صص ۱۵۳ ـ ۱۶۴ *گلستان هنر* قاضی احمد قمی؛ صفری، بابا، *اردبیل در گذرگاه تاریخ*، تهران، ۱۳۵۰ ـ ۱۳۵۳ ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه‌عباس اول*، تهران، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۷ ش؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ قزوینی، محمد یحیی، مجموعهٔ مکاتیب، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۳۸۴۶؛ محمود بن محمد، *قوانین خطوط*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ ملی تهران، شم ۱۱۵؛ مصور الملکی، «صنایع کاغذی یا مقوائی»، مجلهٔ *نقش و نگار*، شم ۶، تهران، بهار ۱۳۳۸ ش؛ ملک الکتاب، محمد بن محمد رفیع، *کشف الصناعه و مخزن البضاعه*، بمبئی، ۱۳۲۲ق / ۱۹۰۴م؛ نجومی، سیدمرتضی، «یادداشتهای منتشر نشده»؛ نفیسی، *فرهنگ*؛ وقاری، ملاخلیل، مجموعهٔ مکاتیب، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۳۸۴۶؛ یوسف حسین، «رساله جلد سازی (صحافی)»، *صحافی سنتی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

Bankipore; Chardin, Jean, *Voyages*, Paris, 1811; Derman, M. Ugur, *Turk Sanatinda ebru*, 1977; Herbert, Thomas, *Travels in Persia*, New York, 1972; Porter, Yves, "Kāqaẓ-e Abri Note sur la technique de la Marbrure", *Studia Iranica*, Vol. 17, 1988; Taherzade Behzad, H., "The Preparation of the Miniaturist's Materials", *A Survey of Persian Art*, Tokyo, 1967.

محمد حسن سمار

اَبْریشَم، نک: حریر.

اَبْریشَم، جادّه، نک: جادهٔ ابریشم.

اَبْزَری، عمیدالدّین ابونصر اسعد بن نصر انصاری فالی از وزیران، دانشمندان و شاعران اوایل سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م (مق ۶۲۴ ق / ۱۲۲۷ م). زادگاه او دهستان ابزر (امروزه افزر، از شهرستان فیروز آباد فارس) و آغاز تحصیل او در رباط دشت فال (امروزه از دهستان گله دار کنگان) بوده است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۲/۷). عمیدالدین دانشهای متداول زمان خود را نزد ابوالحسن علی بن محمد نیریزی فقیه، امام مسجد جامع عتیق شیراز آموخت (جنید، ۳۷۲ ـ ۳۷۴). و چون به‌وزارت اتابک سعد بن زنگی (۵۹۴ ـ ۶۲۳ ق / ۱۱۹۸ ـ ۱۲۲۶ م) رسید، دو بیت شعر به‌عربی دربارهٔ رباط دشت سرود (ابن فوطی، ۴/ ۹۰۰ ـ ۹۰۱). او افزون بر مقام وزارت ــ چون در ادب فارسی و عربی دستی توانا داشت ــ مکتوبات سعد بن زنگی به‌دیگر فرمانروایان وقت را نیز می‌نوشت (آیتی، ۸۸؛ میرخواند، ۶۰۸/۴ ـ ۶۰۹؛ خواندمیر، ۲۳۷ ـ ۲۳۸؛ فسائی، ۳۲/۱). همچنین یک بار میان سالهای ۵۹۱ و ۵۹۲ ق به‌سفارت نزد سلطان محمد خوارزمشاه رفت. سلطان محمد چون بر کمال دانش او آگاه شد، احترام فراوان بر وی نهاد و مقام وزارت خود را به‌او پیشنهاد کرد. گفته‌اند که عمیدالدین در قبول یا ردّ این پیشنهاد تردید کرد، اما سرانجام به‌شیراز بازگشت (خواندمیر، ۲۳۸؛ فسائی، همانجا). پس از مرگ سعدبن زنگی پسرش ابوبکر، هر چند پادشاهی دانش دوست و دیندار بود، لیکن از بیم قدرت روزافزون عمیدالدین، او را به‌بهانهٔ اینکه خوارزمشاه به‌وی پیشنهاد وزارت کرده بود و نیز به‌سبب مکاتبه با بزرگان خوارزم مؤاخذه کرد. آنگاه او را به‌این بهانه که هنگامی که خود وی به‌فرمان پدرش در قلعهٔ

استخر زندانی بوده از وی پشتیبانی نکرده و به‌شفاعت از او برنخاسته است، دستگیر ساخت. عمیدالدین برای عرض معذرت، رباعیی سرود و نزد اتابک فرستاد، اما مقبول واقع نشد. پس او را با پسرش تاج‌الدین محمد در ۶۲۳ ق در قلعهٔ اشکنوان واقع در صحرای مرودشت فارس زندانی کرد (آیتی، ۹۱؛ خواندمیر، ۲۳۸ ـ ۲۳۹؛ قس: فسائی، ۳۳/۱ ـ ۳۴) و پس از چندی در همان قلعه به‌هلاکت رساند (قزوینی، ۵۱۸ ـ ۵۱۹؛ آیتی، ۹۲).

عمیدالدین در ادب فارسی و عربی متبحّر بود و به‌هر دو زبان شعر می‌سرود. وصاف دیوان اشعار او را دیده است (آیتی ۸۷، ۹۱) و شاعران نام‌آوری همچون کمال‌الدین اسماعیل و رفیع‌الدّین لُنبانی او را ستوده‌اند (سپهسالار، ۶۶۱/۲؛ قزوینی، ۵۲۶). او هنگامی که به‌سفارت نزد سلطان محمد خوارزمشاه رفته بود، با امام فخر رازی باب دوستی و نامه‌نگاری گشود. امام فخر مشکل قصهٔ *سلامان و ابسال* را برای او روشن ساخت و عمیدالدین به‌عنوان سپاسگزاری دو بیت شعر عربی برای او سرود (آیتی، ۸۷ ـ ۸۸). مکاتبات وی با امام فخر رازی حاوی مطالب علمی است و محمد قزوینی عکسی از آن را در دست داشته است (قزوینی، ۲۱۵ ـ ۲۱۶). به‌گفتهٔ نویسندهٔ *تحفة العرفان*، امام فخر مکرر عمیدالدین را ستوده و او را «قلم‌زنی» برجسته می‌دانسته است (همو، ۵۲۲). اثر دیگر او قصیدهٔ اشکنوانیّه است که به‌قصیدهٔ حبسیّه و عمیدیّه نیز شهرت دارد. این قصیده را او به‌هنگامی سرود که در قلعهٔ اشکنوان زندانی بود، و دیگر امید رهایی نداشت. به‌وقت سرودن آن چون قلم و کاغذ نداشت، اشعار را املا می‌کرد و پسرش تاج‌الدین محمد آنها را بر دیوار زندان می‌نوشت و از بر می‌کرد. چون او کشته شد، پسرش رهایی یافت و آن قصیده را نزد صفی‌الدین ابوالخیر مسعود سیرافی که از دانشمندان آن عصر بود، برد. صفی‌الدین پاره‌ای از ابیات آن را مقدم و مؤخر کرد و قصیده را مرتب ساخت. آنگاه پسرش قطب‌الدین محمد بن صفی الدین مسعود آن را پس از چندی شرح کرد (آیتی، ۹۱ ـ ۹۲؛ جنید، ۴۳۲ ـ ۴۳۳؛ فسایی، ۳۴/۱). مطلع قصیده چنین است:

من یبلغن حمامات ببطحاء   ممتّعات بسلسال وخضراء

این قصیده به زودی بین دانشمندان و سپس نزد همگان مشهور گردید. قطب‌الدین محمّد به‌سبب آگاهیهایی که داشته در مقدمهٔ این کتاب شرح جامعی از حبس و کشته شدن وزیر و چگونگی سرودن این قصیده را با بسیاری مطالب تاریخی که در مآخذ دیگر نیست، بیان کرده و کیفیت واقعه را همانگونه که وصاف آورده، با عباراتی دقیق‌تر بیان داشته است (قزوینی، ۵۱۷ ـ ۵۱۸).

از شرح یاد شده یک نسخهٔ کهن در کتابخانهٔ آستان قدس (آستان، ۱۸۱/۳) و نسخهٔ ناقص دیگری در کتابخانهٔ شورای ملی سابق (شورا، ۲۳۸/۲) و چند نسخهٔ دیگر موجود است. قصیدهٔ اشکنوانیه نیز یک بار به‌ضمیمهٔ *معلقات سبع* در ۱۲۷۳ ق در تبریز به‌چاپ رسیده است. این قصیده یک بار نیز در اروپا در ۱۸۹۳ م چاپ شده است. چند بیت دیگر از اشعار عربی عمیدالدین را زرکوب شیرازی به‌دست داده است (صص ۷۸ ـ ۷۹). از آثار دیگر او نامهٔ مفصلی به‌زبان فارسی است که وی از قلعهٔ اشکنوان به‌بزرگان حکومت فارس نوشته و در آن شرح گرفتاریهای خود را نقل کرده است. متن این مکتوب در تعلیقات *شدالازار* (قزوینی ۵۲۳ ـ ۵۲۶) به‌نقل از یک جنگ قدیمی درج گردیده است. او در آبادانی ایالت فارس کوششها ورزید و از دانشمندان و بزرگان دستگیری می‌کرد. مدرسهٔ عمید یا عمیدیّه را در محلّهٔ درب اصطخر (= دروازهٔ اصفهان امروز) بنا نهاد که از جملهٔ مدارس معتبر شیراز بود و مولانا سراج‌الدین مکرم بن یحیی در آن تدریس می‌کرد (زرکوب، ۷۹؛ جنید، ۳۵۵ ـ ۳۵۶، ۴۲۶ ـ ۴۲۷).

مآخذ: آیتی، عبدالمحمد، تحریر *تاریخ وصاف*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به‌کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳ م؛ جنید شیرازی، معین الدین جنیدبن محمود، *شدّ الازار*، به‌کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستور الوزراء*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ زرکوب شیرازی، احمد بن ابی الخیر، *شیرازنامه*، به‌کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سپهسالار، خطی؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، سازمان جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش، فسایی، حسن بن حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۱۳ ق؛ قزوینی، محمّد و عباس اقبال، حواشی و تعلیقات بر *شدّ الازار* (نک: جنید شیرازی در همین مآخذ)؛ میرخواند، محمد بن خاوند شاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سیدعلی آل داود

اَبِشْ خاتون، دختر سعدبن ابی بکر بن سعد زنگی و ترکان خاتون و آخرین اتابک از خاندان سُلُغُریان که در سالهای ۶۶۲ ـ ۶۷۲ ق/ ۱۲۶۳ ـ ۱۲۷۳م و ۶۸۲ ـ ۶۸۳ ق، جمعاً به مدت ۱۱ سال، از سوی ایلخانان مغول، اتابک شیراز بوده است.

در ۶۶۱ ق سلجوق شاه سلغری، با دسیسهٔ ترکان خاتون و یاری سران شول و ترکمان، از دژ اصطخر رهایی یافت و حکومت شیراز را در دست گرفت و از بیم نفوذ و فتنه انگیزیهای ترکان خاتون، نخست وی را به همسری خویش در آورد و در پی آن او را به قتل رسانید (۶۶۱ ق/ ۱۲۶۲م). هولاکوخان مغول با آگاهی از قتل ترکان خاتون و سرداران مغولی در شیراز، لشکری به قصد سرکوب سلجوق شاه، روانه آن شهر کرد. سلجوق که یارای برابری نداشت، گریخت و پس از ۵ ماه حکومت، در ۶۶۲ ق (وصّاف، ۱۸۹: ۷ ماه، ۶۶۱ ق) در کنار دژ سپید به دست مغولان کشته شد. پس از کشته شدن سلجوق شاه، در میان سلغریان مردی که شایستهٔ حکومت باشد، یافته نشد، از این رو تنها بازماندگان این خاندان یعنی ابش و خواهر مهترش سلغم را که در دژ سپید محبوس بودند، بیرون آوردند و ابش را در همان سال به حکومت رساندند (وصّاف، ۱۸۳ـ۱۸۶، ۱۸۹؛ رشیدالدین، ۵۵۶/۲ـ۵۵۷؛ شبانکاره‌ای، ۱۸۶ـ۱۸۷؛ زرکوب، ۸۸ـ۸۹؛ فصیح، ۳۳۱/۲؛ میرخواند، ۶۲۰/۴).

دربارهٔ حکومت ابش خاتون و آغاز آن، اختلاف است: زرکوب شیرازی (ص ۸۹) قدرت یافتن او را نتیجهٔ همراهی سران شول و ترکمان می‌داند، در حالی که رشیدالدین و شبانکاره‌ای (همانجاها)

نقش مغولان را در این کار مؤثر می‌دانند. در بیان چگونگی ازدواج ابش و منکو تیمور (د ۶۸۰ ق/ ۱۲۸۱م)، پسر هولاکو، نیز اختلاف نظر وجود دارد. وصاف (ص ۱۹۷) پیوند این دو را پیش از دستیابی ابش به حکومت می‌داند، ولی مستوفی (ص ۵۰۷) و شبانکاره‌ای (همانجا) پیوند مزبور را پس از حکومت یافتن ابش ذکر کرده‌اند. جامع‌ترین سخن را در این باره، رشیدالدین فضل‌الله بیان کرده است. به گفته او، (۵۵۵/۲-۵۵۶)، ابش در زمان ترکان خاتون نامزد منگو تیمور شد و ازدواج وی در آغاز حکومت، توسط جده‌اش یاقوت ترکان در دربار مغولان صورت گرفت.

در رجب ۶۶۳ ق/ آوریل ۱۲۶۴م (زرکوب، ۹۰: ۶۶۶ ق/ ۱۲۶۷م)، قاضی شرف‌الدین ابراهیم از سادات شیراز که گروهی را گرد خود آورده بود و ادعای مهدویت می‌کرد، بر ابش خاتون شورید، اما در برابر نیروهای کلجه (زرکوب، ۹۰: ککجه) نایب دیوان اتابکی و باسطو، شحنهٔ شیراز، تاب نیاورد و کشته شد و نیروهایش نیز پراکنده شدند(وصاف،۱۹۱-۱۹۲؛زرکوب،۸۹- ۹۰؛ میرخواند،۴/۶۲۰-۶۲۱). از این زمان به بعد، نابسامانی اوضاع شیراز و ناتوانی ابش، عملاً حکومت شیراز را از دست وی بیرون کرد، آنچنان که از حکومت جز نام، چیزی برای او نماند. در پی این حوادث، اباقاخان کارگزارانی تازه به شیراز گسیل داشت که از آن میان می‌توان به سفر انکیانو در ۶۶۷ ق و سوغونجاق نویین در ۶۷۰ ق اشاره کرد. انکیانو که مردی زیرک و توانا بود، بی‌توجه به حضور اتابک، نزدیکانش را در اطراف بگماشت و حتی کلجه را از میان برداشت (وصاف، ۱۹۳-۱۹۴؛ زرکوب، ۹۰-۹۱؛ میرخواند، ۶۲۲/۴). سوغونجاق نویین نیز پس از ورود، روش انکیانو را ادامه داد و سرانجام در ۶۷۲ ق/۱۲۷۳م، پس از رسیدگی به محاسبات و گردآورد مالیاتهای دو ساله، همراه با ابش روانهٔ درگاه اباقاخان شد (وصاف، ۱۹۵-۱۹۷؛ زرکوب، همانجا).

به گفته فسائی (۴۱/۱-۴۲) و به گمان قزوینی (۱۰/۱-۱۱)، اقامت ابش تا ۶۸۲ ق/۱۲۸۳م، در تبریز به درازا کشید. در این سال ایلخان مغول، احمد تکودار، طاشمنکو را از حکومت شیراز برکنار کرد و ابش را به جای او گماشت. استقبال مردم شیراز از اتابک، او را بر آن داشت تا نزدیکانش را به هر سویی گسیل دارد و از هر ولایتی به خواست خویش زمینهایی را تصرف کند و به پشت‌گرمی دو فرزندش از خاندان مغول، رفتاری خودسرانه با مردم در پیش گیرد. در این زمان با اوج گرفتن ستیز میان احمد تکودار و ارغون خان و پیروزی ارغون (جمادی‌الاول ۶۸۳ ق) دشمنان ابش فرصت را مناسب دیدند و ارغون را به برکناری او برانگیختند. سرانجام این دسیسه‌ها در ارغون کارگر افتاد و او ابش را در ۶۸۳ ق از حکومت شیراز برکنار کرد و وی را به تبریز فرا خواند و سید عمادالدین ابویعلی را با فرمان ویژه به جای او به شیراز فرستاد (وصاف، ۲۱۱-۲۱۲؛ زرکوب، ۹۳-۹۴).

ورود سید عمادالدین به شیراز و پافشاری او برای رفتن ابش به درگاه ارغون، ابش را بر آن داشت تا در پی نابودی وی برآید و چون با بی‌احترامی و دست اندازیهای سید روبرو شد، تحت تأثیر بدگویی اطرافیان خود، نوشته‌ای را که سید در آن متهم به بدرفتاری با مردم شده بود، امضا کرد. در این هنگام با پخش خبر یورش نکودریان به فارس، سید از ابش خواست تا برای ایمن ماندن از گزند آنان، در دژ اصطخر پناه گیرد. ابش با این گمان که سید قصد زندانی کردن وی را دارد از رفتن به دژ خودداری کرد. چنین می‌نماید که این درخواست، به قتل سید سرعت بخشید، زیرا در همین گیرودار، او در گذر از محله‌ای در شوال ۶۸۳ ق به دست گماشتگان ابش کشته شد (وصاف، ۲۱۳-۲۱۵؛ زرکوب، ۹۵).

پس از قتل سید عمادالدین، ابش متوجه خویشاوندان وی شد و جمال‌الدین محمد پسر عم او را کشت، اما نتوانست بر فرزندش دست یابد و او به تبریز گریخت و ایلخان را از رویدادهای شیراز آگاه کرد. ارغون با آگاهی از کشته شدن سید برآشفت و کسانی را برای آوردن اتابک به شیراز فرستاد و آنان ابش را به رغم اکراه و تعلل او روانهٔ تبریز کردند. در تبریز مجلس محاکمه‌ای برای بررسی رویدادهای شیراز برپا شد. این مجلس ابش و همدستانش را مجرم شناخت و ایشان را به پرداخت پنجاه تومان به فرزندان سید عمادالدین و بیست تومان به فرزندان سید جمال‌الدین محکوم کرد (وصاف، ۲۱۶-۲۲۱؛ زرکوب، ۹۶).

ابش در ۶۸۵ ق/ ۱۲۸۶م در گذشت (زرکوب همانجا؛ فصیح، ۳۵۷/۲). وصاف، مرگ او را در پی بیماری و یک سال و چند ماه پس از برکناریش می‌داند (صص ۲۲۱-۲۲۲). بر این اساس، سال برکناری و محکومیت ابش می‌تواند حدود ۶۸۴ ق باشد. اتابک را پس از مرگ به شیوهٔ مغولان با ظرفهای سیمین و زرین پر از باده درچرنداب تبریز به خاک سپردند (همانجا). پس از چندی جنازهٔ ابش را از تبریز به شیراز منتقل ساختند و در رباط ابش که خود بنیان نهاده بود، دفن کردند (جنید شیرازی، ۲۱۷). رشیدالدین فضل‌الله (۵۵۷/۲) و فصیح خوافی (۳۵۷/۲) محل دفن ابش را مدرسه عضدیه که پیش‌تر توسط ترکان خاتون به نام پسرش، عضدالدین محمد ساخته شده بود، می‌دانند. ولی گفتار جنید که خود از اهالی شیراز بوده و موضوع کتابش مزارات این شهر است، به حقیقت نزدیک‌تر می‌نماید.

سعدی شاعر معروف سدهٔ ۷ ق/ ۱۳م، افزون بر مدح بسیاری از حاکمان سلغری همچون سعدبن ابی بکر و ترکان خاتون، دختر ایشان یعنی ابش را نیز در یکی از قصایدش ستوده است (ص ۷۱۳).

وصاف در بیان رویدادهای پس از مرگ ابش می‌نویسد که اموالش برطبق‌وصیت خود او،به‌چهار بخش،تقسیم‌شد: یک‌بخش به‌کردوچین، یک بخش به شاهزاده الغانچی، یک بخش به ممالیک و آزاد شدگان و بخشی دیگر به طایجو پسر منکو تیمور تعلق گرفت (ص ۲۲۳) که از این میان قطعاً کردوچین دختر وی بوده است (همو، ۲۹۱).

آثار و ابنیهٔ ابش خاتون: ابش، مانند دیگر سلغریان آثاری از خویش در شیراز به جانهاد که مدرسه‌ای در کوی طناب بافان

(میرخواند، ۶۲۲/۴) و رباط ابش از آن جمله‌اند. این رباط در حقیقت آرامگاه خانوادگی سلغریان است که برخی از ایشان مانند سعدبن زنگی و ابوبکر بن سعد در آن محل مدفونند. پیش از دستیابی ابش به قدرت، عمارتی بر سر این مقابر، برپا نشده بود، اما وی پس از آنکه به حکومت رسید، بنایی در آنجا برپا ساخت که به رباط ابش معروف شد (قزوینی، حاشیه بر شدّالازار، ۲۱۷). آثار این رباط اکنون به صورت بنای آجری برج مانند و نیمه ویرانه‌ای در بیرون دروازهٔ قصابخانه شیراز برجاست که معروف به خاتون قیامت است. در این رباط افزون بر سلغریان، ام کلثوم از نوادگان امام حسن مجتبی و شماری از زهاد شیراز نیز مدفونند (مهراز، ۱۰۹ـ۱۱۰؛ سامی، ۷۷).

مآخذ: بیضاوی، عبدالله بن عمر، *نظام التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۳ ش، ۸۵، ۸۹ـ۹۱؛ جنید شیرازی، معین الدین جنیدبن محمود، *شدّالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس‌اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ رشیدالدین، فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش ادگار بلوشه، لیدن، ۱۹۱۱ م؛ زرکوب شیرازی، احمدبن ابی‌الخیر، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سامی، علی، *شیراز*، ۱۳۴۷ ش؛ سعدی، *کلیّات*، به کوشش محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شبانکاره‌ای، محمدبن علی، *مجمع الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فسائی، حسین، *فارسنامه ناصری*، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ فصیح خوافی، احمدبن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ همو و عباس‌اقبال، حاشیه بر *شدّالازار* (نک: جنید شیرازی در همین مآخذ)؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *سمط العلی للحضرة العلیا*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مهراز، رحمت الله، *بزرگان شیراز*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوند شاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ وصاف، عبدالله بن فضل الله، *تاریخ*، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، بمبئی، ۱۲۶۹ ق.

علی بِه کن

اَبِشه[1]، شهری از جمهوری چاد، واقع در منطقهٔ استوایی افریقا، در جنوب شهر واره[2] پایتخت سابق سلاطین وَدائی[3] و در ۶۵۰ کیلومتری شمال شرقی فورلامی[4] (نجامنا) نزدیک مرز سودان غربی و مرکز اداری ناحیهٔ ودائی با ۱۳° و ۴۹′ عرض شمالی و ۲۰° و ۴۹′ طول شرقی. تلفظّهای دیگر این نام اَبِشر[5] (EI^2) و آبشر[6] (İA) وأبِیشر (*تقویم البلدان الاسلامیة*، ۶۹) است. این شهر در دشتی پهناور و خشک بنا شده است که کوههای منفردی به آن مشرفند (EI^2) و رودخانه‌های فصلی جنوب‌شرقی دریاچهٔ چاد آن را سیراب می‌کنند (TA). ابشه در ۱۸۵۰م (۱۲۶۷ ق) بنیان گرفت و به عنوان پایتخت سلاطین ودائی (اوآدائی[7]) به جای شهر واره انتخاب شد. اشاعه و رواج گستردهٔ دین اسلام در این منطقه در سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷م، با تأسیس سلطنت ودائی در آنجا مقارن بوده است (احمدسعید، ۱۸۷/۱؛ بروکلمان، ۶۴۰). ابشه از ابتدا سلطان‌نشین اسلامی بوده و در آن روزگار وضع بسیار درخشانی داشته است (TA). در ۱۸۸۰ ـ ۱۸۸۷ م (۱۲۹۸ ـ ۱۳۰۵ق) دولت فرانسه به سرزمینهای افریقایی جنگ انداخت و با حملات پی‌درپی خود به سلطان‌نشینهای افریقایی به تدریج آنها را به مستعمرات خود بدل کرد. به موجب معاهدات ۱۸۹۳ و ۱۸۹۴م (۱۳۱۱ ق) بریتانیا، فرانسه و آلمان که مناطق پیرامون دریاچهٔ چاد را میان خود تقسیم کردند، سرزمین چاد به فرانسه رسید (*تقویم البلدان الاسلامیة*، ۷۲). در ۱۹۰۹م (۱۳۲۷ق) ابشه به اشغال فرانسویان در آمد و در ۱۹۱۲م فرانسه بر کل ناحیه ودائی مسلط شد (احمدسعید، همانجا) و از همان سال ابشه به صورت بخشی از مستعمرات فرانسه در چاد در آمد (TA). مردم شهر بیش‌تر از فرقهٔ تیجانیه هستند. بسیاری از تجّار «جَلاّبهٔ» سودانی از امّ دُرمان به این منطقه آمدند و در این شهر اقامت گزیدند (EI^2). چنانچه از بعضی مآخذ بر می‌آید این شهر در دوران شکوفایی، در حدود ۳۰٬۰۰۰ نفر جمعیت داشته است که بر اثر قحطی ۱۹۱۳ ـ ۱۹۱۴م به ۵٬۰۰۰ تن کاهش یافت (TA)، اما در سالهای بعد، جمعیت آنجا باز رو به فزونی نهاد، چنانکه در ۱۹۵۷م به ۸٬۰۰۰ تن و در ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۸م به ۲۰٬۰۰۰ تن (مایر I/51) رسید و در ۱۹۷۳م به ۳۴٬۶۱۷ نفر افزایش یافت (بریتانیکا I/17). در ابشه و حومهٔ آن زبانهای فرانسوی و عربی و شاخه‌ای از زبانهای محلی چاد به نامهای مابا[8] و تاما[9] رواج دارد (بریتانیکا IV/15). این شهر از قدیم یکی از مراکز مهم فروش برده و بازرگانی میان سودان و چاد بوده است (EI^2). اکنون داد و ستد اسب و دام، حبوبات، پنبه، پارچه، پوست، عاج، پَر شترمرغ و قهوه در آن رواج دارد و تجارت گاو و گوسفند به ویژه گوسفند قره کُل در ناحیهٔ ابشه رایج است (همانجا). از ابشه جادهٔ کاروان روی به بن‌غازی می‌رود که از صحرای بزرگ می‌گذرد. جاده‌ای دیگر که راه حجاج نام دارد، از جنوب ابشه تا خرطوم ادامه می‌یابد. خانه‌های ابشه آجری و شهر دارای بازار زیبایی است. مرکز فرماندهی نظامی آن با قلعه‌هایی احاطه شده که دارای بناهای بزرگ و ایستگاه بی‌سیم است (TA). شهر دارای ۵ روستای بزرگ و یک شهرک اروپایی‌نشین است که در ۱۹۵۱م دارای یک مدرسه فرانسوی ـ عربی با رئیسی از فرقهٔ تیجانیّه بوده است (EI^2). به علاوه دارای بیمارستان، مرکز رادیو و فرودگاهی است که در ۶۰ کیلومتری شمال ابشه قرار دارد (مایر، I/52).

مآخذ: احمدسعید سلیمان، *تاریخ‌الدول‌الاسلامیة و معجم‌الاسر‌الحاکمة*، قاهره، ۱۹۶۹م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، ترجمهٔ نبیه امین فارس و مُنیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ *تقویم البلدان الاسلامیه*، به کوشش انعام اللەخان، کراچی، ۱۹۶۴م؛ نیز: *Britannica*; EI^2; İA; *Meyer*; TA.

علی‌رفیعی

اِبْشیطی، شهاب‌الدین احمدبن اسماعیل‌بن ابی‌بکربن عمربن بریده (خالد) مصری (۸۰۲ ـ ۸۸۳ ق / ۱۴۰۰ ـ ۱۴۷۸م) ادیب، شاعر، محدث و فقیه شافعی. وی در اِبْشیط (یکی از آبادیهای شهر محله، واقع در دلتای نیل) زاده شد و در همانجا بالید و قرآن و کتابهایی چند، چون

1. Abéché 2. wara 3. wadāi 4. Fort lamy 5. Abeshr 6. Abeser 7. ouaddaï. 8. maba 9. Tama

العمدة و *التبریزی* را از بر کرد. نیز در آنجا فقه را از بدربن صواف و شهاب‌بن حمید و ولی‌الدین‌بن قطب‌الدین فرا گرفت و نزد ابوعمر و علی زمیسیی *قرآن* را تلاوت کرد. آنگاه در ۸۲۰ ق / ۱۴۱۷ م به قاهره کوچید و در دانشگاه الازهر به تکمیل علوم پرداخت و افزون بر فقه و اصول و حدیث در ادبیات و ریاضیات نیز مهارت یافت (سخاوی، ۲۳۵/۱ ـ ۲۳۶).

ابشیطی در ۸۵۷ ق / ۱۴۵۳م حج گزارد و به قصد زیارت مرقد پیامبر (ص) به مدینه رفت و تا پایان زندگی بیش از ۲۰ سال مقیم و مجاور آنجا شد. وی بیش‌تر سالها حج می‌گزارد و در ۸۷۱ ق / ۱۴۶۷م مدتی مجاور مکه گردید. ابشیطی ظاهراً به منظور ادای احترام به پیامبر اسلام و احتمالاً برای رعایت ادب در برابر ابوالفرج مراغی از نقل حدیث در مدینه خودداری می‌کرد. وی در مدینه درگذشت و در گورستان بقیع، نزدیک قبر امام مالک، به خاک سپرده شد (همو، ۲۳۷؛ شوکانی، ۳۹/۱).

اِبْشیطی از زاهدان و عابدان بنام روزگار خویش بود و نزدیک به ۲۰ تألیف در موضوعات گوناگون به وی نسبت داده‌اند که با توجه به بسیاری از فهارس مخطوطات کتابخانه‌های جهان از سرنوشت هیچ یک نشانی در دست نیست.

مآخذ: سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدرالطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق. حسن یوسفی اشکوری

اِبْشیهی، ابوالفتح بهاءالدین محمد بن احمد (۷۹۰ ـ ۸۵۰ ق / ۱۳۸۸ ـ ۱۴۴۶ م)، دانشمند شافعی مذهب مصری که به زادگاهش اِبْشُویه (به فتح و کسر همزه) از دهکده‌های فَیّوم منسوب است. از آنجا که وی بیش‌تر در المحلّة الکبری می‌زیست، نسبت «محلّی» نیز به او داده‌اند. در دهسالگی *قرآن* را حفظ کرد و در پی کسب دانش بارها به قاهره رفت و به ویژه در درس جلال الدین بُلْقینی، قاضی القضاة قاهره (د ۸۲۴ ق/ ۱۴۲۱ م) حضور یافت و گویا در همان احوال با ادیبانی چون ابن فهد، رقیب ابن فارض مناظره داشت. در ۸۱۴ ق/ ۱۴۱۱ م حج گزارد و پس از مرگ پدر، خطیب شهر خویش گردید (سخاوی، ۱۰۹/۷). شاید مراد سخاوی از این شهر، المحله باشد نه ابشویه.

سخاوی (د ۹۰۲ ق / ۱۴۹۷ م) که تنها منبع شرح احوال اوست، سه کتاب به وی نسبت داده است: ۱. *اطواق الأزهار علی صدور الأنهار* در باب موعظه؛ ۲. کتابی در فن ترسّل و نامه‌نگاری که گویا هرگز به پایان نرسیده است. این کتابها هر دو از میان رفته‌اند؛ ۳. *المستطرف فی کلّ فنّ مستظرف*. ابشیهی همهٔ شهرت خود را مدیون همین کتاب است. علاوه بر این سه کتاب، نسخه‌ای خطی به نام *تذکرة العارفین و تبصرة المستبصرین* در خزاین الکتب دمشق موجود است که بروکلمان (GAL,S, II/56) در شمار آثار او نهاده است و سرکیس (۲۲/۱) و «*دائرة المعارف اسلام*[1]» از او تقلید کرده‌اند.

گویی در عصر ابشیهی، اهل ادب به نگارش کتابهای دائرة المعارف گونه و جُنگهای ادبی اقبال تمام داشته‌اند. جمال الدین وطواط (د ۷۱۸ ق / ۱۳۱۸ م)، علاءالدین بهایی (د ۸۱۵ ق / ۱۴۱۲ م)، شمس‌الدین نواجی (د ۸۵۹ ق / ۱۴۵۵ م) و حتی بعد از آن داوود انطاکی (د ۱۰۰۸ ق / ۱۵۹۹ م) آثاری به همین شیوه تألیف کرده‌اند (قس: فاخوری، ۶۲۸)؛ اما جُنگ ابشیهی (*المستطرف*) بیش از همه شهرت یافته و نسخه‌های خطی آن در همهٔ کشورهای اسلامی منتشر شده است. بروکلمان (GAL,II/69; GAL,S,II/56) به ۲۲ نسخه اشاره کرده است، اما اینک دست نوشته‌های بیش‌تری از آن یافت شده است (ظاهریّه، ۲۲۰/۲ ـ ۲۲۳؛ آصفیّه، ۴۹۹ ـ ۵۰۰؛ تیموریه، ۷/۳؛ صوفیا، ۱۱۶؛ ندوة العلماء، ۶۵۴/۳؛ ملک، ۶۷۱/۱ ـ ۶۷۲؛ آستان قدس، ۷ (۲)/ ۸۲۸ ـ ۸۲۹؛ شورا، ۳۵۳/۷؛ ملی تبریز، ۱۲۷۰/۳؛ مسجد اعظم، ۳۶۱؛ رشت و همدان، ۱۳۵۷؛ سپهسالار، ۵۶۵؛ مرکزی، ۲۲۴/۱۶؛ مرعشی، ۲۷۶/۳ ـ ۲۷۷).

علاوه براین، برخی به تلخیص کتاب پرداختند: *المستطلف من المستطرف*، *المستقطف من المستطرف* (GAL, II/69)، و نیز تلخیص آن در الظاهریه (۲۲۳/۲).

گویا کتاب *المستطرف* نخستین بار در ۱۲۶۸ ق/ ۱۸۵۲ م در بولاق به چاپ رسیده و پس از آن بارها انتشار یافته که آخرین چاپ در ۱۹۸۶ م در بیروت بوده است. شهرت *المستطرف* موجب شد که آن را حتی پیش از آنکه در بولاق به چاپ رسد، به ترکی ترجمه کنند (استانبول، ۱۲۶۱ ـ ۱۲۶۳ ق / ۱۸۴۵ ـ ۱۸۴۷ م). سپس ژ. را[2] آن را به فرانسه برگرداند (پاریس ـ تولون، ۱۳۱۶ ـ ۱۳۱۹ ق / ۱۸۹۸ ـ ۱۹۰۱م). ظاهراً دو امر موجب شهرت *المستطرف* بوده است: یکی آنکه ابشیهی موفق شده بود از معانی دینی و اخلاقی و ادبی، ترکیبی فراهم آورد که با ذوق مسلمانان سده‌های ۹ و ۱۰ ق / ۱۵ و ۱۶ م همسازی تمام داشته باشد و هر مسلمان فرهنگ دوست، همهٔ مفاهیم و معانی مورد نیاز خود را در آن بازیابد. دوم آنکه شیوهٔ نگارش ابشیهی از سادگی و روانی خاصی برخوردار است. وی ــ شاید به سبب عدم تبحّر کافی ــ از تکلّف سجع‌پردازی و معقّد سرایی و مترادف‌سازی در امان ماند و به زبانی که قابل فهم همگان بود، نوشت، چنانکه گاه نمی‌توانست از مصطلحات و ترکیبات لهجهٔ مصری بپرهیزد و به همین سبب است که سخاوی (۱۰۹/۷) بروی خرده می‌گیرد و می‌نویسد از آنجا که به علم نحو احاطه نداشت، اغلاط بسیاری در سخنش راه یافت. آنچه در نظر سخاوی عیب است، اینک زمینهٔ مناسبی برای بررسی لهجه و ضرب‌المثلها و احیاناً برخی خلقیّات مصریان آن روزگار است. ابشیهی در مقدمهٔ کتاب، برنامه‌ای که نظم چندان روشنی ندارد، برای کار خود ریخته و چون دیده است که دانشها در کتابهای گوناگون پراکنده‌اند، خواسته است همه را (به‌ویژه اخلاق و ادب را) یک جا جمع کند تا همگان را به کار آید. سپس برخی را به داستانهای

1. EI[2] 2. G. Rat

دلنشین و نکته‌های شادی آفرین آراسته و برخی دیگر را به آیات و احادیث و روایات صحیح مستند کرده است. در این گونه موارد نیز از *ربیع‌الابرار* زمخشری و *العقد الفرید* ابن عبدربّه سود برده است (حاجی خلیفه، ۱۶۷۴/۲). وی سپس فهرست کتاب را در ۸۴ باب که برخی شامل چند فصل است عرضه کرده است. شاید بتوان این فهرست را به ترتیب زیر تقسیم‌بندی موضوعی کرد: ۱. اسلام: مبانی اسلام، قرآن، توکل بر خدا، دعا، توبه، ذکر دنیا و زهد، درود بر پیامبر (ص) (به ترتیب بابهای ۱، ۳، ۱۰، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۴)؛ ۲. زندگی معنوی انسان: عقل و هوش، عشق، قضا و قدر، صبر و تسلی (به ترتیب بابهای ۲، ۷۱، ۷۸، ۸۲)؛ ۳. انسان و زندگی مادی او: خوراک و آداب آن، ظاهر انسان و قدّ و شمایل و جامهٔ او، زیور آلات و عطریّات، جوانی و پیری و تندرستی و بیماری، اسم و کنیه و لقب، سفر، مال‌پرستی، فقر، طلب کمک، هدایا، کار و کسب و پیشه، گله از سختی روزگار، گشایش پس از تنگی، برده، کنیز، آوازخوانان، کنیزکان آوازخوان، زن، باده، شوخی، پزشکی و داروشناسی، مرگ (به ترتیب بابهای ۳۵، ۴۶ تا ۵۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳ تا ۷۵، ۸۰، ۸۱)؛ ۴. زندگی سیاسی و اجتماعی: شاهان و سلاطین و اطاعت و اولوالأمر از آنان، آداب معاشرت با سلطان و وزیران و بزرگان دولت، قضاوت و قاضیان، احوال کارگزاران و مالیات‌گیری و اهل ذمّه (به ترتیب بابهای ۱۴ تا ۱۸، ۲۱)؛ ۵. اخلاق و آداب: پند و اندرز، رایزنی، وصایا و مواعظ، پرهیز از زبان درازی، عدل و احسان و انصاف، ستم، نیکی، اخلاق نیک، حسن معاشرت، مهربانی، آزرم و فروتنی، خودپسندی، فخر، شرف و سروری، نیکی و ذکر صحابه و اولیا، مناقب صالحان و اولیا، اشرار، بخشندگی، بخل، عفو و بردباری، وفا به عهد، رازداری، غدر و خیانت، شجاعت، شجاعان و ترسویان، صدق و کذب، نیکی با پدر و مادر (به ترتیب بابهای ۱۱ تا ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۲ تا ۳۴، ۳۶ تا ۴۱، ۴۴، ۴۵)؛ ۶. ادبیات و علم: فضیلت علم و ادب، آداب و حِکَم، امثال، بلاغت و فصاحت، جوابهای دندان شکن، خطبه و شعر و سرقات، مدح، هجا، لحن و آواز، شعرِ سبکِ نکته‌آمیز، نوادر و حکایات (به ترتیب بابهای ۶ تا ۹، ۴۲، ۴۳، ۶۸، ۷۲، ۷۶)؛ ۷. فرهنگ عرب: اخبار عرب، کهانه و قیافه و زجر، خیل و جز آن (به ترتیب بابهای ۵۹ تا ۶۱)؛ ۸. پراکنده: حیوان، عجایب مخلوقات، پریان، دریاها و نهرها و چاهها، عجایب زمین از کوهها و شهرها، سنگها (به ترتیب بابهای ۶۲ تا ۶۷).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آصفیه، خطی؛ ابشیهی، محمدبن احمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف*، قاهره، ۱۳۷۱ ق، مقدمه؛ ازهریه، *فهرست*، ۲۵۲/۵؛ تیموریّه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ رشت و همدان، خطی؛ سپهسالار، خطی؛ سخاوی، محمدبن عبدالله، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سرکیس، چاپی؛ شورا خطی؛ صوفیا، خطی؛ ظاهریة، فهرست؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی و مرکز اسناد، خطی؛ مسجد اعظم، خطی؛ مشار، چاپی عربی؛ ملک، خطی؛ ملی تبریز، خطی؛ نیز:

EI[2]; GAL; GAL,S.

آذرتاش آذرنوش

اَبْشین، یکی از دو شهر بزرگ و پایتخت قدیمی ولایت غَرجِستان در افغانستان. نام اَبشین در متون مختلف به صورتهای گوناگون از جمله بَشین (*حدود العالم*، ۳۶۶، ۳۸۸؛ حبیبی، تعلیقات *طبقات ناصری*، ۳۷۸/۲)، نشین (جیهانی، ۸۷؛ قزوینی، ۴۲۶)، بژین (مارکوارت،79؛ حبیبی، *تاریخ افغانستان*، ۱۴۱/۱ به نقل از موسی خورنی)، افشین (زامباور، ۳۱۱؛ غبار، ۱۰۵)، پیشین (یوستی، 253؛ بارتولد، *تذکره*، ۷۶)، بسنین (بغدادی، ۹۸۹/۲)، آبشین (ریاضی، ۴۶؛ لسترنج، ۴۴۲) و بشیر (یاقوت، ۷۸۵/۳) آمده است. یوستی احتمال می‌دهد که این نام به صورت پیشینه بوده است که سپس به پشین یا فشین و بعدها به ابشین و افشین تبدیل شده است (ص 253). بنابراین صورتهای «نشین، بَسنین و بشیر» مصحّف به نظر می‌رسند.

ابشین را یکی از شهرهای عمدهٔ غرج الشار (یاقوت، مارکوارت، همانجاها) یا غرجستان، غرجستان (بارتولد، *تذکره*، ۷۵؛ پطروشفسکی، ۶۲/۲) یا غرشستان (جرفادقانی، ۳۲۳؛ مارکوارت، همانجا) در مسیر علیای مَرغاب ذکر کرده‌اند (یاقوت، مارکوارت، همانجاها). «شار» عنوان امیران غرجستان و به مفهوم شاه مشتق از خْشَثْریا در زبان پارسی باستان بوده است. در دیگر نواحی امیران محلی را شیر می‌نامیدند (مارکوارت، همانجا) در ضمن غرج الشار به مفهوم ناحیهٔ کوهستانی شار یا کوهستان شاه نیز به کار رفته است (همانجا؛ لسترنج، همانجا). مارکوارت به نقل از مقدسی شار غرجستان را به صورت الشاه، الشار، ملک غرشستان نوشته است (ص 79). یکی از شاران غرجستان ابونصر محمد بن «اسد» بود. مارکوارت معتقد است که این اسد ترجمهٔ اصطلاح قدیمی شار است که در فارسی جدید به صورت شیر آمده است (همانجا). ناصر خسرو در قصیده‌ای عنوان فرمانروایان بامیان را شیر و فرمانروایان بشین (ابشین) را شار یاد کرده است (حبیبی، *تاریخ افغانستان*، ۱۲۴/۱). این ناحیه از غرب به هرات، از شرق به غورستان، از شمال به مروالرود و از جنوب به غزنین محدود بوده است (قزوینی، ۴۲۵).

غرجستان در دورهٔ ساسانی (۲۲۴ ـ ۶۵۲ م) ظاهراً خراجگزار ایران به حساب نمی‌آمده است (مارکوارت، همانجا). کریستن سن می‌نویسد، حتی از زمان فیروز اول پادشاه ساسانی ممالک واقع در شرق مروالرود از جمله غرجستان از تسلط دولت ایران خارج بوده‌اند (ص ۵۲۴).

همو لقب شاه آنجا را در دورهٔ ساسانی ورازبندگ ذکر می‌کند (همانجا) که ابن‌خردادبه آن را به شکل برازبنده آورده است (مایل هروی، ۱۱۲). ناحیهٔ مذکور ظاهراً مدتی زیر نفوذ هپتالیان بوده است (*دایرة المعارف فارسی*، ذیل غرجستان). این ناحیه از حدود سدهٔ ۵ م جزو خراسان به شمار می‌آمده (حبیبی، *تاریخ افغانستان*، همانجا) و ابن‌حوقل آن را در مقایسه با نیشابور و مرو و بلخ، از ولایات کوچک‌تر خراسان معرفی کرده است (ص ۱۶۶).

غرجستان و پایتخت آن ابشین در گذشته، ناحیه‌ای بوده است آباد

با غلهٔ فراوان و انواع محصولات زراعی و معیشت عمدهٔ مردم آن کشاورزی و گله‌داری بوده است (*حدود العالم*، ۳۸۸). این ناحیه دارای ده منبر (مسجد جامع) بوده که بزرگ‌ترین آنها از آنِ ابشین بوده است (یاقوت، همانجا؛ مقدسی، ۴۵۱). رونق کشاورزی این ناحیه را می‌توان به بهره‌مندی از آب مروالرود و شبکه‌های وسیع آبیاری آن مربوط دانست (اصطخری، ۲۰۷).

ساکنان این ناحیه غرجه، غرچه یا غلجه نامیده می‌شوند. یاقوت آنان را با صفت «صالح» یاد کرده، اما در برخی مآخذ دیگر با صفات سخت‌جان و کوه‌رو و درشت خوی نیز یاد شده‌اند (مایل هروی، همانجا؛ شیروانی، ۳۷۴). لفظ غرجه به معنای کوه‌نشین و کوهستانی به مردمی اطلاق می‌شد که از لحاظ فرهنگ و تمدن نسبت به سکنهٔ دشتها در سطح نازل‌تری بوده‌اند و از این رو، این نام به صورت تحقیرآمیزی در مورد آنان به کار می‌رفته است (بارتولد، *گزیدهٔ مقالات*، ۳۱۸ ـ ۳۱۹).

در سال ۱۰۷ ق/ ۷۲۵ م اسد بن عبدالله قسری حاکم خراسان به غرجستان تاخت (*دایرة المعارف فارسی*، همانجا) و نَمْرون یا نَمروذ امیر غرجستان اسلام پذیرفت (مارکوارت، همانجا). به نظر بارتولد با وجود سلطنت ملوک محلی در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م، دین اسلام در این ناحیه رواج داشته است (*تذکره*، ۷۶). مؤید این نظر آن است که در همین زمان، ابشین به عنوان مرکز این ناحیه، دارای مسجد جامع زیبایی بوده است (مقدسی، همانجا؛ لسترنج، 416). با اینهمه شبانکاره‌ای مردم آنجا را در زمان محمود غزنوی (۳۶۰ ـ ۴۲۱ ق) کافر معرفی می‌کند (ص ۵۱). شارنشین غرجستان تا سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م به صورت مستقل باقی ماند (بارتولد، *گزیدهٔ مقالات*، ۳۱۸).

در اواسط سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م، اگر چه ابشین و شورمین دو شهر بزرگ غرجستان به حساب می‌آمدند (اصطخری، ۲۱۴؛ ابن حوقل، ۱۷۸)، اما شار در هیچ یک از این دو شهر اقامت نداشت، بلکه ساکن روستای بلیکان بود (همانجا). از این زمان به بعد ابشین به عنوان محل اصلی اقامت شار (مقدسی، همانجا) و پایتخت غرجستان (حبیبی، تعلیقات *طبقات ناصری*، ۳۷۸/۲) معرفی شده است.

ابشین در این روزگار دارای باغها و مزارع بسیار بوده و محصول برنج آن به شهرهای مجاور، از جمله بلخ، صادر می‌شده است (جیهانی، ۸۷؛ ابن حوقل، همانجا؛ لسترنج، همانجا). همچنین دارای قلعه‌ای مستحکم (لسترنج، همانجا) و دروازه‌های آهنین بوده است (یاقوت، همانجا). کاخهای شاهان محلی نیز در این زمان در ابشین قرارداشته‌و شهردارای کاروانسراهایی‌بوده‌است (مقدسی،همانجا).

در منابع موجود محل دقیق ابشین کاملاً مشخص نیست (لسترنج، همانجا). فاصلهٔ میان ابشین تا شورمین ــ که از جهت وسعت برابر بوده‌اند ــ یک منزل بوده است (جیهانی، ابن حوقل، همانجاها؛ اصطخری، ۲۱۴)، هر چند مقدسی مسافت میان ابشین تا شورمین را ۴ مرحله می‌شمارد (ص ۵۰۹). موقعیت نسبی ابشین واقع در کنار مرغاب، محدود بوده است از جنوب به بلیکان، از شمال به گُرزُوان (جورزوان)، از غرب به ولایت بادغیس و از شرق به کوههای حد فاصل غور و غرجستان (مدیر شانه‌چی، ۱۴۳). این شهر در جنوب گرزوان و ۱۰ فرسنگی مرو الرود واقع شده بود (مارکوارت، همانجا) و از طریق بلیکان و کروخ به هرات می‌رسید (مدیر شانه‌چی، همانجا).

شاران غرجستان پیش از حملهٔ محمود غزنوی، اگر چه مستقل بودند، اما از سامانیان پیروی می‌کردند (جرفادقانی، ۳۲۳). در ۳۸۹ ق/ ۹۹۹ م شارِ غرجستان یعنی شار ابونصر که امور را به پسر خود شار محمد واگذار کرده بود، در ابشین تسلط سلطان محمود را پذیرفت و به نام او خطبه خواند و سکه زد (همو، ۳۲۳ ـ ۳۲۴)، اما بعد، پس از سرپیچی از فرمان سلطان غزنوی و تعلل در ارسال سپاهی (همو، ۳۲۷)، سلطان محمود در ۳۹۷ ق/ ۱۰۰۷ م (شبانکاره‌ای، ۵۱) به این ولایت حمله برد و آن را به تصرف درآورد و شار را در ابشین دستگیر و به غزنین فرستاد (جرفادقانی، ۳۲۸ ـ ۳۲۹). سال این فتح را ۴۰۶ ق/ ۱۰۱۶ م (حبیبی، ۳۹۳، حاشیه بر *تاریخ گردیزی*) و ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م (گردیزی، ۳۹۳؛ *دایرة المعارف فارسی*، همانجا) نیز ذکر کرده‌اند. بدینسان، سلسلهٔ بومی غرجستان در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م به دست سلطان محمود غزنوی منقرض شد (بارتولد، *تذکره*، ۷۶). به نظر می‌آید که پس از محمود، بار دیگر شاهان محلی بر این سرزمین حکومت داشته‌اند (غبار، ۱۰۵)، زیرا بعد از شار محمد، از شار اردشیر، شار ابراهیم، و شار شاه نام برده‌اند (یوستی، 456؛ زامباور، ۳۱۱).

در دورهٔ سلجوقی ابشین و سراسر غرجستان به تصرف آنان در می‌آید و ظاهراً شار این ناحیه خلع می‌شود (حبیبی، *تاریخ افغانستان*، ۱۲۴/۱). ناصر خسرو در قصیده‌ای بر تسلط سلجوقیان بر این ناحیه افسوس می‌خورد (همانجا؛ قس: ناصرخسرو، ۳۵۰). پس از این زمان، طی دوره‌ای که از سدهٔ ۷ تا ۹ ق/ ۱۳ تا ۱۵ م به طول می‌انجامد، شاهان محلی غرجستان از ملوک هرات تبعیت می‌کرده‌اند (پطروشفسکی، ۶۲/۲).

در دوران معاصر، وضعی که جغرافی‌نگاران اسلامی در سده‌های گذشته گزارش کرده‌اند، به کلی دگرگون شده است، تا جایی که در آغاز سدهٔ حاضر میلادی، در قسمتهای علیای مرغاب یعنی غرجستان (بارتولد، *تذکره*، ۷۵)، از پوشش درختی روزگاران گذشته و باغها و مزارع خبری نبوده و ساکنان کوچندهٔ این ناحیه به زراعت و باغداری رغبتی نداشته‌اند (همان، ۷۶).

مآخذ: ابن حوقل، *سفرنامه*، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اصطخری، ابراهیم ابن محمد، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بارتولد، و. و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بغدادی، عبدالمؤمن، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جیهانی، محمد بن احمد، *اشکال العالم*، ترجمهٔ فارسی، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه، شم ۱۴۶۵؛ حبیبی، عبدالحی، *تاریخ*

افغانستان بعد از اسلام، کابل، ۱۳۴۵ ش؛ همو، تعلیقات بر *طبقات ناصری*، منهاج سراج، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ همو، حاشیه بر *تاریخ گردیزی* (نک: گردیزی در همین مآخذ)؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ ریاضی، غلامرضا، «چهار ربع خراسان»، نشریهٔ فرهنگ خراسان، شم ۱، ۱۳۳۶ ش؛ زامباور، ادواردریتر، *معجم الانساب*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ شبانکاره‌ای، محمد بن علی، *مجمع الانساب*، به کوشش میر هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، سنایی؛ غبار، میر غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ ش؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مایل هروی، حواشی و تعلیقات *جغرافیای حافظ ابرو*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مدیر شانه‌چی، کاظم، «حدود خراسان درطول تاریخ»، نشریهٔ *دانشکدهٔ علوم معقول و منقول*، مشهد، اسفند ۱۳۴۷ ش؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ناصر خسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Justi, Ferdinand, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895; Marquart, Josef, *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Le Strange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

عباس سعیدی

اِبْصار، مصدر باب افعال از مادهٔ «بصر» به‌معنای دیدن و در اصطلاح، یکی از قوای پنجگانهٔ حواس ظاهری و مهم‌ترین آنها (ارسطو، ۳) یا یکی از مهم‌ترین آنها. ابصار و چگونگی حصول آن از جمله مسائلی است که فیلسوفان و دانشمندان به‌اعتبارات گوناگون دربارهٔ آن سخن گفته‌اند. این مسأله در فلسفهٔ کلی، طبیعیات، علم‌النفس و مناظر و مرایا همواره مورد بحث و بررسی بوده است. اگرچه بحث دربارهٔ مسأله ابصار، ریشه در فلسفهٔ یونان دارد، ولی فیلسوفان و دانشمندان اسلامی خاصّه ابن‌سینا و ابن‌هیثم تنها به‌جنبهٔ نظری و متافیزیکی آن توجه نکرده‌اند بلکه، به‌ویژه ابن‌هیثم، جنبهٔ فیزیکی آن را در نظر گرفته‌اند. با اینهمه، فیلسوفان متأخر چون شهاب‌الدین سهروردی و صدرالدین شیرازی بیش‌تر برجنبه متافیزیکی ابصار تکیه کرده‌اند. بنابه روایت فارابی، دو فیلسوف بزرگ یونان، افلاطون و ارسطو، هریک در باب ابصار نظریه‌ای ابراز داشتند که بعدها بنیاد نظریات بیش‌تر فلاسفهٔ اسلامی شد. افلاطون برآن بود که از چشم «چیزی» خارج می‌شود که تلاقی آن با اجسام و اشیاء موجب دیده شدن آنها می‌گردد. مفسران افلاطون بعدها آن «چیزی» را که از چشم خارج می‌شود «شعاع» نامیدند و نظریهٔ او را نظریهٔ «شعاع» خواندند، اما ارسطو معتقد بود که ابصار به‌سبب انفعال باصره از مبصرات، و انطباع آنها در چشم حاصل می‌شود. از همین رو نظریهٔ ارسطو به «انطباع» موسوم شد (فارابی، ۹۱-۹۴) و ملاصدرا که آن را نظریه «طبیعیون» خوانده، اشاره کرده است که براساس این نظریه، شبح شیء مرئی در جلیدیه منطبع می‌شود، مانند تصویری که از اشیاء در آینه منعکس می‌گردد (۴(۱)/۱۷۸). اگر چه فارابی (همانجا) برآن است که اختلافی که در میان این دو نظریه دیده می‌شود، ناشی از تفسیرهای نابجای شارحان آثار افلاطون و ارسطو بوده و در واقع هر دو فیلسوف، نظریه‌ای یکسان، اما با عبارات و تعبیرات متفاوت ابراز کرده‌اند، با اینهمه هر یک از دو نظریهٔ مذکور در فلسفهٔ اسلامی از سوی فیلسوفان مختلف، به‌مثابهٔ نظریاتی متفاوت، مورد توجه قرار گرفته است. ابن‌سینا که از مهم‌ترین پیروان و مدافعان ارسطو به‌شمار می‌رود برآن است که نظریهٔ افلاطونی شعاع، خود دارای دو دیدگاه است:

۱. از چشم به‌طور مستقیم شعاعهایی پیوسته و یکپارچه خارج شده و پس از اصابت با سطح جسم، با سرعت زیادی که از آن به‌سرعتِ «لافی زمان» تعبیر شده، تغییر زاویه داده و شکل مخروط به خود می‌گیرند. این دیدگاه به‌نظریهٔ «شعاع خطی» موسوم است. نکتهٔ قابل توجه آن است که این شعاعها اگر به‌صورت مستقیم و بی‌واسطه به‌مرئیات اصابت کنند، رؤیت محدود خواهد بود. بنابراین گفته‌اند که شعاعها توسط هوا به سطح مرئیات برخورد می‌کند تا رؤیت یک نیم کره را در آن واحد توجیه کرده باشند (ابن‌سینا، طبیعیات، (۶)/۱۰۲).

۲. شعاعهایی به‌شکل مخروط به‌صورتی که قاعدهٔ آن به‌سوی خارج یعنی سطح مبصرات باشد، از چشم بیرون می‌آید و به‌سطح اجسام برخورد می‌کند. پیروان این نظریه، دیدگاه نخست را از آن روی بی‌اعتبار دانسته‌اند که با فرض خروج «شعاعهای خطی» چشم نمی‌تواند همهٔ اجسامی را که در یک محدودهٔ خاص واقعند، مشاهده کند؛ در حالی که با فرض خروج یک دسته شعاع مخروطی شکل، تمام مبصراتی که در محدودهٔ چشم واقعند، یکجا دیده می‌شوند، و چون تأخیر زمانی در ابصار آن مبصرات نیست در حرکت آن شعاعها قائل به «سرعت لافی زمان» شده‌اند (همان، (۶)/۱۰۲ - ۱۰۴). ملاصدرا (۴(۱)/۱۷۸) که از نظریهٔ شعاع به‌نظریهٔ ریاضیدانان تعبیر کرده، برآن است که همانطور که از سایر حواس چیزی خارج نمی‌شود (ابن‌سینا، طبیعیات، (۶)/۱۰۵) تا با محسوسات و مدرکات حسی تلاقی کند و موجب حصول احساس شود، از چشم نیز شعاعی خارج نمی‌شود، بلکه سایه‌ای از مبصَر در جلیدیهٔ چشم منطبع می‌شود. البته این انطباع فی نفسه موجب ابصار نیست، بلکه دو تصویر مبصَر که بردو جلیدیه منطبع شده به‌محل تلاقی اعصاب جلیدیه انتقال می‌یابد و پس از تلاقی و اتحاد، شبح یا تصویری یگانه پدید می‌آید که بطن یا جوف پیشین مغز ــ جایگاه حس مشترک ــ آن را دریافت می‌کند و به‌باصره تحویل می‌دهد تا ابصار تحقق یابد. از همین روست که یک شیء، دو شیء دیده نمی‌شود. پس قوهٔ باصره در مرحلهٔ ابصار، فائض از حس مشترک است و حس مشترک مدبّر آن (همان، (۶)/۱۳۲ - ۱۳۴).

ابوریحان بیرونی هر دو نظریهٔ «شعاع» و «انطباع» را سخت مورد انتقاد قرار داده است. وی پس از آنکه «انطباع» را نظریه‌ای صرفاً فلسفی و مربوط به‌مباحث نفسانی و از موهومات تلقی می‌کند (ص ۳) به‌گمان آنکه نظریهٔ «شعاع» نیز از ارسطوست، ابن‌سینا را به‌سبب دفاع از ارسطو سرزنش کرده و تذکر داده است که شعاع چون به‌جسم

صیقلی برخورد می‌کند، منعکس می‌شود. پس براساس نظریهٔ شعاع، چگونه چشم می‌تواند اشیاء زیرآب را که خود شیء صیقلی است، مشاهده کند؟البته ابن‌سینا یادآوری می‌کند که نظریهٔ شعاع، ساختهٔ افلاطون است و این ایراد براو وارد است. ابن‌سینا به‌پیروی از فارابی دو نظریهٔ شعاع و انطباع را به‌هم نزدیک دانسته و خاطرنشان ساخته است که هوای شفاف برسطح کرهٔ خاک، رنگها و کیفیات مبصرات را به‌خود می‌گیرد، و چون این هوا با جلیدیه مماس است، رطوبت جلیدیه نیز منفعل شده و همان کیفیات را می‌پذیرد و پس از طی مراحلی، ابصار حاصل می‌شود. بنابراین آب نیز که جسمی شفاف است، در این مورد مانند هواست و مانع از ابصار نمی‌شود (نک: دهخدا، ۵۶،۵۷)، اما برای حصول ابصار شرایطی برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان به‌عدم بُعد یا قرب بسیار میان بصر و مُبصَر، عدم کوچکی مفرط مُبصَر یا جسم مرئی، روبرویی مبصَر با جلیدیه چشم، مضیئی یا مستضیئی بودن مُبصَر، و عدم شفافیت بسیار مبصَر (ابن‌سینا، طبیعیات، (۶)/۷۹ـ۸۱؛ فارسی، ۱/۱۸،۱۹) اشاره کرد. باید توجه داشت که در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی، اشکالات و شبهاتی بر دو نظریه «شعاع» و «انطباع» وارد ساخته‌اند که برخی از اشکالات به‌مسألهٔ نور و شعاع، و پرسش از جوهر و عرض یا کم و کیف بودن آن باز می‌گردد، و بعضی دیگر به‌چگونگی انطباع اجسام بزرگ و نیز ستارگان متعدد «در آن واحد» علیرغم بعد و فاصله آنها با چشم مربوط می‌شود (سهروردی، ۲۶۵، ۲۷۵؛ ابن‌سینا، طبیعیات، (۶)/۱۰۳ـ۱۰۸، ۱۳۲ـ۱۳۸؛ دهخدا، ۵۶، ۶۴). چنین به‌نظر می‌رسد که همین شبهات، ذهن تجربه‌گرای ابن‌هیثم را برآن داشت تا در پی کشف حقیقت و ابراز نظریهٔ جدیدی برآید. او پس از رد و ابطال نظریات پیشین (نظیف بک، ۱/۹۳، ۲/۵۹۰ـ۵۹۲) معتقد شد که برای دریافتن چگونگی ابصار باید به‌تجربه و استقراء پرداخت (فارسی، ۱/۱۴). از همین روی ابن‌هیثم پس از تشریح طبقات چشم (نظیف بک، ۱/۲۰۵ ـ ۲۱۶) و بررسی بینایی از دیدگاههای مختلف و با اشیاء گوناگون، سرانجام به‌این نتیجه رسید که اولاً احساس بینایی توسط جلیدیه دست می‌دهد و سایر طبقات چشم نقش واسطه دارند. ثانیاً از تمام نقاط مبصر شعاعهایی برسطح قرنیه در مقابل مردمک تابانده می‌شود که از آن و از رطوبت بیضیه و مردمک گذشته و به‌نقطهٔ معینی به‌سطح پیشین جلیدیه می‌رسد و همین نقطه باعث ابصار می‌گردد. البته باید توجه داشت که این شعاعها پس از عبور از طبقات قبل از جلیدیه همگی در نقطهٔ مورد نظر در جلیدیه با یکدیگر برخورد می‌کنند (فارسی، ۱/۶۱، ۸۲، ۳۰۴؛ نظیف بک، ۱/۲۱۷ ـ ۲۱۹).باآنکه این نظریه می‌توانست راهگشای دانشمندان و فیلسوفان بعدی باشد، اما اخوان الصفا نه تنها نظریهٔ انطباع را به‌گونه‌ای که خود تفسیر کردند، پذیرفتند، بلکه برآن بودند که جلیدیه پس از آنکه از تصویر جسم متأثر شد، آن را به‌قوهٔ متخیّله می‌فرستد تا ابصار حاصل گردد (رسائل، ۲/۴۰۸، ۴۰۹). به‌دیگر سخن، قوهٔ متخیّله علت حصول ابصار است و قوه باصره درحقیقت آلت واسطه‌ای بیش نیست. نظریهٔ شهاب‌الدین سهروردی که بنیاد فلسفهٔ خود را برنور و اشراق نهاده نیز به‌رغم جنبهٔ متافیزیکی آن، ازین جهت درخور تأمّل است که وی هر دو نظریهٔ شعاع و انطباع را مردود شمرده و ابصار را از جملهٔ اشراقات نفس دانسته است. وی برآن بود که هرگاه جسم در برابر جلیدیهٔ چشم واقع شود، از سوی نفس که مدبّر کالبد است، برآن اشراق حضوری شده و موجب ابصار می‌گردد. این نوع ابصار اعم است از اشراق نفس به‌خود اشیاء خارجی یا برسایه و عکس آنها در آینه یا اجسام صیقلی. از همین جاست که وی معتقد است انبیا و اولیا می‌توانند به‌همین طریق با جهان مُثُل ارتباط یابند و از مُغیّبات به‌وسیلهٔ نور اسپهبدیه آگاه شوند (صص ۲۶۷ ـ ۲۷۱). پیداست که این نظریهٔ صرفاً اشراقی در اندیشهٔ فلاسفهٔ اشراقی بعدی بی‌تأثیر نبوده است.باآنکه‌ملاصدرا صریحاًاین نظر رامردود شمرده(۴ (۱) /۱۷۹)، اما خود نیز از تأثیر آن برکنار نمانده است. وی برآن است که به‌قدرت حق تعالی، صورتی شبیه به‌مبصَر در عالم ملکوت ایجاد می‌شود که در نزد نفس حضور می‌یابد و ابصار حاصل می‌شود. البته قیام آن صورت مثالی در نفس، چون قیام فعل به‌فاعل خود است. وی در جای دیگر می‌گوید: در ابصار، نیاز به‌عضو بینایی و وجود صورت طبیعی [عینی و مادی] و وضع مخصوص میان مبصَر و بصر و عدم مانع میان آن دو از شرایط ابصار است، زیرا اگر چه وجود نفس غیر از وجود بدن است، ولی [فعل و] ادراکات، خود به‌کالبد محتاج است. پس اگر چه نفس در ابصار نیازمند بصر است، ولی ادراک بصری نفس با عضو بینایی صورت نمی‌بندد (همو، ۳ (۱)/۴۲۴،۴۲۵؛ قس: احمد نگری، ۱/۱۹ـ۲۱).

مآخذ: ابن‌سینا، شفا، طبیعیات، به‌کوشش ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ ابوریحان بیرونی، محمدبن‌احمد، *افرادالمقال فی امر الظلال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸م؛ احمد نگری، عبدالنبی، *دستورالعلماء*، به‌کوشش قطب‌الدین حیدرآبادی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ دهخدا، علی‌اکبر، *شرح حال نابغهٔ شهیر ایران، ابوریحان*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراق*، تهران، ۱۳۱۳ ـ ۱۳۱۵ ق؛ فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به‌کوشش البرت نصری نادر، بیروت، دارالمشرق؛ فارسی، کمال‌الدین، *تنقیح المناظر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۸ ق/۱۹۲۹ م؛ ملاصدرا، *اسفار*، تهران، ۱۳۷۸ ق /۱۹۵۸ م؛ نظیف بک، مصطفی، *الحسن‌بن‌هیثم*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲م.

سیدجعفر سجادی

اِبْطالُ الْاِخْتِیار، نک: ابن بابویه، محمدبن علی.

اِبْطالُ الزَّمانِ الْمَوْهوم، رسالهٔ فلسفی ـ کلامی به عربی، در ردّ اشکالات آقاجمال خوانساری بر ادلّهٔ میرداماد در ابطال موهومیت زمان، تصنیف ملامحمد اسماعیل‌بن حسین بن محمدرضابن‌علاءالدین محمد مازندرانی اصفهانی، مشهور به ملااسماعیل خواجویی (د ۱۱۷۳ ق/ ۱۷۶۰ م: خوانساری، ۱/۱۱۹؛ یا ۱۱۷۷ ق/ ۱۷۶۳ م: قزوینی، ۶۹). آشتیانی ملااسماعیل متوفای ۱۱۷۷ ق را غیراز ملا اسماعیل صاحب

رسالهٔ *ابطال الزمان الموهوم* دانسته است (۲۳۷/۴). مؤلف، رسالهٔ خود را با طرح مسألهٔ زمان موهوم به صورت «قال السیّد السّند» (آنچه میرداماد گفته است)، و «قال الفاضل المحقّق» (آنچه آقاجمال خوانساری گفته است) آغاز کرده، و در هر مورد پس از ذکر دلایل میرداماد که غالباً از *قبسات* او نقل شده، و پس از ذکر ایرادات خوانساری به نقل از حواشی او بر *حاشیهٔ خفری* بر *شرح تجرید* قوشچی، به بیان نظر خود پرداخته است. چون اساس رساله بر دفاع از نظرات میرداماد نهاده شده، مؤلّف به توضیح حدوث دهری و زمانی پرداخته و دربارهٔ حدوث ذاتی و اختلاف متفکران در آن‌باره نیز سخن رانده است، چنانکه می‌توان گفت جنبهٔ کلامی رسالهٔ مورد بحث را قوّت بخشیده است و حتّی به اقتضای طبیعت بحث، به ذکر و تفسیر برخی احادیث نیز توجه کرده (مثلاً: همو، ۲۶۹/۴، ۲۷۱) و از این‌رو به این رساله جنبهٔ نقلی توأم با تأویلات عقلی هم داده است. وی در پایان رساله به خطابیات متوسل شده و اعتقاد به حدوث عالم را ملازم اعتقاد به خدا و رسول او دانسته است. وی سپس دیدگاههای مذهبی را به عنوان دلیل و مستند اثبات مدّعای خود بیان داشته و به بحث در اینکه کدام یک از انواع حدوث با اصول دین و مذهب انطباق دارد پرداخته است. شاید از همین‌روست که این رساله از دیرباز محل توجه بوده است، چنانکه در بسیاری از کتابخانه‌های ایران، نسخه‌هایی از آن هست.

ظاهــراً کهن‌ترین نسخهٔ رسالــه در مجموعـهٔ اهدایی مشکوة به کتابخانهٔ مرکزی است که در ۱۱۹۷ ق/ ۱۷۸۳ م یعنی ۲۴ سال پس از درگذشت مؤلّف نوشته شده است (۷۶/۳، ۷۷). رسالهٔ *ابطال الزمان الموهوم*، نخستین بار در *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* به چاپ رسیده است (آشتیانی، ۲۳۵/۴ ـ ۲۹۱). عنوان این رساله در نسخه‌ای، *الحدوث الدّهری* آمده است (استادی، ۶۰).

مآخذ: آشتیانی، جلال الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، مشهد، ۱۳۵۸ ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ استادی، رضا، *صدوشصت نسخه از یک کتابخانهٔ شخصی*، قم، ۱۳۵۴ ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ قزوینی، شیخ عبدالنّبی، *تتمیم امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ مشکوة، خطی.

سیدجعفر سجادی

اَبْطَح

اَبْطَح (مُحَصَّب)، ناحیه‌ای بین مکـه و منیٰ، بر سر راه مدینه، در یک فرسخی شهر مکه که از یک سوی به‌کوه حُجون و بطن وادی و از جانب دیگر به‌مسجد سلسبیل محدود است (ازرقی، ۱۲۹/۲). به‌گفتهٔ بکری ابطح منطقه‌ای است در شمال مکه که هر وقت سیل جاری می‌شود همهٔ آن را فرا می‌گیرد (۲۵۷/۱) و منزلگاه (خَیف) بنی کنانه بوده است (ازرقی، ۱۳۰/۲).

وجه تسمیه: این ناحیه را بدان سبب ابطح خوانده‌اند که هموار یا بستر سیل بوده است. در مآخذ تاریخی و جغرافیایی آن را اَباطِح وبَطحاء نیز نامیده‌اند و همچنین محصّب، از آن رو که پر از سنگ ریزه و شن است (ابن کثیر، ۸۰ ـ ۸۱). طبق روایات منابع اسلامی در این مکان بود که حضرت آدم (ع) به‌امر جبرئیل، شیطان را با سنگ‌ریزه زد (یعقوبی، *تاریخ*، ۶/۱). گاهی نیز از محصّب به‌عنوان کوه نام برده شده است (یعقوبی، *البلدان*، ۷۸) و بعضی ناحیهٔ ابطح را ذی طوی نامیده‌اند که یاقوت آن را رد کرده است (۷۴/۱).

سابقهٔ تاریخی: در دورهٔ جاهلیّت، قُصَیّ بن کلاب بن مرّة بن لؤی از نیاکان پیامبر اسلام خاندان قریش را که در حجاز پراکنده بودند، گرد آورد و بر سر ریاست بر کعبه و مکه با قبایل خُزاعه و بنی بکر در ابطح جنگید. عدّهٔ بسیاری از دو طرف کشته شدند و سرانجام کار به‌مصالحه انجامید و یَعمَربن کعب بن لیث از بزرگان عرب بین آنان داوری کرد که در نتیجه سیادت و امارت مکّه به قصّی داده شد و قبایل خُزاعه و بنی بکر از مکّه کوچ کردند. قصّی خاندان قریش را به‌دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای را در ابطح فرود آورد که به‌قریش بِطاح شهرت یافتند. دستهٔ دوم در ظَهر (بیرون) مکه سکنی گزیدند که به‌قریش ظواهر مشهور شدند (ابن سعد، ۷۱/۱). عبدالمطّلب جدّ پیامبر اسلام را که ابوالبطحاء و سیّد البطحاء گفته‌اند، نیز به‌علّت انتساب به‌قصّی و بطاح است (نویری، ۱۶/ ۴۰ ـ ۴۲) و پیامبر اسلام را که ابطحی نامیده‌اند به‌دلیل انتسابش به‌عبدالمطلب و سکونت در بطحاء بوده است (حمیری، ۷). نخستین باری که پیامبر به‌دستور پروردگار دعوت خود را آشکار ساخت، در ابطح بود (یعقوبی، *تاریخ*، ۲۴/۲). در ۷ ق/ ۶۲۸ م پیامبر اسلام پس از پیمان صلح حدیبیّه برای گزاردن حجّ عمره به مکّه رفت. نقل شده است که وی در هیچ منزلی فرود نیامد مگر در ابطح. در فتح مکه نیز در ابطح منزل کرد و مردم مکه در آنجا با وی بیعت کردند (ابن سعد، ۱۲۲/۱، ۲۳۶/۸).

مآخذ: ابن سعد، محمد، *طبقات الکبری*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن‌کثیر، *تقویم البلدان*، به‌کوشش رنو و دسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ ازرقی، محمد بن عبدالله، *اخبار مکة*، به‌کوشش رشدی صالح ملحس، مکه، ۱۳۵۷ ق؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الرّوض المعطار*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ نویری، شهاب‌الدین احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ یاقوت، *بلدان*، بیروت، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *البلدان*، به‌کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۳۷ ق؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق.

علی رفیعی

اَلْاَبْعادُ وَالْاَجْرام، نکـ: نجوم.

اَبْعادُ وَاَجْرام

اَبْعادُ وَاَجْرام، کتابی به فارسی در شناخت فاصلهٔ ستارگان از مرکز جهان و اندازهٔ جرم آنها و شگفتیهای سرزمینها و شهرها، تألیف نظام‌الدین عبدالعلی بن محمد بن حسین بیرجندی (د ۹۳۴ ق/۱۵۲۸م).

مؤلف در مقدمهٔ کتاب آورده است که «معرفت هیأت اجسام سفلی و اوضاع اجرام علوی از اشرف مطالب و اعلی مآرب است چه غایت آن معرفت قدرت صانع» و «معرفت مقادیر اجرام و ابعاد [و] عجایب اقالیم و بلاد را در این مطلوب... دخلی بیش‌تر و فضیلتی تمام‌تر است» (ص ۱). سپس می‌افزاید که حکما و ستاره‌شناسان از پرداختن به مساحت سطوح افلاک تغافل کرده‌اند و او بر آن شده است تا مختصری در

مساحت سطوح اجسام و مقادیر ابعاد و اجرام و تحقیق مبادی اقالیم و نهایت آن و بیان مواضع و شگفتیهای هریک تألیف کند (همانجا). مؤلف این اثر را به نام غیاث‌الدین خواجه حبیب‌الله دستور اعظم (وزیر هرات) مصدّر داشته که خواندمیر نیز بدان اشارتی دارد (۶۱۵/۴ ـ ۶۱۶). بیرجندی تألیف این رساله را در رجب ۹۳۰ ق/ مه ۱۵۲۴ م به پایان رسانیده و ماده تاریخ آن را «تمّ فی رجب بعون الله» یاد کرده است و نیز دربارهٔ تاریخ تألیف آن در پایان نسخهٔ موجود در آستان قدس رضوی چنین آمده است: تاریخ تألیفه بالسنین الیزدجردیة «اَلَفْتُهُ اَنَا العبد عَبدُالعَلی» (آستان قدس، ۴/۸؛ آقا بزرگ، ۷۱/۱) و این ماده تاریخ برابر با ۸۹۲ یزدگردی است. این رساله در یک مقدمه، دو مقاله و یک خاتمه تدوین شده است. در مقدمه اصطلاحات هندسی سطح، سطح مستوی، سطح مستدیر، وتر دایره، قطب، قطر، قاعده، محیط، قوس، جَیب، کُره و طریق به دست آوردن مساحت سطوح را بیان کرده و در آن به نظریات ارشمیدس و اقلیدس نیز اشاره دارد (صص ۲ ـ ۴). مقالهٔ اول در مقدار سطح زمین و تعیین اقالیم و مسائل مربوط به آنهاست. مؤلف در این بخش پس از بیان مساحت هر اقلیم، به ذکر شهرها و شگفتیهای آنها می‌پردازد. این مقاله مفصل‌ترین بخش کتاب است که حدود ۵۰ صفحه به آن اختصاص یافته است. مقالهٔ دوم در ۷ مقصد، مشتمل بر معرفت ابعاد سطوح افلاک از مرکز عالم، معرفت ثِخَن (ضخامت) فلک، معرفت سطوح افلاک، معرفت مقدار درجه از دوایر عظام در هر فلک، معرفت مقدار حرکت هر کوکبی در یک شبانه‌روز، معرفت اقطار کواکب و معرفت اجرام کواکب (صص ۵۷ ـ ۶۴) است. خاتمه در ملحقات شامل مسائلی در علم فروع دین است که تحقیق آن برعهدهٔ علم هیأت و شامل ۴ مسأله است: معرفت نماز پیشین (ظهر)، معرفت سمت قبله در شهر هرات، معرفت زمان نیمه شب در هرات و معرفت وقت دعا (صص ۶۵ ـ ۷۱).

از لحاظ علمی این رساله را در دو بخش می‌توان ارزیابی کرد: بخش اول یعنی مقدمه و بخش آخر رساله یعنی مقالهٔ دوم و خاتمه بر مبانی علمی هیأت و ریاضی قدیم استوار است، اما قسمت اعظم رساله، یعنی مقالهٔ اول هیچ‌گونه هماهنگی با بخشهای اول و آخر رساله ندارد و نقل شگفتیهایی است که به شهرها و بلاد مختلف نسبت داده شده است. این بخش بیش از دوسوم رساله را تشکیل می‌دهد.

نسخه‌های خطی *ابعاد و اجرام*، در کتابخانه‌های آستان قدس (آستان، ۳/۳، ۴/۸ ـ ۵)، شورای ملی سابق (شورا، ۳۷۶/۲، ۴۱۸/۱۹ ـ ۴۱۹)، سنای سابق (سنا، ۱۶۴/۱)، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۱۳۳/۱۷) و گنج‌بخش پاکستان (گنج بخش، ۱۶۳/۱ ـ ۱۶۴) موجود است که نسخهٔ آستان قدس، شم ۵۲۳۴، مورخ ۹۶۱ ق و نسخهٔ کتابخانهٔ گنج بخش، شم ۱۷۹، مورخ ۹۹۶ ق از اهمیت بیش‌تری برخوردارند. نسخهٔ آستان قدس از موقوفات شیخ بهایی و وقفنامهٔ نسخه به خط خود اوست. نسخهٔ جدیدی از *ابعاد و اجرام* نیز در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود که میکروفیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، *میکروفیلمها*، شم ۱۴۶۵).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعه*؛ بیرجندی، عبدالعلی، *ابعاد و اجرام*، میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۴۶۵؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۱۴۱ م/ ۱۳۶۰ ق؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سنا، خطی؛ شورا، خطی؛ گنج بخش، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، *میکروفیلمها*.

محمد آصف فکرت

اَبْقراط، نک: بقراط.

اَبْقَیْق، شهر و میدان نفتی در ناحیهٔ الاحساء عربستان سعودی با ۲۵° و ۵۶′ عرض شمالی و ۴۹° و ۴۰′ طول شرقی، که از شمال شرقی به ظَهران، از جنوب به هُفوف، از شرق به خلیج فارس (بحرین) و از غرب به عین دار و نواحی صحرایی شمال شرقی عربستان محدود است («اطلس جهانی لایف»[1]؛ *بریتانیکا*، XVI/ 278-279).

نام صحیح این شهر بُقَیْق است که با معانی مربوط به آب (بَقّه) در لفظ عربی ارتباط دارد. بیابان‌گردان، محل این شهر را به عنوان آبا القِعْدان به معنای محل شترهای نر جوان می‌شناسند (EI²). در غالب منابع امروزی از این شهر به عنوان ابقیق نام برده‌اند (همانجا؛ منشینگ، IV/47؛ هاپ وود، 239). شهر ابقیق در قسمت جنوبی میدان نفتی ابقیق، یکی از بزرگ‌ترین میدانهای نفتی عربستان سعودی و در ناحیه‌ای صحرایی با تپه‌های ماسه‌ای روان قرار دارد (لانگریگ، 132). این شهر در کنار بزرگ‌راه اصلی ظهران ـ هُفوف که عربستان داخلی را به بنادر دَمّام و رأس تنوره در کنار خلیج فارس متصل می‌سازد و نیز در کنار راه‌آهن دولتی عربستان (دمّام ـ ریاض) واقع است (EI²). منطقهٔ نفت‌خیزی که ابقیق در آن قرار دارد، یکی از نواحی اصلی زندگی بیابان‌گردان بود که با برپایی این گونه شهرهای نوبنیاد نفتی اسکان داده شده‌اند (کلارک، 238).

ایجاد و گسترش بعدی ابقیق در واقع به نقش و اهمیت کشف و استخراج نفت و دگرگونیهای اقتصادی حاصل از آن باز می‌گردد. در ۱۹۴۰ م ابقیق به عنوان یکی از مهم‌ترین مناطق نفتی جهان درآمد (لانگریگ، همانجا) و انتقال نفت آن به ظهران و از آنجا به بحرین در ۱۹۴۵ م (همو، 134). ابقیق را به عنوان یکی از مراکز آرامکو[2] درآورد (کلارک، همانجا). ایجاد چادرها و خانه‌های موقتی اولیه برای اقامت کارکنان گروههای اکتشاف، در کنار برپایی مراکز کوچک برای برآوردن نیازهای زیستی آنان، هستهٔ اصلی شهر ابقیق را فراهم آورد (کلارک، 109-108). تا ۱۹۵۲ م، ۶۲ حلقه چاه نفت در ابقیق مورد بهره‌برداری قرار گرفت (همو، 203) تا جایی که در سالهای بعد ابقیق را به صورت مهم‌ترین مرکز تولیدی آرامکو درآورد (هاپ وود، 239؛

1. *Life Pictorial Atlas of the World.* 2. ARAMCO = Arabian – American Oil Company

بومونت، 326). بهره‌برداری از چاههای نفت، گسترش هرچه بیش‌تر تأسیسات تازه را ضروری می‌ساخت که این خود باعث توسعهٔ بیش‌تر این شهر شد. ازجملهٔ این تأسیسات اولیه می‌توان از کارگاهها، منابع ذخیره‌سازی، تأسیسات صنعتی، شبکه‌های آب‌رسانی، برق و گاز و نیز راههای ارتباطی، تلگراف و بی‌سیم نام برد (لانگریگ، 205-204). پس از استقرار اولیهٔ کارکنان آرامکو و اسکان خانوارهایی در این شهر، بُعد مهاجرت خانوارها گسترش یافت (هاپ وود، 239-238). می‌توان گفت که پیش از کشف نفت در این ناحیه، شهر ابقیق وجود خارجی نداشت (کلارک، 238).

منابع نفتی ابقیق همراه با منابع نفتی سه شهر همسان آن، یعنی عین دار، دَمّام و قَطیف، در ۱۹۵۲ م ازلحاظ بهره‌دهی و غنی بودن منابع، با منابع نفتی ایالات متحده قابل مقایسه بود (لانگریگ، 204-203). خط لوله‌ای که نفت ابقیق را از طریق صحاری عربستان، اردن، سوریه و لبنان به ساحل دریای مدیترانه تا نزدیکی بندر صیدا منتقل می‌سازد، ۱۷۲۰ کم طول دارد (فوبلیکوف، ۴۱۳/۱). طول این خط را ۱۳۰۰ کم نیز ذکر کرده‌اند (غرایبه، ۴۳۱).

ابقیق مانند دیگر شهرهای کوچک نفتی ازلحاظ نظم خاص خیابان بندی، خانه‌سازی و تأسیسات زیستی ـ رفاهی با سایر شهرهای عربستان تفاوت دارد (بومونت، همانجا). این گونه تفاوتها همراه با ترکیب خاص جمعیت بومی و غیر بومی، تضادهای اجتماعی ـ فرهنگی را به دنبال داشته است که ممکن است در آینده مشکلاتی به وجود آورد. این مسأله حتی توجه دست اندرکاران اولیهٔ اکتشاف نفت در این ناحیه را نیز به خود جلب کرده است (لانگریگ، 213؛ منسفیلد، 151). از جمعیت این شهر آمار صحیحی در دست نیست، اما براساس آمار ۱۹۵۲ م جمعیت آن را حدود ۱۵٬۰۰۰ نفر دانسته‌اند (لاروس بزرگ[1]، ج I؛ EI^2).

مآخذ: غرایبه، عبدالکریم محمود، مقدمة تاریخ العرب الحدیث، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ نوبلیکوف، د. ر.، و دیگران، *تاریخ الاقطار العربیة المعاصر،۱۹۱۷ ـ ۱۹۷۰*، م، مسکو، ۱۹۷۵ م؛ نیز:
Beaumont, P., *the Middle East: A Geographical Study*, London, 1976; *Britannica*, 1978; Clarke, J. I. and W. B. Fisher, *Populations of the Middle East and North Africa*, London, 1972; EI^2; *Grand Larousse*; Hopwood, D., *The Arabian Peninsula, Society and Politics*, London, 1972; *Life Pictorial Atlas of the World*, New York, 1961; Longrigg, S. H., *Oil in the Middle East*, London. 1954; Mansfield, P., *The Middle East, A Political and Economic Survey*, London, 1973; Mensching, H. und Wirth, E., *Nordafrika und Vorderasien*, Frankfurt, 1977.

عباس سعیدی

اَبْکاریوس، خانواده‌ای ارمنی گریگوری که در سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹م در بیروت ساکن بودند و چند تن از افراد آن در تاریخ و ادبیات عرب شهرتی یافتند (زیدان، ۴/ ۲۶۰).

پدر ایشان یعقوب آغا فرزند آبکار، در بیروت زندگی می‌کرد و ابراهیم پاشا (د ۱۳۱۲ ق / ۱۸۹۴ م) در دوران فتح شام وی را مورد عنایت قرار داد (سرکیس، ۲۳/۱). ناصیف یازیجی سال درگذشت او (۱۲۶۱ ق / ۱۸۴۵ م) را در ماده تاریخی به‌شعر درآورده است (*دیوان*، ۴۱۳). از این خاندان، این افراد شهرت یافته‌اند:

الف ـ اسکندر آغا پسر یعقوب (د ۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۵ م)، ادیب، روزنامه‌نگار و مورخ. وی در بیروت به‌دنیا آمد و در مدرسهٔ ملی بیروت و دانشکدهٔ آمریکایی آن شهربه‌تحصیل پرداخت (داغر، ۳(۱)/ ۵۰) و در آغاز بیش‌تر به‌ادبیات و تاریخ اهتمام داشت (بستانی ف). سپس سفری به اروپاکرد و بـه بیروت بازگشت آنگاه از ۱۲۹۱ ق / ۱۸۷۴ م در مصر اقامت گزید و به‌ستایش بزرگان آن دیار پرداخت و از این طریق به‌مناصب گوناگونی رسید و در دستگاه اسماعیل صدیق پاشا (د ۱۳۱۲ ق / ۱۸۹۵ م) وزیر دارایی وقت مصر، پایگاهی بلند یافت (شیخو، ۱۳۱/۳؛ *بستانی ف*). وی را به‌دلیل تألیفات متعدد و نگارش مقالاتی تحت عنوان «المآثر الخدیویة و وزراء الحکومة المصریّة» در نشرهٔ *الجنان* و ارتباط با دستگاه خدیوی مصر از شخصیتهای فعال دوران نهضت ادبی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م به‌شمار آورده‌اند (داغر، همانجا). اسکندر آغا در مصر بیمار شد و برای درمان به‌کشور خود بازگشت و در بیروت درگذشت (شیخو، ۱۳۱/۳ ـ ۱۳۲؛ دبس، ۶۹۵/۸). از اسکندر دیوان شعری به‌نام *نزهة النفوس و زینة الطروس* باقی مانده که قسمت اعظم آن در ستایش محمد توفیق خدیو مصر (د ۱۳۰۹ ق / ۱۸۹۲ م) و اسماعیل پاشا (د ۱۳۱۲ ق/ ۱۸۹۵ م) سروده شده است (*بستانی ف*). آثاری که وی در باب تاریخ و ادبیات کهن عرب نوشت، در زمان خود از چنان شهرتی برخوردار شد که ناصیف یازیجی کتاب *روضة الأدب* او را در قصیده‌ای ستود (*دیوان*، ۳۹۵)، اما شهرت این آثار در آن زمان بدین دلیل بود که منابع بزرگ ادب عربی مانند *اغانی*، *العقد الفرید* و نظایر آنها هنوز انتشار عام نیافته بود، اما پس از اینکه این کتابها به‌چاپ رسید و معروف شد، آثار اسکندر از رونق افتاد. شاید تنها کتاب *نوادرالزمان فی وقایع جبل لبنان* او که دربارهٔ رویدادهای ۱۲۷۷ ق / ۱۸۶۰ م لبنان نوشته شده است (*بستانی ف*) هنوز برای آگاهی از بخشی از تاریخ لبنان در سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م سودمند باشد. آثار باقی مانده از اسکندر بدین قرار است: ۱. *نهایة الأرَب فی أخبار العرب*، در این کتاب مطالبی دربارهٔ اشعار عرب، معلقات سبع و تاریخ عرب در یمن و عراق و شام در دورهٔ جاهلیت به‌نثر مسجع آمده است. این کتاب در ۱۸۵۲ م در مارسی به‌چاپ رسیده است؛ ۲. *تزیین نهایة الأرَب*، این کتاب تحریری نو از *نهایة الأرب* است که مؤلف آن را به‌سلطان عبدالعزیز خان تقدیم کرده و در ۱۸۶۷ م در بیروت چاپ شده است؛ ۳. *روضة الأدب فی طبقات شعراء العرب*، این کتاب در شرح حال شاعران جاهلی و مُخَضْرَم است که همراه با منتخباتی از اشعار هر یک از آنان بر اساس حروف الفبا تدوین شده و در ۱۸۵۸ م در بیروت چاپ شده است؛ ۴. *قصة شهریار*، در ۱۸۸۰ م در بیروت به‌چاپ رسیده است؛ ۵. *المناقب الابراهیمیة والمآثر الخدیویة*،

1. Grand Larousse .

این کتاب در تاریخ زندگی ابراهیم پاشا، به‌نثر مسجع و در ۲۰ باب است. تألیف این کتاب با کمک محمد مکاوی انجام گرفته و در ۱۸۸۱م در قاهره چاپ شده است؛ ۶. *مُنیة النفس فی اشعار عنترة عبس*، یا *دیوان عنترة*، این کتاب در واقع منتخباتی است از اشعار عنتره که بر اساس قافیه تنظیم شده و در ابتدای دیوان شرح حال او آمده است. از این اثر، دو نسخهٔ خطی در ایران نیز موجود است: کتابخانهٔ آستان قدس، شم ۶۳۳۷ و کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، شم ۳۸۷. این کتاب در ۱۲۸۱ ق / ۱۸۶۴ م در بیروت چاپ شده است؛ ۷. *نزهة النفوس وزینة الطروس*. این کتاب دیوان شعری است که در مدح و مراثی سروده شده و بیش‌تر در ستایش محمد توفیق و اسماعیل پاشا است و در ۱۸۸۳ م در قاهره به‌چاپ رسیده است؛ ۸. *نوادر الزّمان فی وقایع جبل لبنان*. بستانی به ۴ نسخه از آن اشاره کرده است و می‌افزاید که عنوان کتاب در برخی نسخه‌ها *نوادر الزّمان فی ملاحم جبل لبنان* است؛ همچنین نسخه‌ای در هند (آصفیه، ۱۴۰/۱) موجود است که بخش آخر نام آن، چنین است: ... فی ملاحم عربستان. در آغاز نسخه که به نظر فهرست‌نویس به خط مؤلف است (قس: بستانی ف)، اولاً به‌سال تألیف کتاب (۱۸۱۶ م) اشاره شده، ثانیاً آمده است که این نسخه در ۱۸۸۷ م تحریر شده و به‌شمس العلماء سیدعلی بلگرامی تقدیم گردیده است.

ب ـ یوحنا ابکاریوس، برادراسکندر (د ۱۸۸۹ م (۱۳۰۶ ق). وی در منطقهٔ سوق‌الغرب لبنان ساکن بود و با هیأتهای مذهبی که از آمریکا روانهٔ لبنان می‌شدند، تماس داشت. اگرچه وی به‌تجارت اشتغال داشت، به‌مسائل ادبی و تاریخی نیز پرداخته است (*بستانی ف*؛ شیخو، ۱۱۶/۲ ـ ۱۱۷). آثاری که از وی به‌جای مانده بدین قرار است: ۱. *التحفة الانیسة فی النوادر النفیسة*، بیروت، ۱۲۸۸ ق / ۱۸۷۱ م و ۱۳۱۱ ق / ۱۸۹۸ م؛ ۲. *معجم انکلیزی ـ عربی مطول* (بیروت ۱۳۲۲ ـ ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۴ ـ ۱۹۰۷ م). این کتاب را که بارها به چاپ رسیده، بروکلمان به‌اسکندر نسبت داده ، در حالی که از آن یوحناست (*دائرة المعارف الاسلامیة*). نوه‌اش یوسف ابکاریوس این کتاب را ویراسته و به‌چاپ رسانده است. مؤسسهٔ فرانکلین نیز بار دیگر آن را ویراسته و منتشر ساخته است (بیروت، ۱۳۲۰ ـ ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۳ ـ ۱۹۰۷ م)؛ ۳. *معجم انکلیزی ـ عربی مختصر*، بیروت، ۱۳۰۵ ق / ۱۸۸۷ م؛ ۴. *قطف الزهور فی تاریخ الدهور*. این کتاب تاریخی است عمومی در ۵ بخش که هر بخش به‌تاریخ کشورهای یک قاره اختصاص داده شده است (بیروت ۱۳۰۱ ق / ۱۸۸۳ م و ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۲ م)؛ ۵. *نزهة الخواطر فی الادب* (بیروت، ۱۲۹۴ ق / ۱۸۷۷ م) که شامل داستانهای ادبی و تاریخی است.

ج ـ نجیب بن یوحنا. در منابع جز *بستانی ف* چیزی دربارهٔ او نیامده و بستانی نیز فقط نوشته است که او در ۱۸۹۱ م کتاب *فهرست تاریخ الحوادث فی السودان* (۱۸۸۱ ـ ۱۸۸۹ م) را در مصر به‌چاپ رسانده است.

مآخذ: بستانی ف؛ داغر، یوسف اسعد، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ دبس، یوسف، *من تاریخ سوریة الدنیوی والدینی*، بیروت۱۹۰۵م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سرکیس، چاپی؛ شیخو، لویس، *الآداب العربیة*، بیروت، ۱۹۲۴ م؛ یازیجی، ناصیف، *دیوان*، بیروت، ۱۹۸۳ م.

حیدر بوذرجمهر

إِبِل، به معنی شتران، گلهٔ شتر، و نیز شتر. این کلمه از واژه‌های کهن سامی است و در عربی جنوبی و عبری به صورت ˀBL و در سریانی به صورت eblotá (جمع) (مشکور، ذیل ابل) آمده است. شتر در هزارهٔ دوم پیش از میلاد، اهلی شد و نوع یک کوهانهٔ[1] آن بیش‌تر در عربستان پرورش یافت و به همین جهت، گاه آن را «شتر عربی» خوانده‌اند. نوع دو کوهانه را به سبب انتشار در «باختر» شتر باختری[2] می‌نامند.

این حیوان، به سبب مقاومت شگفت در برابر بی‌آبی و گرما، در جهان عرب از اهمیت فراوان برخوردار شد: هم حیوان سواری و باربری بود، هم عامل مهمی در جنگ. علاوه براین از پشمش پوشاک فراهم می‌آمد و از گوشتش خوراک، و حتی استخوانش زمانی مورد استفادهٔ کاتبان قرار گرفت. این ویژگیها باعث شد که شتر، یار جدایی ناپذیر عربها گردد، به داشتنش فخر کنند، آن را به اشعار زیبا بستایند و حتی به آن تغزل کنند و آن را به نامهای زیبا بخوانند. اینهمه اعتبار از یک سو، و انتشار فراوان آن در میان قبائل گوناگون عربستان از سوی دیگر، موجب شد که صدها نام (از اسم و صفت) برای شتر فراهم آید که برخی به جمع‌آوری آنها پرداخته‌اند (نک: *لغت‌نامه*، ذیل شتر).

لفظ ابل، به شیوهٔ تقریباً یکسانی در همهٔ کتابهای لغت مذکور است (نک: ازهری، ۳۸۷/۱۵؛ جوهری؛ ابن سیده؛ ابن منظور؛ فیروزآبادی؛ زبیدی؛ به ویژه لین و بلاشر). از مجموعهٔ توضیحات لغوی، چنین برمی‌آید که ابل، اسم جمع است و احتمالاً در آغاز، شکلهای دیگری چون تثنیه و جمع، نیز معنای مفرد نداشته و از نظر مطابقت با فعل و صفت از قاعدهٔ یگانه‌ای پیروی نمی‌کرده است (EI^2، ذیل جمع[3]). بنابراین، سخن سیبویه که می‌گوید آن را صیغهٔ جمعی نیست، شاید بر آن دلالت کند که برخی مشتقات کلمه، بر اثر تحولات متأخرتر پدیدار شده باشند. با اینهمه لازم است یادآور شویم که در کتیبه‌های قوم ثمود ــ که زبانشان یکی از لهجه‌های عربی شمالِ غربی بوده ــ لفظ ˀibl مانند عِجل، جمل، رَبّاح و بعیر، بر «یک شتر نر» اطلاق شده است (براندن، 44). بنابراین می‌توان تصور کرد که ابل در معنای مفرد مذکر، استعمالی کهن داشته است که اندک اندک فراموش گردیده و مفهوم اسم جمع یافته است، چنانکه در زمان سیبویه، تقریباً اثری از آن معنی کهن باقی نمانده بود.

ابل، که گاه به سکون باء، إِبْل (از باب تخفیف و بخصوص در شعر) آمده است، از آنجا که معنی جمع دارد و بر غیر انسان دلالت

1. camelus dromedarius 2. camelus bactrianus 3. djam

می‌کند، قاعدتاً باید با فعل و صفت مؤنث، گاه جمع و گاه مفرد، مطابقت کند، اما چنانکه اشاره شد، آن را به معنی یک شتر (مفرد) نیز به کار برده و ناچار از آن قاعده خارج شده‌اند. کوچک‌ترین جماعتی که می‌توان نام ابل را بر آن اطلاق کرد، صِرْمة است که ۳۰ شتر را شامل می‌گردد. کوچک‌تر از آن را ذَود گویند که بین ۳ تا ۹ شتر است. سپس هَجْمه است که از ۴۰ شتر به بالا را در بر می‌گیرد. پس از آن هُنَیده یعنی گلهٔ صدتایی قرار دارد.

مشتقات: می‌توان مشتقات ابل را در سه بخش اسم، صفت و فعل بررسی کرد.

اسم: مصغر ابل، اُبَیْلة (= دستهٔ کوچک شتر) و منسوب به آن، إِبَلی است که در آن، کسرهٔ باء را به فتحه تبدیل کرده‌اند تا از تتابع کسره‌ها پرهیز کرده باشند، اگر چه دو لفظ إِبِلی و إِبْلی را هم ذکر کرده‌اند (بلاشر). تثنیهٔ آن إِبلان (= دو دسته شتر، یا دو گله شتر که هر یک با چوپان دیگر رفته باشد) و جمع آن آبال، بسیار نادر است، اما همهٔ کتابهای لغت آن را آورده و «دسته‌های شتر» (و نه شتران) معنی کرده‌اند. شکل غریب‌تر أَبیل (مانند عَبد<عَبید) را نیز برخی آورده‌اند (زبیدی؛ فیومی).

اسم مکان نیز از ابل ساخته‌اند: مَأْبَلَة (= جایی که شتر بسیار دارد). همچنین احتمال می‌رود که کلمه‌های أَبِلَة، إِبالَة، إِبلاة، إِبِلَة وأُبُلَّة به معنی گروه و قبیله از همین لفظ مشتق شده باشد (بلاشر).

صفت: از لفظ ابل، صفت تفضیلی و عالی ساخته‌اند: آبَلُ الناس (= ماهرترین مردمان در نگهداری شتر). شتردار را صفات دیگری نیز از همین لفظ داده‌اند: رجل أَبِل، و أَبّال یا رجل آبِل بالإبل (= ماهر در کار شترداری). سپس نظر به اهمیت مادی شتر، گوئی لفظ ابل، به معنای ثروت و مال به کار گرفته شده است، چه گویند: أَبِل مالٍ (= مال‌دار، ماهر در گردآوری مال). صیغهٔ مبالغهٔ آن أَبّال (= شتربان) است. از ابل، صفاتی برای خود آن لفظ نیز آمده است: ابلٌ مُؤَبَّلة (=شتر بسیار، گلهٔ بزرگ شتر)؛ إِبِلٌ أُبَّل (= شتر بسیار، شترانی که به دلایلی رها شده‌اند وکسی از آنها استفاده نمی‌کند)؛ إبل أُبّال (= شتران بسیار)؛ إبل أوابِل (= شترانی که به رطوبت گیاه بسنده کرده و آب نمی‌نوشند، شتران کهنسال رها شده)؛ أَبِلَة (= ماده شتری که بچهٔ بسیار آرد)؛ إِبَّوْل (= گله شتر).

فعل: فعلهایی که از این کلمه مشتق کرده‌اند، بسیار متعدد، اما تقریباً همه مهجور و کم استعمال بوده‌اند و امروزه به کلی متروک شده‌اند:

ثلاثی مجرد: أَبِلَـِ، و نیز أَبَلَـُ، مصدر: أَبالة (سیبویه، إِبالَة را پیشنهاد می‌کند، چون مانند إمارة، بر کاری دلالت دارد)؛ أَبَلاً، أَبَلَةً (= نیک شترداری کردن، و از آنجا، نیک گوسفندداری کردن، نک: ابن سیده؛ فیروزآبادی)؛ نیز الإبالة (= نیک مالداری کردن). گویند: هو حَسَنُ الإبالة (زبیدی؛ زمخشری)؛ همان دو فعل با مصدر أَبَلاً و أُبولاً (= فزون شدن اشتران)؛ أَبَلَـِ (= وحشی شدن شتر، تنها به بیابان رفتن او)؛ همین فعل با مصدر أُبولاً (= در محل چرا ماندن، برآمدن و بلند شدن گیاه، چنانکه شتران از آن بخورند)؛ أَبَلَـُ و ـِ أَبْلاً و أُبولاً (= نیک چریدن و از آب به رطوبت گیاه بسنده کردن، قس: أَبِل و تَأَبَّل). به نظر لین، همین معنی گسترش یافت و در مورد «مردی که از همسر خویش کناره می‌گیرد» استعمال شده است. نیز از همین جا، قالب أَبَلَـُ أَبالة الرجل به معنی از دنیا کناره گرفتن، تارک دنیا شدن گردیده است، اما باید متذکر شد که لفظ اِبل دراین معنی، با اِبل و مشتقات آن هیچ رابطه‌ای ندارد، زیرا الفاظ سریانی ētēbel, ēbal و abilo به صورتها ی أَبَل (= زهد)، تأَبَّلَ (= اندوه) و أَبیل (= راهب) در عربی راه یافته (نخله، ۱۷۲) و نیز می‌دانیم که ابیل، لفظی جاهلی و بسیار کهن است، بنابراین اشتقاق أَبَّلَ از این الفاظ سریانی، طبیعی‌تر می‌نماید.

باب تفعیل: أَبَّل یُؤَبِّل تأبیلا (= شتر فراهم آوردن، شتر به چنگ آوردن، کثرت یافتن شتران، نیک از شتر نگهداری کردن).

باب مفاعله: آبَلَ ایبالا به معنی أَبَلَ ـِ، أَبْلاً (= نیک از شتر نگهداری کردن).

باب تفعل: تَأَبَّل تَأَبُّلاً (= بسنده کردن اشتر از آب به گیاه)، تَأَبَّل إبِلاً (= شتر فراهم کردن، شتر به دست آوردن).

باب افتعال: [ائتبل] لاَیَأْتَبِل (= از شتر نیک نگهداری نمی‌کند، بر پشت شتر استوار نیست)، (از ذکر صیغه‌هایی که در قاموسهای اصلی نیامده است، خودداری شد).

لفظ ابل، دوبار در *قرآن* کریم آمده است: «وَمِنَ الإِبِلِ اثْنَيْنِ» (انعام ۱۴۴/۶)، «أَفَلایَنْظُرونَ إِلَى الإبلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه / ۸۸ / ۱۷). در آیهٔ اخیر، مفسران ابل را به معنای معروف آن آورده و اشاره کرده‌اند که برخی آن را به ابر و پاره‌های پراکندهٔ آن در آسمان تفسیر کرده‌اند (راغب، ۳)، اما جاحظ، با نوعی تمسخر، از این نظر انتقاد می‌کند (۳۴۳/۳).

مآخذ: ابن سیده، محکم؛ ابن منظور، *لسان*؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۹۶۷م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *معجم مفردات الفاظ القرآن*؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زمخشری، محمدبن عمر، *اساس البلاغه*؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *قاموس*؛ فیومی، احمدبن محمد، *مصباح المنیر*؛ *قرآن*؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی...*؛ نخله، رفائیل الیسوعی، *غرائب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:
Blachère, R.,Chouemi, Denizeau, *Dictionnaire arabe-français-anglais*, Paris, 1967; Branden, Alb. von den, *Histoire de Thamoud*, Beyrouth, 1960; EI²; Lane, E.W.,*Arabica-English Lexicon*, London, 1863.

آذرتاش آذرنوش

إِبِلِسْتان، نک: البستان.

أَبْلَقُ الْفَرْد، قلعه‌ای مشرف بر تَیْماء در نزدیکی مدینه در شبه جزیرهٔ عربستان که فرمانروای مشهور آن سَمَوْأل بن عادیاء (یا عادیا) (نیمهٔ اول سدهٔ ۶م) بوده است (ابن رسته، ۱۷۷؛ ابن خرداد به، ۱۲۸).

ابلق به معنای سیاه و سفید است (ابن منظور) و بنابه گفتهٔ میدانی این قلعه از آن رو ابلق نامیده شده که در آن سنگهای رنگارنگ به کار رفته است (۱۲۶/۱). یاقوت نیز به سفیدی و سرخی آن اشاره کرده است (۹۴/۱) و واژهٔ «الفَرد» بیانگر بی‌همتایی آن است چنانکه مطالب و اشعاری دربارهٔ استواری و تسخیر ناپذیری قلعهٔ مذکور در کتابها آمده است. (بکری، ۹۷/۱). بنای ابلق الفرد را اعشی (دح۴ق/۱۶۲۵م)، شاعر معروف جاهلی عرب، در شعری به سلیمان بن داوود نسبت داده است (بکری، ۹۸/۱). همچنین در داستانهای تاریخی آمده است که زبّاء (دح۲۸۵م) ملکهٔ تَدمُر و شام و جزیره به قلعه‌های ابلق و مارِد هجوم برد و چون نتوانست آنها را فتح کند جمله‌ای گفت که بعدها به صورت ضرب‌المثل درآمد: «تَمَرَّدَ مارِدٌ وَ عَزَّالْاَبْلَقُ»، یعنی مارد گردنکشی کرد و ابلق غلبه یافت، مراد آنکه هر دو تسخیر ناپذیر شدند (میدانی، ۱۲۶/۱).

اشتهار ابلق الفرد در تاریخ به سبب دو حادثهٔ تاریخی و وجود فرمانروای مشهور آن سموأل‌بن‌عادیاء است. حادثهٔ اول مربوط به امرءالقیس بن حجر (د ح ۵۴۰م) و دوم مربوط به اعشی است (ابوالفرج، ۹۸/۱۹ ـ ۱۰۰).

یاقوت از قلعهٔ ابلق الفرد یاد کرده و نوشته است که بر فراز تلّی از خاک آثار بناهایی از خشت برجاست، اما این آثار دلالتی بر عظمت و استواری آن ندارد (۹۴/۱؛ قس: قزوینی، ۷۳). نویسندگان و شاعران عرب از قلعهٔ ابلق بسیار یاد کرده‌اند، از جملهٔ آنان است ابوالفرج اصفهانی (۹۸/۱، ۹۹/۱۹)، ابن حَمدیس (ص ۴۶۴)، سموأل (۷۹ ـ ۸۰، ۸۸، ۹۰ ـ ۹۱) و یاقوت.

مآخذ: ابن حمدیس، عبدالجبار، *دیوان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابن خرداد به، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن منظور، *لسان*؛ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی السّقا، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ سموأل و عروة، *دیوانا عروة بن الورد و السموأل*، به کوشش کرم البستانی، بیروت، دار صادر؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ میدانی، احمدبن محمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه؛ یاقوت، *بلدان*.

علی رفیعی

اَبُلّونیوس، نکـ: آپولونیوس پرگایی.

اُبُلّه، شهری باستانی در کنار رود دجله و در شمال نهر بزرگ اُبُلّه. به قول ابن خردادبه فاصلهٔ آن تا شهر بصره ۴ و تا شهرهای اهواز ۳۱، واسط ۵۴ و بغداد ۱۰۴ فرسنگ (ص ۱۹۴) و به گفتهٔ مقدسی در یک منزلی خوزیه (حویزه) بوده است (ص ۱۳۵). مورخان و جغرافی‌دانان اسلامی ابله را به اسامی مختلفی یاد کرده‌اند: ابن قتیبه آن را «طِخْفَه» نامیده (*ادب الکاتب*، ۳۳۱) و طبری آن را «فرج الهند» نوشته است (۲۰۱۶/۱، ۲۰۲۱). برخی برای آن ریشه‌ای نبطی (آرامی) عنوان کرده و ظاهراً بر اساس افسانه‌ای آن را مأخوذ از نام زنی به نام «هُوبی» دانسته‌اند که گویا در آنجا می‌زیسته است. بر اساس این افسانه کسانی که در این مکان به کار اشتغال داشتند، شب هنگام ابزارهای خود را نزد زنی به نام «هوبی» می‌گذاشتند. پس چون زن در گذشت، گفتند «هوبی لی» یعنی هوبی مرد و ابله چنین نامیده شد (بکری، ۹۸/۱) و یا گفتند «هوبالَتّا» یعنی هوبی رفته است (جوالیقی، ۱۶) و یا گفتند «هُوبُ لاکا» یعنی هوب اینجا نیست، پس فارسیان آن را «هوبُلّت» تلفظ کردند و در زبان عربی به شکل «اُبلّه» در آمد (یاقوت، ۷۷/۱). اما محققان جدید بر اساس روایت پریپلوس ماریس اریترائی[1] گفته‌اند که ممکن است ابله همان اپولوگوامپریون[2] یونانی باشد که در نزدیکی ساحل قرار داشته است (*دائرة المعارف الاسلامیة*) و لسترنج تصریح کرده است که ابله همان ابولوگوس[3] یونانی است (صص ۳۴، ۶۸).

ابن‌خردادبه(ص ۷) اُبُلّه را با دست میسان (دشت‌میشان) یکی شمرده و یاقوت (۴۵۵/۲) آن‌را مرکز همین ناحیه دانسته‌است، درحالی‌که دشت‌میشان درساحل‌شرقی دجله قراردارد وابله درساحل‌غربی‌آن بوده است (*دانشنامه*). لسترنج وبه‌پیروی‌ازاودیگران گفته‌اندکه بصرهٔ‌جدیددر جایگاه ابله بنیان نهاده شده است (ص ۶۸)، اما هیچ دلیل مستندی در دست نیست که این نظریه را تأیید کند، جز اینکه بعضی به استناد وجود ناحیه‌ای به نام «العَشّار» در بصرهٔ امروزی احتمال داده‌اند که چون در ابلّه ناحیه‌ای به نام مشهد العَشّار وجود داشته است، شاید العشار بصره همان مشهد العشار ابله باشد. این نظر به دو دلیل مردود است: نخست آنکه به تصریح همهٔ مورخان و جغرافی‌دانان بصره در چهار فرسخی ابله بنا شده بود و تا قرن ۸ ق/ ۱۴م بصره و ابله هر دو جدا از هم وجود داشتند و هیچ دلیلی در دست نیست که بصره بر خرابه‌های ابله ساخته شده باشد. دیگر آنکه ناحیه‌ای که در ابله بود، مشهد العشار نامیده می‌شد نه عشار. بر اساس تحقیقات فؤاد افرام، مشهد العشار نیز همراه با خود ابله از میان رفته است (*بستانی ف*، ۲۷۴/۲ـ۲۷۶).

سابقهٔ تاریخی: بر اساس منابع اسلامی سابقهٔ تاریخی شهر ابله به هزارهٔ دوم پیش از میلاد باز می‌گردد. بر اساس برخی روایات، همان قریه‌ایست‌که موسی‌وخضر (ع) درآخرین مرحلهٔ‌همراهی،ازآن‌گذشتند (حمیری، ۸). ابن خلدون از حملهٔ بختنَصَّر (نَبوکَدْ نَصَّر) از پادشاهان بنی اسرائیل، به عربها که در جزیرة العرب و میان ایله و ابله اتفاق افتاده خبر داده است (۳ (۱)/۳۲۲، ۴۹۵). گردیزی بنای شهر ابله را به اردشیر درازدست (۴۶۶ـ۴۲۴ قم) نسبت داده و نام آن را بهمن اردشیر خُرّه ذکر کرده است (ص ۱۵)، اما در بعضی منابع بنای شهر را به اردشیر بابکان مؤسس سلسلهٔ ساسانیان (۲۲۴ـ۲۴۱م) نسبت داده‌اند (ابن قتیبه، *المعارف*، ۶۵۴؛ ابن فقیه، ۱۹۸). به نوشتهٔ دینوری، وَهْرِز، یکی از سرداران انوشیروان، در حدود ۵۷۰ م برای جنگیدن با

1. Periplus Maris Erythraei 2. Apologou Emporion 3. Apologos

جبشیان و راندن آنان از یمن با سپاه خویش از این بندر سوار بر کشتی شد و به یمن رفت (ص ۶۴) و به گفتهٔ طبری پادشاهان ایران برای دفاع در برابر هجوم اعراب صحرانشین به مرزهای کشور ۵۰۰ تن سوار با تجهیزات جنگی در این شهر نگاه می‌داشتند (۲۳۸۴/۱). به گفتهٔ ابن سعد، سنان بن مالک (پدر صُهَیب رومی از یاران پیامبر اسلام (ص) و به روایتی برادرش، از جانب کسری به فرمانداری ابله منصوب شده بود (۲۲۶/۳). روایت ابن سعد، با سخن ابن عبدربه (۳۱۰/۳) که این انتصاب را از سوی نعمان بن منذر، فرمانروای حیره دانسته، منافات ندارد، زیرا حاکم حیره خود از جانب شاه ایران منصوب می‌شده است (نک: ابن‌اثیر، ۴۸۳/۱ ــ ۴۸۸).

پس از ظهور اسلام و در دوران خلفای راشدین این شهر به دست مسلمانان فتح شد. اختلاف است که چه کسی فاتح این شهر بوده است. در یک روایت فتح شهر در ۱۲ ق/ ۶۳۳م و در زمان ابوبکر بن ابی قُحافه نخستین خلیفهٔ مسلمانان و به دست خالد بن ولید (د ۲۱ ق/ ۶۴۱م) رخ داده است (ابن سعد، ۷۵/۷ـ۷۶؛ شباب، ۱۰۰/۱، ۱۱۴)، اما در روایتی دیگر، شهر در ۱۴ ق/ ۶۳۵م و در خلافت عمربن خطاب، خلیفهٔ دوم و به دست عُتبة بن غزوان فتح شده است (همو، ۱۱۳/۱، ۱۱۵؛ بلاذری، ۳۳۱). به نظر می‌رسد که ابله دو بار توسط مسلمانان فتح شده باشد، زیرا بر اساس روایت اول ابوبکر به خالد بن ولید دستور داد که در حمله به عراق نخست از ابله آغاز کند (ابن اثیر، ۳۸۴/۲) و در روایت دوم آمده است که عُتبة پس از فتح ابله نامه‌ای به عمربن خطاب نوشت و در آن نامه از موقعیت مهم بازرگانی و بندرگاه بودن ابله برای کشتیهایی که از هندوچین و عمان و بحرین می‌آیند سخن به میان آورد (بلاذری، ۲۳۷). با این حال، طبری با اشاره به اختلاف مورخان و نقل هر دو قول در باب فتح ابله، قول دوم را ظاهراً ترجیح داده است (۲۰۲۵/۱، ۲۰۲۶). در فتح ابله بر اساس روایات اسلامی ۷۰ تن از مسلمانان شهید شدند که در مکان شهادت آنان مسجد ابله ساخته شد. از پیامبر اسلام روایت کرده‌اند که از شهدای ابله خبر داده و مقام آنان را با شهدای بدر یکی دانسته است (شباب، ۱۱۵/۱). در این جنگ مسلمانان غنائم بسیاری به دست آوردند (طبری، ۲۳۸۴/۱).

پس از فتح ابله عمربن خطاب نخست عثمان بن‌ابی‌العاص‌بن‌بشر ثقفی (ابن سعد، ۴۰/۷) و سپس کِلاب بن اُمیّة‌بن‌اسکر بن عبدالله را به فرمانداری آن منصوب کرد (ابوالفرج، ۱۵۶/۱۸). اَنَس بن سیرین، برادر محمدبن سیرین خوابگزار معروف، یکی دیگر از فرماندارانی است که در زمان ابن زبیر (د ۷۳ ق- ۶۹۲م) به حکومت این شهر انتخاب گردید. ابوالملیح عامربن اُسامة بن عمیر هُذَلی (د۱۱۲ ق/ ۷۳۰م) نیز بر این شهر حکومت کرده است (ابن سعد، ۲۰۷/۷، ۲۱۹، ۲۲۰).

ابله دوبار در فتنهٔ ۱۴ سالهٔ صاحب‌الزنج (علی بن‌محمدبن احمد علوی) دستخوش تاخت وتاز و کشتار زنگیان قرار گرفت: نخست در زمان سوّار بن‌عبدالله قاضی (د ۲۴۵ ق / ۵۸۹م) که مردم شهر کشتار شدند (جاحظ، ۱۹۵/۱) و باردیگر در ۲۵۵ ق/ ۸۶۸م که صاحب‌الزنج بربصره و ابله و دیگر نقاط عراق مسلط شد. در این بار به نوشتهٔ یعقوبی صاحب الزنج پس از تصرف شهر، آن را به آتش کشید و مردم آن را قتل عام کرد (۵۰۷/۲). خلیفه‌عباسی، المعتمد علی الله (د ۲۵۶ ق/ ۸۶۹م) نخست سعید بن صالح را به جنگ صاحب الزنج فرستاد (یعقوبی، همانجا) سپس جعلان ترک همراه با ابوالاحوص باهلی را که به فرمانداری اُبله انتخاب شده بود، به جنگ وی اعزام کرد (ابن اثیر، ۲۱۵/۷) و پس از وی المولّد از جانب معتمد به جنگ او به ابله رفت (همو، ۲۴۶/۷)، تا اینکه ابواحمد الموفق بالله برای جنگ با صاحب الزنج به ابله وارد شد و صاحب الزنج شکست خورد و کشته شد (همو، ۴۰۲/۷ـ۴۰۵). در ۳۲۵ ق/ ۹۳۶م ابوعبدالله بَریدی و برادران وی بر ابله مسلط شدند (ابوعلی مسکویه، ۳۷۲/۵ـ۳۷۳) و در ۳۳۱ ق/ ۹۴۲م یوسف بن وجیه حاکم عمان فرزندان بریدی را شکست داد و بر آنجا مسلط گردید (همو، ۴۶/۶؛ همدانی، ۱۳۵/۱). در ۳۴۰ ق/ ۹۵۱م ابومحمد مهلبی وزیر خلیفهٔ عباسی در ابله با حاکم عمان به جنگ پرداخت، اما شکست خورد (*العیون والحدائق*، ۴(۲)/۱۹۲). اصطخری (د ۳۴۶ ق) ابله را شهری کوچک، اما آباد و پرنعمت دانسته که به دجله محدود می‌شده است (ص ۸۱). در ۳۵۶ ق/ ۹۶۶م معزالدوله دیلمی (د حدود ۳۵۶ ق) برای جنگ با عمران بن شاهین به واسط و سپس به ابله رفت و در آنجا سپاهی تجهیز کرد و به عمان فرستاد (ابن اثیر، ۵۶۸/۸، ۵۷۳). مقدسی (د ۳۸۰ ق/ ۹۹۰م) آن را شهری بر کنارهٔ دجله و در دهانهٔ نهر بصره که در شمال آن قرار داشته توصیف کرده که دارای مسجد جامع بزرگی بوده است (ص ۱۱۸). در ۳۹۴ ق/ ۱۰۰۳م ابوالعباس بن واصل در شهر ابله با ابوسعید بن ماکولا به جنگ پرداخت واورا منهزم کرد (ابن اثیر، ۱۰۸/۹). در ۴۲۵ ق/ ۱۰۳۳م جلال الدوله دیلمی بر بصره و نواحی آن مستولی شد، اما ابوالقاسم ظهیرالدین برادر زن بختیار دیلمی برادر جلال الدوله که والی ابله بود، با او به جنگ پرداخت و خود به ابوکالیجار که از مخالفان جلال الدوله بود، پیوست (همو، ۴۳۰/۹ـ۴۳۱).

این شهر تا اوایل قرن ۵ ق/ ۱۱ م رونق بسیار داشته و ناصرخسرو از کاخها، بازارها، مساجد، کاروانسراها و آبادانی آن سخن گفته و تصریح کرده است که او خود این شهر را دیده است. وی ابله را دارای دو قسمت شمالی و جنوبی دانسته است (ص ۱۵۹). کامل‌ترین توصیف ابله را قزوینی بدین شرح به دست داده است: شهر دارای دو قسمت شرقی و غربی است. قسمت شرقی که در قدیم به «شاطی عثمان» (عثمان بن ابان بن عثمان بن عفان) معروف بوده، اکنون ناحیه‌ای است آباد و پر درخت بر کنار دجله با نهرها و باغها و بستانها که نهرهایش از دجله سرچشمه می‌گیرد ولی قسمت غربی ویران شده است، با این حال بنای معروف به مشهد العشار، مشرف بر دجله، بر جای مانده است... (صص ۲۸۶ ـ ۲۸۷). ابن بطوطه (د ۷۵۶ ق/

۱۳۵۵م) ظاهراً آخرین فردی است که مشاهدات خود را در بارهٔ ابله می‌نویسد. وی در قرن ۸ ق/ ۱۴ م از این شهر گذشته و آن را قریه‌ای کوچک دانسته است (ص ۱۸۹). از اواخر قرن ۸ ق/ ۱۴ م به بعد دیگر سخنی در بارهٔ ابله دیده نمی‌شود و آنچه در کتابها در بارهٔ آن آمده، نقل گفته‌های پیشینیان است. به نظر می‌رسد که ابله از این تاریخ به کلی از میان رفته و جز نامی از آن باقی نمانده بوده است (لسترنج، ۶۸).

این شهر در روزگاران کهن یکی از بنادر مهم تجاری و بازرگانی و اقتصادی به شمار می‌رفته است و کشتیهای بازرگانی از چین، هند، عمان و بحرین به این بندرگاه می‌آمدند و لنگر می‌انداختند (بلاذری، ۳۳۷). به گفتهٔ ابن فقیه همدانی بازرگانان یهودی که «راهدانیه» نامیده می‌شدند و به زبانهای فارسی، رومی، عربی و فرنگی سخن می‌گفتند، کالاهای بازرگانی خود را که عبارت بود از مُشک و عود و جز آنها از فرنگستان با کشتی به انطاکیه و سپس به بغداد و از آنجا به اُبُلّه می‌آوردند و در آنجا به فروش می‌رساندند (ص ۲۷۰). به روایت پریپلوس این شهر (آپولوگوس) یک بازار پارسی (پارتی) بوده و از آنجا مروارید و پارچه‌های ارغوانی، می، خرما، زر و برده به یمن صادر می‌شده (حورانی، ۱۸). پارچه‌های کتان نیز در آنجا بافته می‌شد (مقدسی، ۱۲۸). ابله با هند داد و ستد تجاری داشته است (حورانی، ۱۹). کارگاه کشتی‌سازی آن نیز از شهرت برخوردار بوده است (*دائرة المعارف الاسلامیة*). با رونق گرفتن شهر بصره از اهمیت ابله کاسته شد تا جایی که رفته رفته رو به ویرانی گذاشت و سرانجام از میان رفت.

نهر ابله یکی از دلائل اشتهار شهر ابله در سده‌های میانه است. این نهر نخست به دستور زیاد بن ربیع حارثی و یا زیاد بن ابی سفیان در ۳۰ ق/ ۶۵۰ م تا نزدیکی کوهی نزدیک ابله حفر شده (شباب، ۱۷۵/۱)، اما ابن قتیبه، عبدالله بن عامر را نخستین کسی می‌داند که دستور حفر نهر ابله را داده است (*المعارف* ۳۲۱). در بعضی منابع آمده است که حفر آن در زمان خلافت عمر بن خطاب آغاز شد و در دورهٔ خلافت عثمان ابن عفان به پایان رسید (حمیری، ۸). اصطخری طول نهر ابله را چهار فرسخ نوشته و گفته است که در حاشیهٔ این نهر از دو سوی کوشکها و بوستانهای به هم پیوسته است (ص ۸۱) و مقدسی منشأ دو نهر ابله و مَعْقِل را رود دجله دانسته (ص ۱۱۷) که در بصره به هم می‌پیوندند (ناصر خسرو، ۱۵۹). در قرن ۸ ق/ ۱۴ م مستوفی تنها از این نهر یاد کرده و نامی از شهر ابله به میان نیاورده است (ص ۳۸). اغلب نویسندگان قدیم از جمله ابن فقیه همدانی (ص ۱۰۴) نهر ابله را به نقل از اصمعی یکی از بهشتهای سه گانهٔ دنیا به شمار آورده‌اند (قس: قزوینی، ۲۸۶).

شخصیتهای منسوب به ابله: دانشمندان و محدثان بسیاری از این شهر برخاسته‌اند و یا به این شهر منسوبند، از آن جمله‌اند ابوهاشم کثیربن سلیم اُبُلّی محدث، ابومحمد شیبان بن ابی شیبه اُبُلّی محدّث، ابوالحسن احمد بن حسن بن ابان مُضَری ابلی محدث، ابوبکر احمد ابن محمد بن فضل قیسی اُبُلّی، ابو عبدالله محمد بن علی بن اسماعیل ابن فضل اُبُلّی (سمعانی، ۹۸/۱ ـ ۹۹)، حفص بن عمر بن اسماعیل ابلی محدث و اسماعیل بن حفص ابوبکر ابلی (یاقوت، ۷۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحله، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن خلدون، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش عبدالمجید الترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد، *مختصر البلدان*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۵ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ادب الکاتب، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، به کوشش، هـ. ف. آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، الاغانی، بیروت، دارالفکر؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک الممالک*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۹۴ م؛ بستانی ف؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی السقا، قاهره، ۱۳۶۴ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ جاحظ، عمرو بن بحر، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ جوالیقی، ابومنصور، المعرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۰ ق؛ حمیری، محمد بن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ حورانی، جرج ف.، دریانوردی عرب در دریای هند، ترجمهٔ محمد مقدم، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ دینوری، ابوحنیفه، *اخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین الشیال، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق؛ شباب، خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ طبری، تاریخ؛ *العیون و الحدائق* به کوشش عبدالمنعم داود، نجف، ۱۳۹۲ ق؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ ق؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ لسترنج، گ.، *بلدان الخلافة الشرقیة*، ترجمهٔ بشیر فرنسیس و کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ ناصر خسرو، ابومعین، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، تکملة *تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۶۹۱ م؛ یاقوت، بلدان، بیروت، ۱۳۷۴ ق؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ*، بیروت، دار صادر.

علی رفیعی

اَبْلَه بَغْدادی، ابوعبدالله محمدبن بختیار (د ۵۷۹ ق/۱۱۸۳م)، از شعرای معروف دورهٔ اخیر عباسی. به‌شهادت عمادالدین کاتب (برگ ۳۸) وشاعر معاصر او ابن‌التعاویذی (عبدالسودانی، ۶۱، به‌نقل از *دیوان* ابن التعاویذی)، به‌المولّد شهرت داشت، اگر چه روایات متأخرتر در این باب مشوش است و نیز کسی سبب اشتهار او را به‌مولّد ذکر نکرده است. ظاهراً ابله در سده‌های بعد، شهرت بیش‌تری یافت. ابن خلکان (۴۶۳/۴) به‌کثرت نسخه‌های دیوان او در دست مردم اشاره می‌کند (قس: صفدی، ۲۴۴/۲). عمادالدین کاتب با وی هم عصر بوده و حتی چندین بار با او ملاقات کرده است. از این رو زندگی نامه‌ای که وی از ابله به‌دست داده است، مهم‌ترین منبع شرح احوال اوست که مورد استفادهٔ همهٔ مؤلفان بعدی بوده است، اما این زندگی نامه هم ــ آنچنانکه رسم عمادالدین است ــ اطلاعات جامعی از زندگی شاعر

به‌دست نمی‌دهد و ناچار باید از ابله بغدادی، به‌تصویری مبهم که از دو سه روایت مذکور در این کتاب و احیاناً کتابهای دیگر و یا دیوان خود او حاصل می‌شود، بسنده کرد.

درست نمی‌دانیم چرا وی را ابله خوانده‌اند: آیا به‌راستی بلاهتی در وی بوده (ذهبی، سیر، ۱۳۲/۲۱) یا به‌قول دیگر نویسندگان (مثلاً: صفدی، ۶۴۷/۲؛ ابن‌جوزی، ۸(۱)/۳۷۹؛ حتی خود ذهبی در العبر، ۷۸/۳)، مردی سخت هوشمند بوده که به‌عکس، او را ابله نامیده بودند. عمادالدین (همانجا) که در ۵۵۰ق/۱۱۵۵م در بغداد او را دیده و شعرش را شنیده است، وی را «جوانی ظریف، جامهٔ سپاهیان» توصیف می‌کند، اما معلوم نیست وی به چه سبب این گونه لباس می‌پوشیده است (قس: ابن خلکان، ۴۶۳/۴).

ابله ظاهراً بیش‌تر عمر خود را در بغداد گذراند و در محلهٔ درب‌الشاکریه سکنی داشت (قفطی، ۲۳۵). وی در خلال زندگی ۶۰ ساله‌اش (قس: ذهبی، همانجا) با شش خلیفهٔ عباسی معاصر بوده و از آن جمله، چهار تن را مدح کرده است: المقتفی (د ۵۵۵ ق/۱۱۶۰م)، المستنجد (د ۵۶۶ق/۱۱۷۰م)، المستضیء (د ۵۷۶ ق/۱۱۸۰م) والناصر (د ۶۲۲ ق/۱۲۲۵م) که فقط آغاز خلافت او را دیده است. علاوه براین دیوان او سراسر مدح بزرگان است و شاید الطاف همین بزرگان بود که موجب گشایش زندگی او شده بود، زیرا هنگامی که درگذشت، ۸۰۰۰ دینار از وی به‌جای ماند، و به‌همین جهت برخی او را به‌رباخواری متهم کردند (صفدی، ۲۴۸/۲؛ ابن عماد، ۲۶۶/۴، به‌نقل از ذهبی).

اینکه صفدی به‌نقل از ابن‌جوزی به‌وجود «تابعی» اشاره می‌کند که برای او شعر می‌سروده و پس از مرگ این تابع نیز شاعر دیگر شعری نسرود تا درگذشت (۲۴۶/۲)، شاید استنباط نادرستی از افسانه‌ای باشد که ابن‌جوزی و به‌تقلید از او، دیگران نقل کرده‌اند. براساس این افسانه، وی شیطانی داشته که اشعار را به وی الهام می‌کرده است، اما پیداست که این روایات، تقلیدی از افسانه‌های جاهلی عرب است.

تاریخ دقیق مرگ او (۵۷۹ ق/۱۱۸۳م) را ابن‌جوزی به‌دست داده است (۸ (۱)/۳۷۹)، اما برخی دیگر، ۵۸۰ ق را نیز ذکر کرده‌اند (قفطی، ۲۳۵؛ ابن‌خلکان، ۲۴۶/۴؛ صفدی، ۲۴۶/۲؛ ذهبی، سیر، همانجا). پس از مرگ وی را در باب ابرز، نزدیک مدرسهٔ تاجیهٔ بغداد به‌خاک سپردند (قفطی، همانجا).

شعر ابله بسیار مردم پسند بود و به‌سبب روانی و سبکی وزن و معانی تغزلی، سخت نظر موسیقی دانان و خوانندگان را به‌خود جلب می‌کرد (عمادالدین، همانجا). با اینهمه، لحن بیان نویسندگان نسبت به او گاه با نوعی انتقاد همراه است. عمادالدین اشاره به‌مجلسی دارد که در آن از شعر ابله به سبب تقلید بسیار، انتقاد شد. نیز برخی گفته‌اند که او «بدون علم» شعر می‌سرود (قفطی، ۲۳۵؛ ابن‌دبیثی، ۱۶). آثار ابله ــ چنانکه گذشت ــ پس از مرگ او شهرت بسیار یافت، اما گویی این شهرت اندک اندک فروکش کرد و نسخه‌های متعدد دیوان وی نیز به‌تدریج نابود شد، چنانکه امروز تا آنجا که می‌دانیم، تنها سه نسخه از آن در کتابخانه‌های مونیخ، لندن (GAL, S, I/442) و تهران موجود است. دیوان ابله هنوز به‌چاپ نرسیده است. نسخهٔ کتابخانهٔ ملی تهران، شامل ۱۹۵ برگ، و هر برگ شامل(۲ × ۱۷) سطر است. بنابراین، با توجه به ۲۴۰ عنوانی که در این نسخه از دیوان او آمده، می‌توان تعداد اشعار او را حدود ۶۲۵۰ بیت محاسبه کرد که در ۲۶۱ قطعه و قصیده گرد آمده است. این نسخهٔ منقّح خوانا، در ۵۹۹ ق/ ۱۲۰۶م، یعنی فقط ۲۰ سال پس از مرگ شاعر، توسط مردی به‌نام علی بن محمود تحریر شده است. احتمالاً جامع دیوان نیز هم او بوده، زیرا در پایان کتاب می‌نویسد: «این آخرین چیزی بود که از دیوان یافت شد». جامع دیوان گویی کوشیده است اشعار را برحسب موضوع تنظیم کند، از این رو، در آن، ترتیب الفبایی قوافی مراعات نشده است. ترتیب موضوعی نیز بسیار کلی و تقریبی است: مدح چهار خلیفهٔ عباسی در برگهای ۲ تا ۱۰ گرد آمده (۹ قصیده)، ۱۰ قصیده و قطعه‌ای که در مدح «اقضی القضاة» سروده شده، در برگهای ۲۰ تا ۲۳ آمده، مدایح ابن‌هبیرهٔ وزیر، از ۱۶ تا ۲۲، ۲۶ تا ۷۰، ۷۶ تا ۷۸، و ۴ قصیدهٔ پراکنده (مجموعاً ۳۸ قصیده)، عتاب و مدح بکتم پسر برادرش از ۵۷ تا ۶۰، مدح مجدالدین استاذالدار از ۱۶۷ تا ۱۹۲ (مجموع ۲۶ قصیده)، مدح عضدالدین وزیر از ۹۷ تا ۱۴۷ (مجموعاً ۲۰ قصیده). اما در عوض ملاحظه می‌شود که مدایح ابن‌الدوامی (۱۴ قطعه) در سراسر دیوان پراکنده است. ابله روی هم رفته ۵۹ تن را مخاطب قرار داده است و از این میان حدود ۱۰ تن را در قطعاتی کوتاه و غالباً با الفاظی زشت هجا گفته است. آنچه در دیوان ابله بسیار جلب توجه می‌کند، قطعات کوتاه و غالباً هجوآمیزی است که احتمالاً می‌تواند گوشه‌ای از زندگی مردمان آن روزگار را روشن سازد: آنجا که وی از بزرگی حلوا می‌طلبد، یا از بزرگانی دیگر جو و مرغ می‌خواهد، یا برخی فروشندگان بغداد همچون بزاز و گندم فروش و جز آنان را (ابله، برگ ۴۳ ب، برگ ۴۴ الف) هجا می‌گوید، یا آنجا که از پسر برادرش، چیزی برای همسر خویش «سِت یاقوت» طلب می‌کند، همه نکاتی است که به‌دیوان او، روح و زندگی می‌بخشد. تا آنجا که اطلاع داریم، تنها کسی که دیوان ابله را بررسی کرده، مزهر عبدالسودانی است. اما گفته‌های او دربارهٔ این شاعر، همراه با دیگر شاعران سدهٔ ۶ ق/۱۲م در سراسر کتاب او پراکنده است. نیز چون فهرستی برای کتاب تدارک دیده نشده، بازیافتن شخصیت شاعر در آن اندکی دشوار است. از مجموع مطالعات وی چنین برمی‌آید که ابله، و نیز ابن‌التعاویذی و ابن‌المعلم (همم) نمایشگران واقعی ادبیات زمان خود در عراقند، آنچنانکه می‌توان آنان را «محافظه‌کاران نوگرا» خواند (عبدالسودانی، ۵۹) زیرا شیوه‌های نو و کهنه در آثار ایشان به‌هم آمیخته و یا معانی کهن در جامهٔ واژگانی نو بیان شده است (همو، ۶۲). شعر ابله از نظر معنی سبک و کم مایه است و بسیاری از ابیات او، از کلماتی آهنگین اما میان تهی تشکیل یافته است (همو، ۱۰۵، ۱۰۶)، حتی قصیده‌ای که

در اواخر عمر، در مدح الناصرلدین الله سروده (ابله، برگ ۹ ـ ۱۰) و به «عَصْماء» و «یَتیمة الدهر» شهرت یافته است، نیز از این نقص به‌دور نیست، امّا مهارت او در بهره‌گیری از صنایع لفظی و ایجاد موسیقی در ترکیب کلمات، شعر او را گوش نواز و مقبول همگان ساخته است و عمادالدین از میان نویسندگان کهن این نکته را به‌نیکی دریافته است. بیش‌تر آثار او را قصاید مدحی تشکیل می‌دهد و بخش اعظم این مدایح به‌ابن هُبَیره وزیر تقدیم شده است (همو، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۹۴). این قصاید ــ مانند هر قصیدهٔ کلاسیک دیگر ــ با تغزّل آغاز می‌شود؛ اما او که گویا به‌غلمان تمایل بیش‌تر داشت (صفدی، ۲/۲۴۵) غالب قصاید را با تغزل به‌مذکر آغاز کرده است (ابله، برگهای ۶۲ ـ ۷۰، ۷۳، ۷۸، ۱۴۸، ۱۵۴) و حتی مدح «اقضی القضاة» (همو، برگ ۲۰) نیز با همین معنی آغاز شده است (عبدالسودانی، ۹۹، ۲۶۲). یکی دیگر از مضامین شعر او هجاست که به‌رغم نظر عمادالدین، گاه به‌سخن زشت حرمت شکن آکنده است (همو، ۶۱، ۱۱۰، ۲۷۹، ۲۸۰). خمریات نیز از مضامین مورد علاقهٔ اوست (همو، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۵۲)، اما در هیچ جای *دیوان*، شعری در باب دین و پارسایی، اخلاقیات، حکمت، و حوادث تاریخی و نظایر آنها دیده نمی‌شود.

مآخذ: ابله بغدادی، محمدبن بختیار، *دیوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، شم ۴/۳۸۷؛ ابن‌جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ ابن دبیثی، محمدبن سعید، *المختصر المحتاج الیه*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *العبر فی خبر من غبر*، به‌کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش دیدرینگ، استانبول، ۱۳۶۸ ق؛ عبدالسودانی، مزهر، *الشعر العراقی فی القرن السادس الهجری*، بغداد، ۱۹۸۰م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی، شم ۸۹؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *المحمدون*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق؛ ملی، خطی، ۳۳۳/۷، ۳۳۴؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن،۱۳۳۷ق؛ نیز: .GAL,S

آذرتاش آذرنوش

إبلیس، نام خاص (عَلَم) برای موجودی که از فرمان خدا سرباز زد و از درگاه وی رانده شد. نیز اسمی عام برای شیاطین. دربارهٔ ابلیس از دیدگاههای مختلف می‌توان بحث کرد. در این مقاله، از ابلیس در چهار بخش سخن رفته است: I. در لغت و ادب عربی، II. درقرآن، III. در کلام، IV. در ادب فارسی و عرفان.

I. در لغت و ادب عربی

کلمهٔ إبلیس، ۱۱ بار در قرآن کریم آمده است، ۹ بار آن مربوط به آفرینش آدم است (بقره / ۲/ ۳۴؛ اعراف / ۷/ ۱۱؛ حجر /۱۵/ ۳۱، ۳۲؛ اسراء /۱۷/ ۶۱؛ کهف /۱۸/ ۵۰؛ طه /۲۰/ ۱۱۶؛ ص /۳۸/ ۷۴، ۷۵)، و دو مورد دیگر (شعراء /۲۶/ ۹۵؛ سبا /۳۴/ ۲۰) را با آفرینش رابطه‌ای نیست. در همهٔ این موارد ملاحظه می‌کنیم که لفظ ابلیس، در مقام اسم خاص به کار رفته است. امّا در احادیث و روایات گاه آن را از عَلَمیت خارج کرده در قالب «ابالسة» جمع بسته‌اند. در قرآن گاه کلمهٔ شیطان را می‌توان مترادف با ابلیس دانست (بقره /۲/ ۳۶؛ اعراف /۷/ ۲۰؛ طه /۲۰/ ۱۲۰).

لغت‌شناسان مسلمان، از دو جهت به این واژه پرداخته‌اند: برخی ــ به‌خصوص همهٔ کسانی که قرآن را از واژه‌های بیگانه تهی می‌دانند ــ برای آن ریشه‌ای عربی فرض کرده، گفته‌اند که ابلیس، از ریشهٔ بَلَسَ مشتق است. باب إفعال این کلمه، یعنی ابْلَسَ یُبلِسُ إبلاساً، اساساً به معنی نومید شدن و گاه نومید کردن است (نک: همهٔ فرهنگها، از *العین* خلیل، ذیل بَلَسَ تا *جمهرهٔ* ابن‌دُرید، ذیل بَسَلَ). این معنی ۵ بار در قرآن کریم آمده است: یُبلِسُ المُجرمون (روم /۳۰/ ۱۲)، مُبْلِسون (انعام /۶/ ۴۴؛ مؤمنون /۲۳/ ۷۷؛ زخرف /۴۳/ ۷۵)، مُبْلِسین (روم /۳۰/ ۴۹) و دو مثال نیز در تفسیر طبری (۱/ ۱۸۰) از شعر رُؤبَه و عَجّاج برای آن نقل شده است. گویا مشتق دانستن ابلیس از این فعل، از ابن‌عباس سرچشمه گرفته که گوید: «خداوند او را از هر خیری نومید کرد (أبْلَسَهُ) و شیطانی رجیم ساخت (طبری، همانجا و همهٔ تفاسیر؛ نیز نک: راغب، ذیل بَلَسَ). طبری در تأیید و تکمیل این نظر گوید: ابلیس، وزن إفعیل است از الإبلاس، یعنی نومید شدن از خیر، پشیمانی و اندوه. علت غیر منصرف بودن کلمه نیز آن است که چون در زبان عربی کم‌نظیر است، همچون «اعلام بیگانه» محسوب شده است. کلمهٔ اسحق (از أسْحَقَهُ اللهُ) نیز نمونهٔ دیگری از این کلمات است (طبری، همانجا)، معنای دیگر إبلاس سکوت است و مُبلس به معنی مرد ساکت شده از بیم و اندوه، همچنین إبلاس به معنی حیرت نیز آمده است (ابن‌اثیر، ۱/۱۵۲؛ ابن منظور). نیز اگر دربارهٔ ناقه به کار رود، به معنی سرباز زدن او از چراست به سبب شهوت بسیار به نرینه (نک: راغب)، اما اکثر لغت‌شناسان و مفسران این معنی را نپسندیده و مانند جوالیقی (ص ۲۳) آن را واژه‌ای بیگانه دانسته‌اند. مثلاً طوسی (۱/ ۱۵۳) و ابوالفتوح رازی (۱/ ۸۸) هر دو نظر طبری را رد کرده، می‌گویند: ابلیس و نیز اسحق و ایوب همه معرّبند و علت غیر منصرف بودن آنها نیز همانا عَلَمیت و عُجْمه است (نووی، ۱(۱)/۶/ ۱۰۶؛ دمیری ۱/ ۱۹۲)، اما مسألهٔ مهم این واژه از آنجا برمی‌خیزد که اولاً در شعر جاهلی عرب به کار نیامده و پنداری از جملهٔ واژه‌هایی است که در دورهٔ نزول وحی به عربی راه یافته است. از سوی دیگر، در زبانهای سامی دور و نزدیک هم نمونه‌ای یا ریشه‌ای برای آن یافت نشده است. ناچار باید در زبانهای غیرسامی به جست‌وجوی آن پرداخت. در این صورت، مشکلی پدیدار می‌شود که در مورد چندین واژهٔ قرآنی دیگر گریبانگر محققان است، از این قرار که آیا ممکن است در شرایط خاص آن روزگار، واژه‌ای از راهی آن‌چنان دور، بی‌واسطهٔ زبانی ثالث، به زبان قرآن راه یابد؟ (قس: واژه‌های سجیل، هاروت، ماروت و...). از دیرباز، خاورشناسان، از جمله گایگر[1]، فون کرمر[2]، فرنکل[3]، اشپرنگر[4] (نک: جفری، 47-48، حاشیه) و سپس ونسینک (EI^1، ذیل Iblis؛

1. Geiger 2. Von Kremer 3. Fraenkel 4. Sprenger

دائرةالمعارف الاسلامیة، ذیل شیطان) آن را شکل تحریف شده‌ای از کلمهٔ یونانی diabolos می‌دانستند. همین‌نظر است که جفری موردتوجه و تحقیق بیش‌تر قرار داده است. وی اشاره می‌کند که لفظ «دیابولس» در ترجمه‌های یونانی «هفتادی» در مقابل عبری STN (= شیطان) قرار دارد که خود در عهد عتیق، زکریا، باب سوم مذکور است، اما بیش‌تر در عهد جدید و آثار مفسران آن کتاب است که شیطان به قالب موجودی پرتوان و فتنه‌گر درمی‌آید و بدین‌سان به معنی ابلیس در اسلام نزدیک می‌گردد. بنابر این می‌توان پنداشت که لفظ دیابولس از طریق زبان مسیحیان (نه یهودیان) به عربی راه یافته است. اینک باید دانست واسطهٔ انتقال چه بوده است، زیرا انتقالِ مستقیم آن از یونانی به عربی بعید می‌نماید. عقیدهٔ هرویتس[1] بر آن است که آن لفظ نخست به سریانی و از آنجا به عربی رفته است، در عربی حرف دالِ آغاز آن، علامت مضاف‌الیهی یا جرّ در کلمهٔ سریانی پنداشته شده و از آغاز حذف گردیده است. درتأیید این‌سخن نمونه‌هایی که‌درآنها دال یونانی حذف شده است، ارائه می‌گردد: dikastes > قسطاس، dozenteria > زنطاریة. با اینهمه، در نظریهٔ سریانی شدن کلمه، مشکل دیگری موجود است، از این قرار که لفظ diabolos یونانی را در آن زبان، به کلمه‌ای غیر از ابلیس ترجمه کرده‌اند. دو نظریهٔ دیگر نیز در این باب موجود است: یکی آنکه عربانِ سالهای نخست اسلام، دال کلمه را از سر اشتباه و بی‌اطلاعی انداخته‌اند و دیگر آنکه کلمه از مسیحیان حبشه اخذ شده نه سریانیان (جفری، 48-47)، ولی جفری هیچ یک از این دو رأی را نپذیرفته است (قس: حسن المصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ذیل بَلَسَ، تهران، ۱۳۶۰ ش، که دور از مبانی علمی است).

همهٔ محققان معاصر در خاور و باختر، گاه با اندکی احتیاط، نظر یونانی بودن کلمه را پذیرفته‌اند (هیستینگز، II/282-283؛ *جودائیکا*، III/999-1002، هر دو مأخذ ذیل Azazel؛ EI²؛ دویک[2]، 107؛ هاکس، ذیل شیطان؛ *بستانی*، نُخیلة؛ ...).

لفظ یونانی خود از ریشهٔ bal، به معنی افکندن آمده است. از همین ریشه، دهها کلمه در زبانهای اروپایی پدیدار شده است، از جمله: فرانسوی diable (از طریق لاتینی)، اسپانیایی diablo, diavolo، انگلیسی devil... (نک: «قاموس ریشه‌ها[3]»، 13).

شیطان عبری (ŠṬN) و دیابولس یونانی (در ترجمه‌های هفتادی) در عهد قدیم و عهد جدید و سنتهای کهن یهودی و مسیحی، نامها و مرتبتها و نقشهای گوناگون یافت. برخی از این نامها به همراه برخی روایات، به تفاسیر اسلامی نیز راه یافت. یکی از این نامها، عَزازیل است که حتی ابن عباس آن را می‌شناخته. از قول وی روایت کرده‌اند که ابلیس پیش از معصیت عَزازیل نام داشت و از فرشتگانی بود که در زمین مسکن داشتند، و چون علم بسیار داشت، مغرور شد و از فرمان خدا سر برتافت (نک: طبری، *تفسیر*، ۱/۱۷۸؛ همو، *تاریخ*، ۱/۸۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱/۸۸؛ ...). بسیاری دیگر از راویان پنداشته‌اند که نام ابلیس در عبری عزازیل و در عربی حارث بوده است (همانجاها؛ نک: دمیری، ۱/۱۹۱، که به اصحاب این رأی اشاره می‌کند؛ سیوطی، ۴/۸۲)، اما در روایات مذهبی یهودی ـ مسیحی، عَزازیل معنایی بسیار گسترده و گاه مبهم دارد، تنها یکی از معانی ثانوی آن ممکن است با ابلیس عربی مطابق باشد. وی گاه فرشته‌ای است که هرگز تمرُّد نکرده یا فرشته‌ای است که از مقام خود سقوط کرده، گاه بزی است که در صحرا رها شده و سمبل گناهان بنی‌اسرائیل است که از آن قوم دور می‌گردد، گاه اسم محلی است که بز را در آن رها کرده‌اند... (نک: *جودائیکا*؛ «قاموس جدید کتاب مقدس[4]»، ذیل Azazel؛ هاکس؛ *لغت‌نامه*، ذیل عَزازیل؛...). در ریشهٔ کلمهٔ عَزازیل نیز تردید بسیار است. شاید این کلمه مرکب از azaz به معنای قوت، و ēl به معنی خدا باشد («قاموس جدید...»، همانجا). برخی از نامهای دیگر ابلیس که گاه گاه در آثار فارسی و عربی نیز راه یافته، عبارتند از بَعْل‌زَبُوب[5] ابوالعَیزار، بَلْعَز و لوکیفر یا لوسیفر[6] (نک: *لغت‌نامه*؛ *دایرة المعارف فارسی*، ذیل شیطان و عَزازیل).

در ادبیات دینی عربی، ابلیس را علاوه بر نام حارث و لقب رجیم که لفظی قرآنی است، چندین لقب و کنیهٔ دیگر نیز داده‌اند: ابومُرّة، ابوخلاف، ابو لُبَیْنی (گویند لُبینی نام دختر او بوده)، ابوکُرداس، ابوقِتْرة، ابوالجن (در مقابل ابوالانس برای آدم)، ابودُوجانه و نیز خَنّاس، شیخ نجدی (نک: میدانی، ذیل ابلیس؛ ابن مُحرز، ۳۶؛ سیوطی، ۴/۸۲؛ قمی، ذیل بَلَسَ؛ *لغت‌نامه*؛ خزائلی، ۷۸، که هر یک به تعدادی از این نامها اشاره کرده‌اند).

برای ابلیس هنگام هبوط به زمین هیأتی شگفت قائل شده‌اند. گویند: یک چشم بود، دستاری یا عمامه‌ای که دنبالهٔ آن به چانه‌اش هم نمی‌رسید بر سر داشت، یک موزه بیش به پایش نبود (ثعلبی، ۴۲؛ نویری، ۱/۲۹)، سپس چون دید از بهشت رانده شده و سرگردان است، خدای تعالی را از حال خود پرسش کرد. خداوند فرمود: پیامبران تو کاهنانند، کتاب تو وَشْم (خالکوبی روی پوست بدن) است، سخنت دروغ است، قرائتت شعر است، مؤذّن تو نی است، مسجد تو بازار است، خانه‌ات حمام است، خوراکت هر خوراکی است که بر آن نام خدای نیاورند، شراب تو سکرآور است، ابزار نخجیر تو زنانند (ثعلبی، همانجا؛ نویری، ۱۳/۱۹ ـ ۲۰).

ابلیس شعر عربی نیز سروده است: گویند چون هابیل کشته شد، آدم در رثای او شعری سرود که با مصراع بسیار معروف «تَغَیَّرَتِ البِلادُ ومَنْ عَلَیها» آغاز می‌گردید (عموماً ۷ بیت آورده‌اند). حوا نیز در شعری (مشهور ۳ بیت) بیهودگی این زاریها را به او گوشزد می‌کند. آنگاه ابلیس در می‌رسد و در قطعه‌ای (مشهور ۴ بیت) به نیرنگ‌بازی خویش فخر می‌کند (مسعودی، ۱/۶۶؛ ثعلبی، ۴۶ ـ ۴۷، ...).

---

1. Horovitz 2. M. Devic 3. *Dictionnaire des Racines...* 4. *The New Bible Dictionary.* 5. Belzébouth 6. Lucifer

مآخذ: ابن اثیر، مجدالدین، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الضاحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ ابن درید، محمدبن حسن، *جمهرة اللغة*؛ ابن محرز وهرانی، محمدبن محمد، منامات، به کوشش ابراهیم شعلان و محمد نغش، قاهره، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۸م؛ ابن منظور، لسان؛ ابوالفتوح رازی، *تفسیر روح‌الجنان*، قم، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ بستانی‌ب؛ ثعلبی، احمدبن محمد، قصص‌الانبیاء، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ جوالیقی، موهوب بن احمد، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ ق /۱۹۴۲م؛ خزائلی، محمد، اعلام قرآن، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ خلیل‌بن احمد، کتاب‌العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ دائرة المعارف الاسلامیة؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دمیری، کمال‌الدین، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۳۵۳ ق /۱۹۳۴م؛ راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ ق ۱۹۷۲م؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۷م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ همو، تفسیر؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاءالتراث العربی؛ عیوضی، رشید، «تحقیقی دربارهٔ دو واژهٔ ابلیس وشیطان»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز* س ۱۸، شم ۴، ۱۳۴۵ ش؛ *قرآن*؛ قمی، عباس، *سفینة‌البحار*، نجف، ۱۳۵۵ ق /۱۹۳۶م؛ کتاب مقدس؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی، *مروج‌الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۶۱ ـ ۱۸۷۱م؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی*؛ معین، *فرهنگ فارسی*؛ همو، *حاشیهٔ برهان قاطع*؛ میدانی، احمدبن محمد، *السامی فی الاسامی*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نخیلة، رفائیل، *غرائب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش احمد الزین، قاهره، ۱۳۵۷ ق /۱۹۳۸م؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*؛ نیز:

Devic, Marcel, *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale*, Amsterdam, 1915; EI[1]; EI[2]; ERE; Grandsaignes d'Hauterive, R., *Dictionnaire des Racines des Langues européennes...*, Paris, 1948; Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; *Judaica*; *The New Bible Dictionary*, London, 1962.

آذرتاش آذرنوش

II. در قرآن

کلمه ابلیس، در قرآن به معنی موجود خاصّی که از رحمت خدا رانده شده و گاه معادل با شیطان به معنی عام به کار رفته است، هر چند که کلمهٔ شیطان نیز در قرآن گاه به معنی ابلیس آمده است (نک: بخش I همین مقاله). ابلیس به سبب اطاعت نکردن امر خدا از روی استکبار و بر منشی، مطرود و مردود از مقام قرب الهی است و تا روز بازپسین، «وقت معلوم» (حجر/ ۱۵/ ۱۸؛ ص/ ۳۸/ ۸)، سعی در گمراه ساختن انسانها خواهد کرد و از این جهت «عدوّمبین» انسان است (بقره/ ۲/ ۱۶۸، ۲۰۸؛ یوسف/ ۱۲/۵؛...) و نیز «عدوّالله» خوانده شده و یکی از صفات او «رجیم» است (حجر/ ۱۷/۱۵، ۳۴؛ نحل/ ۹۸/۱۶؛...).

کلمهٔ «ابلیس» در قرآن کریم ۱۱ بار و داستان سرپیچی او از امر الهی و استکبار او بارها به صورتهای گوناگون بازگو شده است. مفصل‌ترین آنها در سورهٔ مبارکهٔ اعراف (۷/ ۱۰ ـ ۱۷) آمده است. داستان ابلیس در قرآن از نظر مفسّران و متکلمان و فلاسفهٔ اسلام و عرفا و متصوفه به انحاء مختلف تأویل و تفسیر شده است. دربارهٔ اخبار ائمهٔ معصومین (ع) نیز برخی به صورت ظاهر و معانی لفظی آنها تمسک جسته‌اند و برخی به معانی باطنی و تأویل آنها.

در این مقاله با توجّه به تفسیر آیات مربوط به ابلیس و ارتباط آنها با یکدیگر، به ویژه به یاری خود آیات شریفه، سعی خواهد شد که از معنی و مفهوم ابلیس و ماهیّت آن و مسألهٔ عصیان وی آگاهی حاصل شود. البتّه کلمات ائمهٔ معصومین و مفسّران نیز در این بررسی مهم‌ترین راهنمای ما خواهد بود.

ظاهر آیات شریفه دربارهٔ ابلیس مفسّران را در اینکه او از فرشتگان بوده یا نه به اختلاف وا داشته است. ظاهر آیات سوره‌های بقره و اعراف و حجر و اسراء آن است که ابلیس از جملهٔ فرشتگان بوده است. در سورهٔ بقره (۳۴/۲)، سوره اعراف (۱۱/۷)، سورهٔ اسراء (۶۱/۱۷) و سورهٔ طه (۱۱۶/۲۰) آمده است: «قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدوا لِآدَمَ فَسَجَدوا اِلاّ اِبْلیسَ...: ... فرشتگان را فرمان دادیم که بر آدم سجده کنند، همه سجده کردند، مگر ابلیس...» و در سورهٔ حجر (۱۵/ ۳۰ و ۳۱) و سورهٔ ص (۷۳/۳۸ و ۷۴) آمده است: «فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعون، اِلاّ اِبْلیسَ...: پس همهٔ فرشتگان سجده کردند، مگر ابلیس...». در این آیات به فرشتگان خطاب شده است که به آدم سجده کنند و همه سجده می‌کنند بجز ابلیس. استثناء دلیل آن است که ابلیس از فرشتگان بوده است، اما در سورهٔ کهف (۱۸/ ۵۰): «وَاِذْقُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدوا لِآدَمَ فَسَجَدوا اِلاّ اِبْلیسَ کانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّه...: وقتی که به فرشتگان فرمان دادیم که بر آدم سجده کنید، پس سجده کردند، جز ابلیس که از جن بود و از فرمان پروردگارش سر پیچید...» ابلیس از جن شمرده شده است. و نیز بنابرآیات متعدد دیگر، خلقت ابلیس از آتش بوده است. اگر این آیات را با آیات دیگری که بر طبق آنها خلقت «جانّ» (جنّ) از آتش است مقایسه کنیم، معلوم خواهد شد که ابلیس از جنّ بوده است. به همین جهت کسانی که ابلیس را از جنّ دانسته‌اند، استثنا را در آیات «فَسَجَدوا اِلاّ اِبْلیسَ» استثنای منقطع گفته‌اند، یعنی استثنایی که در آن مُستثنا از جنس مستثنی منه نیست، اما استثنای منقطع امری خلاف اصل و خلاف ظاهر است و عدول از اصل و ظاهر جمله، آن هم در چند آیت که در چند سوره آمده است، بسیار بعید است. بودن ابلیس از جن منافاتی با فرشته بودن او ندارد، زیرا چنانکه مفسران گفته‌اند، احتمال دارد که جن نوعی از فرشته باشد و ظاهر آیهٔ ۵۰ سورهٔ کهف (۱۸) نیز همین است: فَسَجَدوا (= فرشتگان سجده کردند)، اِلاّ اِبْلیس (= بجز ابلیس) «کانَ مِنَ الْجِن» (= که از جن بود). خداوند به فرشتگان امر فرمود که به آدم سجده کنند و ابلیس امتناع کرد. پس خداوند به ابلیس فرمود که چرا سجده نکردی و اطاعت ننمودی. اگر ابلیس از فرشتگان نبود، می‌توانست پاسخ بدهد که چون من در زمرهٔ فرشتگان نبودم امر تو شامل حال من نمی‌شد. شیخ طوسی در *التّبیان* فرشته بودن ابلیس را ترجیح می‌دهد و می‌گوید همین معنی از حضرت صادق (ع) روایت شده است. ظاهر تفاسیر اهل تشیع نیز همین است.

علاوه بر این خداوند در آیهٔ ۱۵۸ سورهٔ صافّات (۳۷) می‌فرماید: «وَجَعَلوا بَیْنَهُ وَبَیْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً...: کفار میان خدا و جن پیوند و خویشی گذاشتند...» و معلوم است که روی سخن با قریش است که گفته بودند فرشتگان دختران خدایند، چنانکه در آیهٔ ۳۹ از سورهٔ طور (۵۲) در

خطاب به قریش می‌فرماید: «اَمْ لَهُ الْبَناتُ وَلَکُمُ الْبَنون: آیا خدا را دختران و شما را پسران است» و در آیهٔ ۲۱ از سورهٔ نجم (۵۳) می‌فرماید: «اَلَکُمُ الذَّکَرُ وَلَهُ الْاُنْثی: آیا شما را فرزند پسر و او را دختر است» و این دلیل بر این است که مقصود از «جِنَّة» در سورهٔ صافات فرشتگانند.

گفته‌اند خداوند در آیهٔ اول از سورهٔ فاطر (۳۵) فرموده است: «... جاعِلِ الْمَلائِکَةِ رُسُلاً: فرشتگان را رسولان گردانید» و رسل الهی معصیت و نافرمانی خدا نکنند. پاسخ آن است که از این آیه برنمی‌آید که همهٔ فرشتگان رُسُل او هستند و تنها چیزی که به قطع از آیه مفهوم می‌گردد، این است که خداوند فرشتگان را رسولان خود می‌سازد، و مؤید این مطلب آیهٔ ۷۵ از سورهٔ حج (۲۲) است که می‌فرماید: «اَللّٰهُ یَصْطَفی مِنَ الْمَلائِکَةِ رُسُلاً...: خداوند از فرشتگان پیام‌آوران برمی‌گزیند» یعنی نه از همهٔ آنان.

نیز گفته‌اند: خداوند در سورهٔ کهف (۵۰/۱۸) برای ابلیس «ذریّه» یعنی فرزندان ذکر کرده است، و چون فرشتگان توالد نمی‌کنند، پس ابلیس از جملهٔ فرشتگان نتواند بود. پاسخ آن است که مقصود از «ذریّه» پیروان و جنود ابلیسند به دلیل آیه‌های ۹۴ و ۹۵ از سورهٔ شعراء (۲۶): «فَکُبْکِبوا فیها هُمْ وَالغاوُنَ. وَجُنودُ اِبْلیسَ اَجْمَعون: همهٔ آنها با گمراهان و همهٔ جنود ابلیس در دوزخ افکنده می‌شوند». اگر ابلیس ذریّه به معنی اولاد و فرزندان می‌داشت حتماً می‌بایست آنها هم ذکر شوند و مستثنا نگردند؛ و چون از همهٔ پیروان ابلیس به جنود تعبیر شده است، معلوم می‌گردد که ذریّهٔ او همان جنود او هستند و اتباع شیطان مجازاً به نام ذریّه خوانده شده‌اند.

اما اینکه ابلیس بنابر آیات قرآنی از آتش آفریده شده است و فرشتگان از آتش نیستند و اصلاً مادّی و جسمانی نیستند، نیز دلیل آن نیست که ابلیس از فرشتگان نباشد، زیرا ابلیس نیز مادّی و جسمانی نیست و این به دلیل آیات و احادیث بسیاری است که دربارهٔ اغواء فرزندان آدم به وسیلهٔ ابلیس در دست است. چنانکه در آیات ۱۶ و ۱۷ از سورهٔ اعراف(۷) ابلیس سوگند یاد می‌کند که «... لَاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَکَ الْمُسْتَقیمَ. ثُمَّ لَاٰتِیَنَّهُمْ مِنْ بَیْنِ اَیْدیهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَیْمانِهِمْ وَعَنْ شَمائِلِهِمْ...: ... هر آینه بر سر راه راست تو در کمین ایشان خواهم نشست و از رو به رو و پشت سر و راست و چپشان به ایشان روی خواهم نهاد...». پیداست که در عالم مادی و جسمانی چنین چیزی مشهود نیست. شیطان در آنِ واحد هزاران هزار فرزند انسان را در مواضع و امکنهٔ مختلف از راه به در می‌برد و این امر برای شییء مادیِ جسمانی ممکن نیست. پس مقصود قرآن از آتش بودن ابلیس، بر ما معلوم نیست همچنانکه مقصود از طین که آدم از آن خلق شده نیز دانسته نیست و شاید هر دو تعبیری کنایی باشند. از سوی دیگر در قرآن اشاره‌ای به اصل خلقت فرشتگانِ دیگر نشده است تا بدانیم که میان مایهٔ آفرینش ایشان با ابلیس منافاتی هست یا نه.

در این باب که چرا خداوند فرشتگان را امر به سجده بر آدم کرد و چرا ابلیس از این امر سر باز زد، سخن بسیار است: از مقایسه و تطبیق آیات قرآنی برمی‌آید که علت امر خداوند به فرشتگان در سجده به آدم چند چیز بوده است: ۱. انسان در زیباترین و بهترین صورت آفریده شده است (حتی زیباتر و بهتر از فرشتگان)؛ ۲. خداوند او را خلیفهٔ خود بر روی زمین قرار داده و این شرف به هیچ موجودی داده نشده است؛ ۳. به موجب آیات سورهٔ بقره خداوند همهٔ «اسماء» را به آدم تعلیم داده: و عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها...: همهٔ اسمها را به آدم تعلیم داد... (بقره/ ۳۱/۲)؛ ۴. خداوند آدم را با دو دست خود ــ معنی دست و تفسیر آن هر چه باشد ــ آفریده است: مامَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ... (ص / ۳۸/ ۷۵)؛ ۵. نیز بنابر مضمون «وَنَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی» (حجر/ ۱۵/ ۲۹)، در آدم از روح خود (معنی این روح و نفخه هر چه باشد) دمیده است. البته هیچ یک از این خصوصیات و کرامات به فرشتگان ارزانی نشده است.

همهٔ مفسران گفته‌اند که مقصود از سجدهٔ فرشتگان، سجدهٔ تعظیم و تکریم است نه سجدهٔ عبادت. خداوند هرگز فرمان نمی‌دهد که در ملک او به کسی جز او سجده کنند و جز او را بپرستند. پس برخی از عرفا که از ابلیس ستایش کرده‌اند و گفته‌اند: او موحد بوده و نخواسته است که جز خدا را بپرستد، از این نکته غافل بوده‌اند، وانگهی امر الهی بالاتر از فهم و اجتهاد شخصی است. اگر خداوند از کسی خواست سجده کند، ولو سجدهٔ عبادت، گزیری از اطاعت نیست؛ و نیز جرأت و گستاخی ابلیس در برابر خدا و مباهات و ناز به اصل خلقت خود از هر معصیتی حتی شرک به خدا بالاتر است. از اینجا عظمت استکبار و معصیت ابلیس در برابر خداوند و علت طرد و رجم ابدی او معلوم می‌شود. ابلیس دراثر این استکبار و مطرود شدن از مقام قرب به خود نیامد و توبه نکرد، اما آدم از عصیانی که کرده بود پشیمان گردید و این پشیمانی مایهٔ نجات او شد. عصیان آدم تنها اطاعت نکردن بود، اما عصیان ابلیس علاوه بر نافرمانی استکبار هم بود.

مفسّران در معنی «کان» در آیهٔ ۳۴ از سورهٔ بقره (۲) «... اَبی وَاسْتَکْبَرَ وَکانَ مِنَ الْکافِرین» اختلاف کرده‌اند که ظاهر آن چنین است: «ابلیس از کافران بود». چگونه ممکن است ابلیس پیش از اظهار عصیان و تمرد از امر الهی از کافران بوده باشد؟ و آیا پیش از آن کافری بوده است؟ بهترین وجه در تفسیر آن گفتهٔ عده‌ای از مفسران و از جمله شیخ طوسی در *التبیان* (۱۵۴/۱) است که در معنی آن «صارَمِنَ الکافِرین» آورده است و کان به معنی «صار» در زبان عرب استعمال شده است. اما اینکه فرمود «از زمرهٔ کافران» به آن معنی نیست که پیش از او کافران بوده‌اند (اگرچه نمی‌توان آنرا نفی کرد)، بلکه به این معنی است که ابلیس به علت ابا و استکبار خود در زمرهٔ کافران و عاصیان به حق درآمد، خواه کافران پیش از او بوده باشند، خواه پس از او.

ابلیس سجده نکرد و دلیل عدم اطاعت خود را اصل و منشأ خلقت خود و آدم دانست که معنی آن ترجیح آتش بر «گِل» یا «طین» است. اصل و معنی آتش و طین در خلقت ابلیس و آدم هر چه باشد، علت

مباهات ابلیس به آتش و تحقیر طین شاید مبتنی بر برتری صفات و کیفیات مادی و عنصری آتش برخاک باشد: درخشندگی، فروزندگی و نیروی تغییر دهندهٔ بسیاری که در اجسام آتشین هست و کیفیت تیرگی و چسبندگیِ (لازِب بودنِ) طین و پذیرندگی نیرو از آتش و قابلیّت تبدّل و تغیّر در آن که به فرمودهٔ قرآن به صلصال و فخّار (= سفال) بدل می‌گردد. به عبارت دیگر آتش جنبه و کیفیت فعال و پویایی را که لازمهٔ حرارت است، دارد و خاک کیفیت انفعال و رکود و اثرپذیری را. افتخار ابلیس به این کیفیت آتش و ترجیح آن بر کیفیّت طین بوده است، اما ابلیس نمی‌دانست که عناصر و موادّ از نظر الهی ترجیحی بر یکدیگر ندارند و اگر مزیت و ارزشی باشد، در معنی است و آن «صورت» و «تقویم» و «تسویه» و «نفخ روح» و نمود قدرت و عنایت خاص الهی است که از آن به «ید» تعبیر شده است. غفلت ابلیس از صورت و معنی، و گرایش او به «ماده و عنصر»، به معنی تکبّر و استکبار و نادیده گرفتن عنایات الهی بود و سبب خروج و اخراج او از صف روحانیان و مقربان گردید: قالَ فَاهْبِطْ مِنْها فَما یَکُونُ لَکَ اَنْ تَتَکَبَّرَ فیها فَاخْرُجْ اِنَّکَ من الصّاغِرینَ: فرمود از این مقام فرود آی که ترا نرسد که تکبّر ورزی، بیرون رو که تو از زمرهٔ پست‌ترین فرومایگانی (اعراف / ۱۳/۷). می‌گویند مرجع ضمیرِ «ها» در این آیه «جَنَّة» (بهشت) است که ذکر نشده است. اگر هم چنین باشد، مقصود از آن مقام قرب الهی است که در آن از علائق و شوائب عالم جسمانی اثری نیست، ولی ابلیس یکی از مظاهر و خصوصیات خاکیان یعنی تکبّر را در پیشگاه خداوند از خود نشان داد و خداوند فرمود: فَما یَکُونُ لَکَ اَنْ تَتَکَبَّرَ فیها (همانجا). خروج ابلیس از مقام قرب الهی معادل خواری و زبونی او بود که نقطهٔ مقابل کبرفروشی است و به همین دلیل فرمود: فَاخْرُجْ اِنَّکَ مِنَ الصّاغِرین (همانجا).

ابلیس که آدم را علت اصلی خواری و مطرودی خود می‌دانست در صدد انتقام از او و اولادش بر آمد و برای این کار از خداوند مهلت خواست و خداوند او را تا «وقت معلوم» مهلت داد و او سوگند یاد کرد که آدم و فرزندانش را خواهد فریفت و زمین را در نظر ایشان خواهد آراست و آنها را از صراط مستقیم خدا منحرف خواهد کرد (اعراف / ۱۶/۷؛ حجر / ۳۹/۱۵).

آنچه از این گفت‌وگو در زندگانی عملی و اخلاقی انسان سودمند می‌افتد همانا منع از پیروی نفس امّاره و هوا و هوس و امر به اطاعت از انبیاء و رسل الهی است. در داستان ابلیس خداوند به آدم می‌فرماید: ...یا آدَمُ اِنَّ هذا عَدُوٌّ لَکَ ولِزَوْجِکَ فَلا یُخْرِجَنَّکُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقی: ...ای آدم محققاً این شیطان با تو و جفتت دشمن است، مبادا شما را از بهشت بیرون آرد، و به شقاوت و بدبختی گرفتار شوید (طه / ۲۰ / ۱۱۷). با کمترین تأمّل می‌توان دریافت که این خطاب نه تنها به آدم بلکه به همهٔ افراد انسان است تا روزی که انسانی بر زمین باشد، زیرا ابلیس در سوگند خود همهٔ انسانها را آورده است. پس در حقیقت در عین آنکه قصهٔ آدم و ابلیس به عنوان قصه‌ای شخصی و جزئی واقع شده است و قابل انکار نیست، در عین حال رمزی و تمثیلی هم هست. هر انسانی تا هنگامی که امیال و شهوات او بیدار نشده، در «جنّت» است و در آرامش است. آنگاه وسوسهٔ شیطان همراه با ظهور امیال و غرایز آغاز می‌شود و به او وعده می‌دهد که اگر از میوهٔ آن درخت بچشد، جاودانه خواهد بود. در این امر «زوج» انسان مشوّق اوست و عصیانِ فرد انسان مانند عصیان آدم ابوالبشر آغاز می‌گردد و همچنان که قرآن فرموده است: ...فَلَمّا ذاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما...: چون از آن درخت چشیدند زشتیهای آنان برایشان آشکار شد... (اعراف / ۲۲/۷). این زشتیِ پیروی از شهوات به محض ارتکاب آن بر افراد انسان آشکار می‌گردد و همچنان که آدم و زوج او... طَفِقا یَخْصِفانِ عَلَیهِما مِنْ وَرَقِ الجَنَّةِ...: ...شروع کردند تا زشتیهای خود را با برگهای بهشتی بپوشانند... (همانجا). هر انسانی نیز می‌کوشد گناه خویش را با پوششی معصومانه پنهان کند.

در درون هر انسان نیز پیش از ارتکاب نخستین گناه نبرد دیو و فرشته آغاز می‌گردد و آن «نفخهٔ الهی» که در انسان است به یاری او می‌آید تا او را از چنگ شیطان نجات دهد. در این نبرد، جز پرستندگان خالص خدا (الاّ عِبادَکَ مِنهُمُ المُخلَصین) پیروزی با شیطان است. از این عدّه که شیطان نمی‌تواند بر ایشان پیروز شود خداوند در جای دیگر چنین یاد می‌کند: وَلَقَد صَدَّقَ عَلَیْهِم اِبلیسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعوهُ اِلاّفَریقاً مِنَ المُؤمِنینَ: و شیطان گمان باطلش را در نظر مردم صدق و حقیقت جلوه داد، پس همه جز گروهی از مؤمنان از او پیروی کردند (سبا / ۳۴/ ۲۰).

انسان در پرتو این نفخهٔ الهی و تعلیم اسماء (عَلَّمَ آدَمَ الأسماء کُلَّها) موجودی بس نیرومند است، اما از سوی دیگر دست شیطان در فریب او باز گذاشته شده است. پس مبارزه‌ای در انسان میان جنبهٔ الهی او و جنبهٔ شیطانیش در می‌گیرد که اگر چه شیطان بر بسیاری از افراد انسان پیروز می‌شود، اما مؤمنان و «بندگان مُخلَص» شیطان را طرد می‌کنند و همانها هستند که انسان را سزاوار خلافت بر روی زمین ساخته‌اند. پاسخ به فرشتگان نیز در همین معنی نهفته است.

مآخذ: قرآن کریم.

عباس زریاب

III. در علم کلام

بحث دربارهٔ ابلیس غالباً مسأله‌ای کلامی است و متکلمان اسلامی ابلیس و داستان او را که در آیات و روایات گوناگون به آن اشاراتی شده است، مورد بحث و بررسی عقلی قرار داده و کوشیده‌اند که آن را با معیارهای خود سازگار کنند. در همین راستا، گاه دربارهٔ ماهیت ابلیس به تأویلاتی دست زده‌اند و برخی که دارای ذوق فلسفی و عرفانی بوده‌اند، ابلیس را دوگونه دانسته‌اند: یکی ابلیس عالم کبیر که همان است که در قرآن به او اشاره شده است، و دیگر ابلیس عالم صغیر یا انسان که همان صفات رذیلهٔ اوست (نسفی، ۱۴۹)، امّا آنچه در آراء متکلمان اهمیت دارد، مسائل و ایراداتی است که دربارهٔ ابلیس مطرح شده و نیز پاسخهایی است که به این ایرادات داده شده است.

برخی از این مسائل اینهاست:

۱. چرا خداوند با آنکه می‌دانست ابلیس از فرمان او سرپیچی خواهد کرد، او را آفرید و چرا به او توانایی داد که بندگان را وسوسه کند؟ از جمله پاسخهایی که به این ایراد داده‌اند، یکی این است که ترک معصیت مستلزم مبارزه با خواهشهای نفسانی و اغوای ابلیس، و طبعاً دشوار است و از این رو، ثواب فزون‌تری دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۷۷، ۱۷۷ مکرر).

۲. براساس اصل توحید، سجده که مظهر کامل عبادت است ویژهٔ خداوند است، در حالی که او فرمود: ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدوا لِآدَمَ فَسَجَدوا اِلاّ إبلیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السّاجِدینَ: آنگاه به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید، همه سجده کردند جز ابلیس که از سجده کنندگان نبود (اعراف / ۷ / ۱۱). در پاسخ به این ایراد گفته‌اند که این سجده، سجدهٔ عبادت نبوده بلکه از باب بزرگداشت و تکرمت بوده است، زیرا انبیاء از فرشتگان برترند (فخر رازی، ۲۱۵/۲؛ طوسی، ۱۵۰).

۳. آیا ابلیس از زمرهٔ ملائکه است یا از جنس جن؟ چنانکه خداوند فرمود: واِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدوا لِآدَمَ فَسَجَدوا اِلاّ اِبلیسَ کانَ مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ...: وقتی که به فرشتگان گفتیم که بر آدم سجده کنید، همه سجده کردند، جز ابلیس که از جن بود و از فرمان پروردگارش سرپیچید... (کهف / ۱۸ / ۵۰). اگر او از جنیان باشد، اصولاً مشمول فرمان خداوند نبوده، و استثناء در آیهٔ مذکور استثناء منقطع است نه متصل، و اگر از فرشتگان باشد، چون به موجب آیهٔ «...لایَعْصونَ اللّهَ ما اَمَرَهُمْ وَیَفْعَلون ما یُؤْمَرونَ» (تحریم / ۶۶ / ۶)، فرشتگان از گناه معصومند، امکان عصیان و گناه او نیست.

متکلمان در پاسخ به این ایراد آراء مختلفی ابراز کرده‌اند، از جمله آنکه ابلیس از جنیان است و آنها نیز چون انسان برخی کافرند و بعضی مؤمن، و ابلیس از جنیان کافر است (ابن‌کثیر، ۱۴۱). اما جاحظ گوید ابلیس از ملائکه بود، زیرا خدای تعالی او را از فرشتگان مستثنا ساخت و جایز نیست که مستثنا از جنس مستثنی منه نباشد (بغدادی، ۲۹۶ ـ ۲۹۷)؛ یعنی وی استثناء را در این آیه متصل می‌داند، نه منقطع. فرقه‌هایی از معتزله چون بُهْشَمیّه و اصمیّه به استناد آیهٔ «قالَ اَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ و خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ: گفت من از او بهترم زیرا مرا از آتش و او را از گِل آفریده‌ای» (اعراف / ۷ / ۱۲)، و به همین دلیل گفته‌اند که ابلیس ازجنیان بوده، زیرا از آتش آفریده شده است (همانجا). در *رسائل اخوان الصفا* آمده است که ابلیس نخست از زمرهٔ ملائکه بود و چون عصیان کرد از آنان رانده و جدا شد (۳۲۷/۴)، همچنانکه هاروت و ماروت نیز فرشته بودند و در اثر عصیان رانده شدند. این نظر را ناصرخسرو نیز تأیید کرده است. وی می‌گوید: دیوان پریان بودند، بی‌فرمان شدند و دیو گشتند (ص ۱۴۰). در *مجمع‌البیان* از قول حسن بصری آمده است که ابلیس از جنیان بود، ولی همراه ملائکه مأمور سجده به آدم شد (طبرسی، ۸۱/۱). عضدالدین ایجی نیز همین نظر را برگزیده است (۳۶۶، ۳۶۷). اما ابن‌جبیر به نقل قرطبی (۲۹۴/۱) بر آن است که اصولاً جنیان یکی از اسباط ملائکه‌اند که از آتش آفریده شده‌اند وبقیهٔ اسباط از نور. برخی نیز بر آن رفته‌اند که ابلیس در زمرهٔ گروهی از ملائکه بود که جن نام داشتند، نه آنکه از جنس جن بوده باشد (طبری، ۱۷۸/۱).

۴. آیا ابلیس بر قلوب بندگان تسلط و آگاهی دارد؟ گروهی از معتزله در این باره گفته‌اند که ابلیس بر آنچه در دلها می‌گذرد از طریق قرائن و امارات آگاه است، ولی بر آنها تسلط ندارد و برخی دیگر بر آنند که ابلیس از آنچه در دل انسانهاست بی‌خبر است، ولی هرگاه کسی بر آن شود که دست به کاری خیر زند شیطان با حدس و گمان آگاه می‌شود و می‌کوشد که او را باز دارد. بعضی نیز معتقدند که ابلیس وارد قلب آدمیان می‌شود و از نیّت او آگاه می‌گردد (اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ۱۱۰/۲).

۵. آیا ارادهٔ ابلیس بر ارادهٔ خداوند غالب است که فرمود: اَلشَّیْطانُ یَعِدُکُمُ الْفَقْرَ وَیَأْمُرُکُمْ بِالْفَحْشاءِ وَاللّهُ یَعِدُکُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً...: شیطان شما را وعدهٔ فقر می‌دهد و به کارهای زشت امر می‌کند و خدا شما را به آمرزش و فضل خود نوید می‌دهد... (بقره / ۲ / ۲۶۸). به این ایراد چنین پاسخ داده‌اند که از این آیه لازم نمی‌آید که ارادهٔ ابلیس بر ارادهٔ خداوند غالب باشد، مثلاً فرعون میان برگزیدن ایمان و کفر یعنی میان دو اراده مخیّر بود، ولی به ارادهٔ شیطان گردن نهاد، و این مستلزم غلبهٔ ارادهٔ ابلیس بر ارادهٔ خداوند نیست (ابن مرتضی، ۸۶).

قابل ذکر است که برخی از متکلمان از مفاد آیات قرآن دربارهٔ عذاب ابلیس، بر ابدیت و ازلیّت (قدیم بودن) کلام خدا استدلال کرده و گفته‌اند اگر کلام خداوند، مخلوق و حادث و بنابراین پایان‌پذیر باشد، عذاب او نیز که در قرآن وعده فرموده فناپذیر است، ولی چون ابلیس را به عذاب جاوید وعید داده، پس کلام او نیز ابدی و ازلی است (اشعری، *الابانة*، ۲۴).

مآخذ: ابن‌کثیر، *بدایة الخلق*، به کوشش ابراهیم محمدالجمل، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش سوزان دیوالد ـ ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ اشعری، ابوالحسن، *الابانة عن اصول الدیانة*، مدینه، ۱۹۷۵م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، *اصول‌الدین*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ طبری، *جامع‌البیان*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵م؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمن‌بن احمد، *المواقف فی علم‌الکلام*، بیروت، عالم الکتب؛ فخر رازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، *فضل‌الاعتزال*، به کوشش فؤادسید، تونس، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۴م؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القران*، بیروت، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ ناصرخسرو، *جامع‌الحکمتین*، به کوشش هانری کربن و محمدمعین، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ نسفی، عزیزالدین، *انسان کامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۹۶۲م.

سیدجعفر سجادی

IV. در ادب فارسی و عرفان

در نظم و نثر فارسی و ادبیات عرفانی این زبان ابلیس غالباً با شیطان و دیو و اهریمن به یک معنی است و در فرهنگها او را «مهتر

دیوان» گفته‌اند (کردی نیشابوری، ۷۴؛ میدانی، ۶۴). این نامها هرگاه که به صورت جمع (ابالسه، ابالیس، شیاطین، دیوان، اهریمنان) به کار روند، مراد اتباع ابلیس و موجودات شریر و آدمیان بدکار و بدسرشت است و تعبیراتی چون دیو سرشت، دیو خوی، دیوکردار، اهرمن روی و مانند اینها در توصیف این‌گونه مردمان به کار می‌رود. ابومُرّه و حارث از نامهای دیگر اوست، و پیش از آنکه نافرمانی کند و مطرود شود، معلم فرشتگان بوده و عزازیل نام داشته است. ابلیس در نظم فارسی گاهی به اقتضای وزن به «بلیس»، و صفت نسبی آن (ابلیسی) به «بلیسی» تبدیل می‌شود (نک: دهخدا، ذیل ابلیس و بلیس).

تلمیحات و اشاراتی که به ابلیس در نظم و نثر فارسی دیده می‌شود، بیش‌تر بر مطالبی که دربارهٔ او در قرآن و احادیث و اقوال مفسران آمده، مبتنی است و در موارد بسیار در این آثار تصورات مربوط به ابلیس با باورهایی که ایرانیان دربارهٔ اهریمن داشته‌اند، درهم آمیخته است.

ابلیس مظهر همهٔ بدیها، و دشمن سوگند خوردهٔ انسان است، و همه‌جا دام در راه آدمیان می‌گسترد تا آنان را از راه راست و صواب منحرف سازد، ولی با اینهمه، قدرتش در این کارها محدود است و بر بندگان مؤمن و درستکار خداوند دستی ندارد. ابلیس دنیا را به چشم مردمان دلپذیر و خوب جلوه می‌دهد تا آنان را با جاه و مال و آرزوهای نفسانی و دنیوی بفریبد و از خیر و صلاح بازدارد. مردمان شریر و فاجر از یاران و پیروان او به شمار می‌روند و خود را به وعده‌های فریبکارانهٔ او فروخته‌اند. ابلیس و دیوان دیگر از «لاحول»، «قل اعوذ» و از قرآن هراسناکند و چون این آیات بر زبان جاری شوند و یا قرآن خوانده شود؛ بی‌درنگ می‌گریزند، اما گاهی دیوسیرتانی هستند که خود برای فریفتن دیگران و تظاهر به زهد و صلاح پیوسته «لاحول» می‌گویند (دیوان لاحول گوی).

ابلیس گاهی به هیأتی هراسناک ظاهر می‌شود، گاهی به صورت آدمیان درمی‌آید (ابلیس مردم روی)، گاهی بی‌آنکه به چشم دیده شود عمل می‌کند، و گاه نیز در درون انسان جای می‌گیرد و او را به سوی شر و گناه سوق می‌دهد. دیوان از نور گریزانند، غالباً در ظلمت و در شب ظاهر می‌شوند (نک: تاریخ سیستان، ۸۲) و با فرشتگان در یک جای درنمی‌آیند.

در *شاهنامهٔ* فردوسی در چند مورد (داستان ضحاک و داستان کیکاووس) از ابلیس و در موارد بی‌شمار از دیوان و اهریمن و کارگزاران او سخن می‌رود. اینان علاوه بر اینکه عوامل شر و فساد و مظاهر ظلم و تباهی به شمار می‌روند دشمنان ایران و مردم ایرانند و سعی در ویران کردن این سرزمین و تباه کردن مردم آن دارند، و هرکس که با ایرانیان دشمنی کند، پیرو و کارگزار اهریمن است. غلبهٔ ظلم و جور و آشوب درحقیقت غلبهٔ نیروهای اهریمنی بر داد و آیین الهی است، و هرگاه که پادشاهی دادگر و پرهیزگار فرمانروایی کند، دست اهریمن از این کشور کوتاه، و نظم و عدل و آیین برقرار می‌شود. در

شاهنامه، چنانکه در ادبیات دینی زرتشتی نیز دیده می‌شود، غالباً از کیفیات اخلاقی زشت و زیان‌آور، چون خشم، آز، کین و رشک به دیوانی تعبیر می‌شود که در نهاد آدمی جای می‌گیرند و او را به گمراهی و بدفرجامی می‌کشند (نک: ه د، اهریمن، دیو).

در ادب فارسی از بازگونه‌کاری، اغواگری، شقاوت، سیاهرویی، غرور و استکبار ابلیس فراوان سخن می‌رود و داستان دزدیدن او (= دیو، اهریمن، شیطان) انگشتری سلیمان (ع) را، راه یافتن او به بهشت به یاری طاووس و مار، و بازداشتن فرشتگان او را از صعود به عالم بالا با تیر شهاب از موضوعات رایج در شعر فارسی است و به تعبیرات گوناگون بدانها اشاره رفته است.

موضوع ابلیس و آفرینش او و چگونگی تأثیر و دخالتش در امور جهان و سرنوشت انسان از موضوعاتی است که در ادبیات عرفانی ما دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر دارد و ازلحاظ ارتباط نزدیک آن با مسائل مهمّ کلامی، چون جبر و اختیار، خیر و شر، سعادت و شقاوت و نیز از جهت اهمیتی که از دیدگاه اهل عرفان در شناخت جهان و انسان و در توجیه مسائل اخلاقی و اجتماعی و تبیین کیفیات نفسانی دارد، همواره مورد نظر بوده و به صورتهای مختلف و در قالب تمثیلات و داستانهای گوناگون بیان شده است. گرچه مسألهٔ وجود شر و چگونگی عامل یا عوامل آن از آغاز در همهٔ ادیان و نحل فکری و اعتقادی مطرح بوده و در هرجا به نوعی توجیه و تعلیل می‌شده است، لیکن در هیچ‌یک از ادیان و مکاتب و مذاهب عرفانی جهان تا این اندازه و با اینهمه تنوع و رنگارنگی دربارهٔ آن سخن نرفته است.

مطالبی که در آثار متصوفه دربارهٔ ابلیس آمده، و اشاراتی که به احوال و افعال او رفته است کلاً بر مضامین آیات قرآنی و احادیث و بر اقوال مفسران مبتنی است و مقصود از همهٔ آنها توضیح معانی عرفانی، عبرت گرفتن از سرنوشت او، شناختن حیله‌ها و شیوه‌های او و دور داشتن خود از دسایس و وساوس اوست. ابلیس صیادی است که دام در راه نهاده و مردم ناآگاه را اسیر خود می‌کند (محاسبی، ۱۱۳؛ مولوی، ۵۲۳/۳ ـ ۵۲۴). خشم، آز، کینه ورزی، مال دوستی، دنیا پرستی، نظربازی و انواع شهوات جسمانی و نفسانی وسایل کار او و یا به گفته محمد غزالی ابواب و مداخل او به قلب انسان است (۳۲/۳ ـ ۳۵) و برای گمراه کردن آدمیان، حتی انبیاء و اولیاء از این راهها و وسایل به شیوه‌های گوناگون بهره می‌گیرد. در بعضی از آثار متصوفه ازقبیل *قوت القلوب* ابوطالب مکی، *کشف المحجوب* هجویری، *احیاء العلوم* غزالی، *تذکرة الاولیاء* و مثنویهای عطار و *مثنوی* مولوی، و نیز در کتابهایی که در شرح احوال و قصص انبیا و بزرگان دین و عرفان نوشته‌اند، چون *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی، *عرائس المجالس* ثعلبی، *قصص الانبیاء* ابن کثیر، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین* یافعی و بسیاری از تألیفات دیگر، روایات و حکایات فراوان دربارهٔ نیرنگهایی که ابلیس برای اغوای این‌گونه اشخاص به کار می‌بندد، دیده می‌شود. کوششهای او در گمراه کردن انبیا و فریفتن

سالکان کامل بی حاصل است (ابن عربی، ۲۸۳/۱؛ سراج، ۴۲۸ - ۴۲۹؛ عطار، تذکره، ۶۳/۱، ۱۴۸ - ۱۴۹، ۲۷۶، ۱۱۴/۲؛ بقلی، ۵۲۰- ۵۲۱)، ولی از آنجا که به رموز علم توحید آگاه و از اسرار سلوک و معرفت باخبر است (عطار، همان، ۲۵۸/۱، ۲۳۷/۲)، رهروان نوکار و کم تجربه را به آسانی در دام خود می‌کشد و در فریفتن عابدان و زاهدان غالباً کامیاب می‌گردد. داستان برصیصای عابد (نک: غزالی، محمد، ۳۱/۳؛ میبدی، ۵۲/۱۰ - ۵۵) و حکایت زاهدی که می‌خواست قومی را از درخت پرستیدن بازدارد، ولی سرانجام به حیله ابلیس خود به تباهی کشیده شد (نک: مکی، ۳۳۳/۲ - ۳۳۴) از نمونه‌های خوب و قابل ذکر اینگونه موارد است.

ابلیس حتی گاهی مردمان را به کار نیک دعوت و ترغیب می‌کند، اما در حقیقت قصد او اغوا و اغفال آنان است و می‌خواهد که از اقدام و اشتغال به کار نیکوتر و شایسته‌تر بازشان دارد (نک: غزالی، محمد، ۲۹/۳-۳۰؛ مولوی، ۳۹۱/۱-۴۰۲). گاهی هم سخنی می‌گوید که مقدمهٔ آن درست و تردیدناپذیر است، ولی دنباله و نتیجهٔ آن مردم ناآگاه را به گمراهی و تباهی می‌کشد (ابن عربی، ۲۸۳/۱)؛ ولی همیشه چنین نیست، و در مواردی، بی‌آنکه قصد اغفال و اغوا داشته باشد، از خود و سرگذشت عبرت‌انگیز خود سخن می‌گوید، و حتی پند و اندرز می‌دهد (نک: غزالی، محمد، ۳۲/۳، ۳۳؛ خرقانی ۱۳۰؛ عطار، تذکره، ۲۵۸/۱، ۱۴/۲، ۵۱؛ همو، *منطق‌الطیر*، ۱۱۳، ۱۶۳ - ۱۶۴). بازار از بهترین میدانهای عمل اوست و همواره در میان بازاریان حاضر، و به گفته عطار «مهتر بازار» است (*مصیبت‌نامه*، ۱۲۳)، از این روی کسانی که در بازار به دادوستد مشغولند در معرض اغفال و اغوای او قرار دارند (نک: مکی، ۵۳۴/۲، ۵۵۶). گرچه ابلیس با هشیاری و بیداری دشمن است و صالحان و پرهیزگاران را خفته می‌خواهد (نک: مولوی، ۴۰۰/۲)، اما از خفتن اشرار و تبهکاران آزرده و ناخشنود است، زیرا در خواب از کارهای زشت باز می‌مانند (قشیری، ۷۰۲؛ هجویری، ۴۵۸). سخت‌ترین دام ابلیس دوستی دنیا و دل‌بستن به امور دنیوی است. دنیا را در چشم مردمان می‌آراید و زیبا جلوه می‌دهد تا به دنیا بپردازند و از عقبی غافل مانند (میبدی، ۳۱۹/۲). همچنانکه خواندن «قل اعوذ...» و گفتن «اعوذ بالله...» و ذکر نام خدا (غزالی، محمد، ۲۸/۳) ابلیس را دور می‌کند، دل‌کندن از دنیا نیز انسان را از آفتهای او حفظ می‌کند (قشیری، ۶۲؛ سنایی، حدیقه، ۳۹۲ - ۳۹۳؛ عطار، تذکره، ۲۴۸/۱، ۴۱/۲). سبب عصیان و شقاوت ابلیس را غالباً غرور و خودبینی او دانسته و گفته‌اند که او چون به خلقت ناری خود مغرور بود به آدم خاکی سجده نکرد. وی خود را از آدم برتر انگاشت و گفت: «انا خیرٌ منه»، و از این روی نخستین کسی که در برابر امر خداوند حجت آورد و به قیاس توسل جست او بود (نک: میبدی، ۵۶۶/۳ - ۵۶۷؛ مولوی، ۲۰۹/۱)، اما او در آدم، تنها جسم خاکی را دید و حقیقت جان او را نشناخت (سنایی، حدیقه، ۲۳۲؛ مولوی، ۲۴۳/۱۰)، و از آن روی که جز خود را درنظر نداشت و از آدم نیز جز نیمهٔ خاکی را ندید، او را یک چشم و أعْوَر گفته‌اند (مولوی، ۳۷۳/۲؛ سعدالدین حمویه، ۱۰۲). همچنین گفته‌اند که چون آدم را به سبب نافرمانی عتاب و ملامت آمد، به معصیت خود اقرار کرد و تائب شد، و با گفتنِ «... رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا...» (اعراف / ۷/ ۲۳) گناه خود را به خود نسبت داد، اما ابلیس در همین مقام، در برابر عتاب، حجت آورد و با گفتنِ «... فَبِما أَغْوَیْتَنی...» (همان / ۱۶) گناه خود را به خداوند منسوب داشت (مولوی، ۹۱/۱، ۳۶۰/۲، ۲۹۴/۳). در بعضی از آثار صوفیه سبب عصیان ابلیس عُجب و غرور او بر طاعتهای هزاران ساله و قرب و منزلت دیرینه‌اش بود، و ندانست که «عاصی خدا بین بهتر که مطیع خویشتن بین» (مستملی، ۱۷۱، ۴۲۲، ۴۹۸، ۱۵۲۷، ۱۷۱۲؛ نک: سنایی، *دیوان*، ۸۷۱ - ۸۷۲)، و از اینجاست که صوفیه «ارتفاع رؤیت ازفعل» را شرط اخلاص و احسان و لازمهٔ سیر و سلوک الی الله دانسته‌اند (نک: مستملی، ۱۲۸۵). در تفسیر *کشف الاسرار* آمده است که پنج‌چیز سبب مطرودی و ملعونی ابلیس شد: یکی آنکه به گناه خود معترف نشد، دوم آنکه از کرده پشیمان نشد، سوم آنکه خود را ملامت نکرد، چهارم آنکه توبه را بر خود واجب ندید، پنجم آنکه از رحمت خدا نومید شد (میبدی، ۵۷۳/۳). درباره وجود ابلیس و علل مطرود شدن او صوفیه را توجیهات و سخنان دیگری نیز هست که پس از این یاد خواهد آمد.

ابلیس در عالم خارج گاهی به صورت انسان ظاهر می‌شود و با اشخاص سخن می‌گوید و چون آدمیان عمل می‌کند. وی فرزندانی نیز دارد که در کارها او را یاری می‌کنند (درباره ذریّهٔ ابلیس نک: میبدی، ۷۰۳/۵-۷۰۴ و تفاسیر قرآن مجید، کهف / ۱۸/ ۵۰)؛ زمانی هم در هیأت جانورانی چون سگ و خوک، و یا همچون موجوداتی غریب و هول‌انگیز تصور می‌شود. اما جولانگاه او بیش‌تر نهاد آدمی و عالم صغیر است و قلب و نفس انسان میدان عمل و قلمرو قدرت اوست. همچون خون که در رگها جاری است، ابلیس سراسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد و بر نفس، که جامع و شامل جمیع قوای حیاتی است چیره می‌شود. چگونگی چیره‌شدن ابلیس بر وجود آدمیان و سخت‌کوشی او در این مقصود را عطار در داستانی بسیار دلکش (حکایت حوا و خنّاس) و با بیانی بغایت زیبا از قول حکیم ترمذی در *الهی‌نامه* باز گفته است (صص ۱۰۲ - ۱۰۴؛ نیز همو، *تذکره*، ۹۶/۲ - ۹۷). این نفس، که در زبان شرع از آن به نفس اماره تعبیر می‌شود، در آثار صوفیه غالباً با لفظ ابلیس مترادف است و با صفاتی چون لعین (مولوی، ۵۶/۲)، لئیم (همو، ۳۹۷/۱)، کافر و شوم (همو، ۱۴۳/۳، ۵۵۴) و نظایر اینها توصیف می‌شود و حتی گاهی هم نفس با ابلیس به یک معنی به کار می‌رود (نک: هجویری، ۲۶۲). دل خانه‌ای است که هم مَلَک در او راه دارد هم ابلیس، و هرچه از ملک در او می‌رسد الهام، و هرچه از ابلیس در او می‌گذرد وسواس است (نک: غزالی، محمد، ۲۷/۳). محمد غزالی در تفسیر حدیث معروف «قلب المؤمنین بین اصبعَین من اصابع الرحمن» به این نکته‌نظر دارد، و «اصبعَین» را به خیر و شر و خواطر مَلَکی و شیطانی تأویل کرده است (۲۷/۳؛ نیز نک: مولوی، ۴۷۲/۳).

مؤلفان صوفیه در مبحث «خواطر» در این‌باره به تفصیل سخن گفته، و حالات قلب و چگونگی وساوس شیطانی را به تعبیرات مختلف باز نموده‌اند (نک‌:قشیری، ۱۲۸؛ غزالی، محمد، ۲۶/۳ ـ ۴۳؛ ابن‌عربی، ۲۸۱/۱ـ۲۸۴؛ نجم‌الدین کبری، ۳۹ ـ ۵۶). در بسیاری از آثار صوفیه از شهوات مُضْمَر در نهاد آدمی به ابلیس تعبیر شده است و گفته‌اند که با برآوردن هر آرزو و ارضای هریک از شهوات، ابلیس یا ابلیسهایی در دل‌زاده می‌شود (عطار، *منطق‌الطیر*، ۱۱۳)، و طبعاً با کشتن شهوات و دربند کردن آرزوها، ابلیس درون آدمی مغلوب و فرمانبردار می‌شود. حدیث نبوی مشهور، «اَسْلَمَ شیطانی بیدی»، که صوفیه در بیان معانی عرفانی و اخلاقی از آن بسیار بهره گرفته‌اند، اشاره به همین نکته است. بعضی از صوفیه به شیوهٔ اهل تأویل در مقابلهٔ عالم کبیر و عالم صغیر، ابلیس را با وهم برابر نهاده‌اند، چنانکه آدم را نیز به عقل، حوا را به جسم، طاووس را به شهوت، مار را به غضب، بهشت را به اخلاق نیک و دوزخ را به اخلاق بد تأویل کرده‌اند (نک‌: نسفی، ۱۴۳؛ سهروردی، ۱۰۹؛ «بعضی از...»، ۱۵۲).

موضوع شایستهٔ توجهی که در آثار گروهی از بزرگان صوفیه دیده می‌شود، کوششی است که در دفاع از ابلیس و توجیه نافرمانی او کرده‌اند. در اقوال منسوب به برخی از عارفان دوره‌های اولیه اسلامی گه‌گاه نکات و عباراتی که حاکی از همدلی و همدردی با ابلیس، حسن نظر نسبت به او، کوچک شمردن گناه او، و حتی اثبات بی‌گناهی اوست، دیده می‌شود. از قول حسن بصری آورده‌اند که گفت: «انّ نور ابلیس من نارالعزّة» و اگر نور خود را به خلق ظاهر کند به خدایی پرستیده می‌شود (عین القضاة، *تمهیدات*، ۲۱۱)؛ ذوالنون مصری از طاعات و عبادات بی‌تزلزل و کمال اخلاص او در بندگی با تحسین یاد می‌کند (میبدی، ۱۶۰/۱)؛ بایزید بسطامی بر حال او دل می‌سوزاند و برای او طلب بخشایش می‌کند (عطار، تذکره، ۱۵۸/۱)؛ نوری با تضرع و زاری او از درد فراق با او شریک می‌شود (همان، ۵۱/۲)؛ جنید از استدلال او بر اینکه جز خدای را سجده کردن نارواست در شگفت می‌ماند (همان، ۱۴/۲)؛ ابوبکر واسطی گوید که راه رفتن از ابلیس باید آموخت که «در راه خود مرد آمد» (همان، ۲۷۱/۲ ـ ۲۷۲)؛ سهل تستری از سخن گفتن او در علم توحید به حیرت می‌افتد (همان، ۲۵۸/۱)؛ شبلی در وقت نزع از اینکه خطاب «لعنتی» با ابلیس بوده است بر او رشک می‌برد (همان، ۱۸۰/۲؛ همو، *منطق‌الطیر*، ۱۸۳)؛ ابوالعباس قصاب سنگ انداختن بر ابلیس را دور از جوانمردی می‌شمارد و او را شایسته مقام بزرگ در قیامت می‌داند (همو، *تذکره*، ۱۸۶/۲)؛ ابوالحسن خرقانی از حق‌شناسی و عبرت‌آموزی او یاد می‌کند (ص ۱۳۰) و ابوالقاسم کَرْکانی او را «خواجهٔ خواجگان» و «سرور مهجوران» می‌خواند (عین‌القضاة، *نامه‌ها*، ۹۷/۱).

اما نخستین کسی که گستاخانه و با بی‌باکی تمام و برخلاف عقاید رایج و مشهور به تقدیس ابلیس و تکریم احوال و اعمال او پرداخت حسین‌بن منصور حلاج بود. البته در همان دوران در میان صوفیه و بیرون از دایرهٔ اهل تصوف دربارهٔ علت عصیان ابلیس توجیهات و تصورات دیگری نیز اظهار شده بود که با آراء متشرعان و حتی با عقاید عامهٔ صوفیه در این باره مغایرت آشکار داشت. باطنیه معتقد بودند که زمان به شکل دوره‌هایی به هم پیوسته و به تناوب، چون شب و روز، و در پی هم می‌گذرد. یک دوره «دورِ کشف» است که در آن حقیقت اسرار الهی آشکار و باطن شرع بر آن حاکم است. دور دیگر «دورِ سِتْر» است که در آن حقایق پوشیده است و ظواهر شرع بر آن حکومت دارد. دور حاضر، دورستر است، و ابلیس که پیش از این، در دور کشف، حقایق اسرار و باطن امور را به عیان دیده است، در این دور در حجاب رفتن را با شأن خود سازگار نمی‌بیند و به احکام دوْر ستر تن در نمی‌دهد. لاجرم کارش به عصیان می‌کشد و آدم را که برای دورستر در وجود آمده و از خوردن گندم، یعنی وقوف به «علم قیامت» منع شده است، می‌فریبد و از اسرار دورکشف و علم قیامت با خبر می‌کند (نک‌: نصیرالدین، ۶۰ ـ ۶۳؛ نیز نک‌: کربن، «زمان دوری...»[1]، 86-94؛ همو، «ظهور الهی...»[2]، 157-161). این روایت گرچه در دوره‌های بعد به کتابت در آمده، لیکن از قرائن چنین بر می‌آید که از نخستین دوره‌های ظهور باطنیه در میان آن گروه معروف بوده است. در میان صوفیه نیز از اینگونه تصورات مغایر با اعتقاد عامه دربارهٔ ابلیس دیده می‌شود. عمربن عثمان مکی گنجنامه‌ای داشته است که از او به سرقت رفته (انصاری، *طبقات*، ۳۱۷؛ عطار، *تذکره*، ۳۷/۲ـ ۳۸؛ جامی، ۱۵۱)، اما عطار مختصری از آن را در *تذکرة اولیاء* نقل کرده و همان مضمون را در *منطق‌الطیر* (صص ۱۸۱ ـ ۱۸۲) و *اشترنامه* (صص ۲۹ ـ ۳۱) نیز به نظم آورده است. به گفته عطار در گنجنامه آمده بود که چون روح در قالب آدم دمیده شد و همه فرشتگان به امر خداوند در پیش او سر بر خاک نهادند، ابلیس می‌خواست که بر سرّ آدم آگاه شود، و چون به دیدن سرّ آدم مشغول بود از سجده کردن بازماند. سرّ آدم گنجی بود که در خاک آدم نهاده بودند، و البته هرکس از جایگاه گنج باخبر شود سرش را می‌برند تا غمّازی نکند و راز فاش نشود. ابلیس خود می‌دانست که گنج بردیدهٔ او نهاده‌اند، ولاجرم باید کشته شود، ناگزیر مهلت خواست و مهلت گرفت، اما به دشمنی و دروغ‌زنی متهم شد تا مطرود و مردود شمرده شود و کسی گفته او را باور نکند و گفته شود که «او شیطان است و راست از کجا گوید» (عطار، *تذکره*، همانجا). پس اینهمه تهمتها که بر ابلیس بسته شده از اینجاست، نه از عصیان و نافرمانی او.

اینگونه اقوال و اشارات گرچه با مضامین آیات قرآنی و احادیث و اخبار معتبر چندان سازگار نیست، لیکن با نوعی احتیاط همراه است و از گستاخی، وجدّتی که در سخنان حلاج و پس از او در گفته‌های کسانی چون ابوالقاسم کرکانی، احمد غزالی و عین‌القضاة همدانی در دفاع از ابلیس دیده می‌شود، خالی است؛ اما این جریان خاص که

---

1. «Cyclical...» 2. «Devine...»

برجسته‌ترین نمایندهٔ آن حلاّج است و روشن‌ترین جلوه‌های آن در آثار عین‌القضاة منعکس است، دارای سوابقی است که بسیاری از آنها را می‌توان در اوضاع و احوال فکری دوره‌های پیش و اقوال و نظریات اصحاب علم و دین و عرفان آن ادوار جست و جو کرد. بحث دربارهٔ جبر و اختیار، قضا و قدر و اصل خیر و شر از دیرباز در میان مسلمانان جریان داشته و بنابر بعضی از روایات در زمان حیات رسول اکرم در میان صحابه مطرح بوده است. احادیثی چون «القدریة مجوس هذه الامة» و «یکون فی امتی خسفٌ و مسخٌ و ذلک فی‌المکذّبین فی القدر» (نک: میبدی، ۳۱۲/۲)، و روایتی که دربارهٔ گفت و گوی ابوبکر و عمر بر سر مسألهٔ جبر و قَدَر و رأی رسول اکرم در این باره نقل شده است (نک: میبدی، همانجا) و نیز احادیث و اخبار دیگری نشان می‌دهد که از همان آغاز، گرایش به سوی نوعی جبر بر محیط فکری و اعتقادی مسلمانان غلبه داشته است، و بعضی از علمای دین ابلیس را از قدریه برتر و عالم‌تر می‌شمردند، زیرا قَدَری گناه و خطای خود را به نفس خود نسبت می‌دهد، ولی ابلیس با گفتن «اغویتنی» اغوا و اضلال را از خدا می‌داند (نک: میبدی، ۵۶۸/۳ ـ ۵۶۹). این تمایل که بر اعتقاد به تقدیر الهی و قضای ازلی مبتنی است، در میان زهاد اولیه و نخستین صوفیان نیز مشهود بوده است و بسیاری از اصول نظری صوفیه بر این اساس مبتنی است. از این دیدگاه هیچ امری در عالم وجود بیرون از تقدیر و مشیت خداوند نیست، و سعادت و شقاوت، هر دو در دست اوست، و طبعاً وجود ابلیس، افعال او و احوال او و نیز همه در حقیقت خواسته و آفریدهٔ خداست. ابلیس خود می‌داند که در بند تقدیر ازلی است و از آن گزیری ندارد. اگر یقین داشت که با سجود به آدم نجات خواهد یافت، هر آینه چنین می‌کرد، اما می‌دانست که حتی اگر از دایرهٔ مشیت بیرون آید، از دایره‌های حکمت و قدرت و علم قدیم راه بیرون نتواند برد (حلاج، ۵۶). حلاج از زبان او می‌گوید: «من خود در کتابی مبین خوانده بودم که بر من چه خواهد گذشت» (ص ۵۲)، «اگر غیر تو را سجده کنم یا نکنم، مرا از بازگشت به اصل چاره نیست، زیرا که مرا از آتش آفریدی، و بازگشت آتش به آتش است، و تقدیر و اختیار از توست» (ص ۴۴). ابلیس اراده و اختیار خود را از خود نمی‌داند، و خداوند است که او را به سجود به آدم امر و از آن منع می‌کند: «اختیارات به تمامی، و اختیار من، همه با توست و تو از بهر من اختیار کردی. اگر بازداشتی مرا از سجود به او، بازدارنده تویی، ... و اگر می‌خواستی که او را سجده کنم، فرمانبردارم» (حلاج، ۵۳). نکاتی که در گفته‌های حلاج دیده می‌شود در اقوال و آثار برخی از صوفیان دوره‌های بعد چون خواجه عبدالله انصاری، سنایی، احمد غزالی، عین‌القضاة، عطار و مولوی بسط و گسترش یافته و گاهی با لحنی بسیار تند و ملامت‌آمیز، چون این گفته عین‌القضاة، بیان شده است: «گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید... دریغا، گناه خود همه از اوست. کسی را چه گناه باشد؟ خدایا این بلا و فتنه از توست، و لیکن کس نمی‌یارد چخیدن» (*تمهیدات*، ۱۸۸ ـ ۱۸۹؛ نیز نک: همو، *نامه‌ها*، ۷/۲؛ انصاری، *رسائل*، ۳۰؛ میبدی، ۵۸۹/۳؛ مولوی، ۲۹۴/۳؛ عراقی، ۲۶۷).

ابلیس از خود اختیاری ندارد و فرمانبردار است، اما پروردگار اوست که از یک سو او را به سجود بر آدم امر می‌کند، و از سوی دیگر از این کار بازش می‌دارد. «وی می‌گوید: سجده کن، ولکن نمی‌خواهد. اگر خواستی همان روز سجده کردمی» (محمد منور، ۲۵۴/۱). از این روی «اراده ازلی» بر چیز دیگر بود و «امر» الهی بر چیز دیگر. «چنانک ابراهیم را فرمود که حلق اسماعیل ببر، و خواست کی نبرد» (هجویری، ۳۲۴)، و یا چنانکه یوسف، بنیامین را به دزدی متهم کرد، ولی در باطن از این اتهام قصد دیگری داشت (نک: عین‌القضاة، *تمهیدات*، ۲۲۶؛ همو، *نامه‌ها*، ۱۸۹/۲؛ عطار، *الهی‌نامه*، ۱۰۴ـ۱۰۵). شاید حلاج نخستین کسی باشد که از این عقیدهٔ اشعریان، دائر بر جدا بودن «اراده» از «طلب» و «امر» برای تبرئهٔ ابلیس بهره گرفته است. اما پس از او ابوطالب مکی در این باره به بحث و نظر پرداخت (نک: *قوت القلوب*، ۲۶۰/۱ ـ ۲۶۲؛ آون، 109-101). و عین‌القضاة با شور و دردی که خاص کلام اوست از این راه در بی‌گناهی ابلیس سخن گفت: «دریغا، چنانکه جبریل و میکائیل و فریشتگان دیگر در غیب می‌شنیدند که «اسجدوا لآدم»، در غیبِ غیب عالم الغیب والشهادة باز او گفت «لاتسجد لغیری»... . پس در علانیّت او را گوید «اسجدوا لآدم»، و در سرّ با او گفت که ای ابلیس، بگو که «ءأسجد لمن خلقت طیناً؟»» (*تمهیدات*، ۲۲۷؛ نیز نک: همو، *نامه‌ها*، ۷۵/۱، ۹۶، ۱۸۶/۲ ـ ۱۸۷، ۱۸۸ ـ ۱۸۹).

ابلیس آفریده خداست و در خلقت او حکمتی است که برما پوشیده است. شقاوت ابلیس تابع همان حکمت است، و خداوند به‌اقتضای همان حکمت بالغه هر که را که خواهد گمراه می‌کند، و هر که را که خواهد هدایت می‌کند:... یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَیَهْدی مَنْ یَشاءُ... (نحل/ ۹۳/۱۶). گاهی این‌گونه افعال خداوند را به «مکر» او نسبت می‌دهند چه او «خیرالماکرین» است، چنانکه جبرئیل ومیکائیل هنگامی که از سرنوشت ابلیس دچار اضطراب و حیرت شدند، با خدا گفتند: «بار خدایا، از مکر تو ایمن نه‌ایم» و خداوند تعالی گفت: «چنین باشید، از مکر من ایمن مباشید» (قشیری، ۱۹۶). سنایی نیز از زبان ابلیس گوید:

در راه من نهادنهان‌دام‌مکرخویش آدم میان حلقهٔ آن دام دانـه بـود

(*دیوان*، ۸۷۱). اما البته حکمت اضلال و عصیان ابلیس را توجیهات دیگری نیز هست: خداوند رحیم و غفار است، و بنابر بعضی از روایات گناه و زلّت لازمهٔ ظهور و تحقق رحمت و غفران الهی است: «ان الله لو ارادا ان لایُعصیٰ، ما خلق ابلیس» (نک: میبدی، ۳۱۳/۲) و «لولا العُصاة لضاع رحمة الله» (نک: محمدمنور، ۳۰۳)، به گفته میبدی در نقل روایتی «اگر نه ابلیس بودی بوی مودّت و محبت از دل بندهٔ مؤمن کی دمیدی و نور معرفت کی تافتی؟» (۷۰۱/۲). بنابراین همچنانکه ظلمت لازمهٔ وجود نور است کفر ابلیس لازمهٔ تحقق ایمان است، و به گفتهٔ علاءبن زیاد، وسوسهٔ شیطان دلیل است بر وجود ایمان، زیرا قلبی که

از هویٰ خالی باشد شیطان در او داخل نمی‌شود، چنانکه خانه‌ای که در آن چیزی نیست دزد را در آن کاری نیست (نک: غزالی، محمد، ۲۸/۳؛ میبدی، همانجا) دامنهٔ این سخن تا آنجاست که بعضی از بزرگان دین وسوسهٔ شیطان را لازمهٔ قبول نماز دانسته‌اند (میبدی، همانجا)، و جابربن عبیدة نزد علاءبن زیاد شکایت از آن دارد که وسوسه‌ای در دلش نیست (غزالی، محمد، همانجا). اگر ابلیس و اضلال او نبود، نور معرفت ظاهر نمی‌شد، و محبت الهی که لازمهٔ رحمت اوست، مجال تحقق نمی‌یافت. به‌گفتهٔ عین‌القضاة «محمد (ص) بی ابلیس نشایستی. طاعت بی‌عصیان، و کفر بی‌ایمان صورت نبستی، و همچنین جملهٔ اضداد، و «بضدها تتبیّن الاشیاء» این بوَد. ایمان محمد (ص) بی‌کفر ابلیس نتوانست بودن » (*تمهیدات*، ۱۸۷).

مقابلهٔ میان ابلیس و محمد (ص) که در سخنان عین‌القضاة همچون مقابلهٔ دو وجه متلازم و متخالف یک حقیقت مطرح و به‌تعبیرات گوناگون باز نموده می‌شود، پیش از او در *طواسین* حلاج به‌اجمال و اشاره و با بیانی رمزآمیز و معماوار در آغاز «طاسین الازل والالتباس» آمده است (صص ۴۱ ـ ۴۲). روزبهان بقلی در *شرح طواسین* این مجمل را به‌تفصیل بیش‌تر باز گفته است: «او [ابلیس] آنجا رئیس ملائکه بود، و سید [محمد (ص)] اینجا رئیس بنی آدم... و چنانچه مهتر ــ علیه السلام ــ خازن لطفیّات ازلیّات بود، ابلیس‌خازن قهریّات ابدیّات بود. سید را از انوار لطف آفریدند، ابلیس را از آتش قهر. لطیف سبب لطفیّات شد، کثیف سبب قهریّات، گویی دو صفت بودند از حق قهراً و لطفاً یُضِلُّ مَنْ یَشَاءُ وَیَهْدی مَنْ یَشَاءُ» (صص ۵۰۸ ـ ۵۱۰). عین‌القضاه محمد (ص) را مظهر جمال و ابلیس را مظهر جلال ذات حق می‌شمرد (*تمهیدات*، ۷۳)، و در جای دیگر می‌گوید: «اما هرگز دانسته‌ای که خدا را دو نام است، یکی الرحمن الرحیم و دیگری الجبار المتکبّر؟ از صفت جباریّت ابلیس را در وجود آورد، و از صفت رحمانیّت محمد (ص) را. پس صفت رحمت غذای احمد آمد، و صفت قهر و غضب غذای ابلیس» (همان، ۲۲۷؛ نیز نک: ۱۸۷). این تقابل میان اسماء جلالی وجمالی در آراء عرفانی ابن عربی و پیروان او هم دیده می‌شود و یکی از مهم‌ترین مباحث نظری آن مکتب است. در آنجا هم ابلیس مظهر اسماء جلالی و صفات قهر و غضب و اضلال است. مولوی نیز از تقابل قهر و لطف سخن می‌گوید و برای بیان آن از مفاهیم متضاد و متخالفی چون خفض و رفع (۳۸۷/۳)، نور و ظلمت و دو عَلَم سیاه و سپید (۳۹۵/۳) و نظایر آنها استفاده می‌کند. در گفته‌های عرفای دیگر نیز از این معنی بسیار یاد می‌شود، اما تنوع تعبیرات و رنگارنگی مضامینی که عین‌القضاة در این باره می‌آورد خاص خود اوست و در آثار دیگران کمتر دیده می‌شود. شیفتگی او به ابلیس و همدردی و همدلیش با او کم از حلاج نیست، و در ستایش این مطرود و ملعون ابدی، گستاخ و بی‌پرواست. وی در موارد بسیار، همچون حلاّج، ابلیس را در برابر محمد (ص) می‌نهد و تقابل و تلازم وجود آن دو را به‌اشکال مختلف نمودار می‌سازد. با نقل شطح حلاج که گفت: «ما صَحَّتِ الفُتُوَّةُ إلاّ لاَحمد وابلیس»، می‌گوید که «عشق الهی بر دو قسمت کردند: نیمی جوانمردی برگرفت، و نیمی جوانمرد دیگر... احمد ذره‌ای عشق بر موحدان بخش کرد، مؤمن آمدند. ابلیس ذره‌ای بر مُغان بخش کرد، کافر و بت‌پرست آمدند». سپس در پی آن می‌افزاید: «آنچه بت‌پرستان دیدند، در بت‌پرستی [اگر] تو نیز ببینی، بت‌پرست شوی. و هفتاد ودو مذهب جمله منازل راه خدا آمد» (*تمهیدات*، ۲۸۴ ـ ۲۸۵؛ نک: همان، ۲۲۳). در جای دیگر می‌گوید: ابلیس «دعوت می‌کند از او، مصطفی دعوت می‌کند بدو» (همان، ۲۲۸؛ همو، *نامه‌ها*، ۳۰۴/۱).

اما هدایت محمد (ص) و اضلال ابلیس هر دو مجازی است، زیرا هدایت و اضلال حقیقی از خداوند است و اوست که آن یک را وسیلهٔ رحمت و این یک را سبب گمراهی قرار داده است (همو، *تمهیدات*، ۱۸۸، نیز ۱۸۶). گناه ابلیس عشق او به‌خدا بود، و گناه مصطفی عشق خدا به‌او. اما گناه مصطفی، که عشق خدا به‌او بود، همان «امانت» ربانی است که «بر آدم و آدم صفتان بخش کردند»، و ظلومی و جهولی آدم اشاره به‌آن است (همان، ۲۲۹). از نورمحمد (ص) ایمان خیزد و از نور ابلیس کفر و خذلان خیزد، اما گوهر محمد (ص) و گوهر ابلیس هر دو از «آفتاب نورالله» سیراب می‌شوند (نک: همان، ۱۸۶). «هر که را در عالم ابلیس رنجور و نیم کشته کنند در عالم محمد (ص) او را به شفا حاصل آرند، زیرا که کفر رقم فنا دارد و ایمان رقم بقا. تا فنا نباشد بقا نیاید (همان، ۲۳۳). خدّوخال شاهد ازلی نور احمد است، و زلف و ابروی او نور سیاه ابلیس. چه گویی؟ هرگز خدّوخال، بی زلف و ابرو و موی کمالی دارد؟ لاوالله، کمال ندارد. نازی که ابلیس در سر دارد از بهر آن است که با این خدّوخال قرین آمده است» (همان، ۱۲۱؛ نیز نک: ۳۰، ۱۱۷، ۱۱۹). «ارواح مؤمنان از نور جمال خدا باشد و ارواح کافران از نور جلال خدا باشد». نور محمد (ص) از نور جمال است، و نور ابلیس از نور جلال. آفتاب، نورِ محمدی است که از مشرق ازلی طلوع کرده و ماهتاب، نور سیاه ابلیس است که از مغرب ابدی بیرون می‌رود، اما این دو نور که از مشرق تا مغرب و از عرش تا ثَریٰ از هم دورند، در عالمی دیگر که در آن صبح و شامی نیست (لیس عندالله صباحٌ ولامساءٌ) دو وجه جلالی و جمالی یک نورند (نک: همان، ۱۲۶، ۲۱۳، ۲۱۴). این نور سیاه ابلیس که عین‌القضاة از آن با تعبیراتی چون «ماهتاب»، «زلف و ابرو»، «سایهٔ آفتاب محمد (ص)» (*تمهیدات*، ۲۴۸) یاد می‌کند و در قطعه شعری که سرودهٔ خود اوست آن را «سرچشمهٔ کفر»، «مسکن شیطان» و برخاسته از «کان قهر و خشم» می‌گوید (همان، ۲۷۰)، ظلمت مطلق و سیاهی محض نیست، بلکه آن را «نسبت با نور الهی ظلمت خوانند وگرنه نور است (همان، ۱۱۸ ـ ۱۱۹). به گفته نجم‌الدین رازی «عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی؟ که عقل‌الجمع بین الضدین را محال شناسد» (*مرصادالعباد*، ۳۰۷ ـ ۳۰۸؛ دربارهٔ «نورسیاه» از نظر عارفان ایرانی، نک: کربن، «انسان نور...»[1]، ـ

1. *L, homme...*

149-178). عین القضاة برای تبیین این معنی به‌حدیثی از پیامبر اکرم اشاره می‌کند که فرمود «خداوند نور مرا از نور عزّت آفرید و نور ابلیس را از نار عزّت» (تمهیدات، ۲۶۷) و در جای دیگر سخنی به‌همین مضمون از حسن بصری نقل می‌کند (همان، ۲۱۱). پس همچنانکه صفات جلالی خالی از جمال، و صفات جمالی عاری از جلال نیست، و همچنانکه در اضلال ابلیس نشانی از حکمت و هدایت هست،در لعنت او نیز جلوه‌ای از رحمت هویداست. وی گوید: «چون بر منش رحمت آمد مرا لعنت کرد» (همان، ۲۲۵). تعبیر نور سیاه را عین‌القضاة از شیخ ابوالحسن بُستی، عارف سده ۵ ق/ ۱۱ م (نک: جامی، ۴۱۳) و از *سوانح* احمد غزالی گرفته است (نک: پور جوادی، ۵۵، ۶۰ ـ ۶۱). در رباعی ابوالحسن بُستی «نورسیه» از «لانُقَط» برتر و بالاتر است و سالک چون از آن بگذرد به‌مقامی می‌رسد که از آن دو نشان و اثری باقی نمی‌ماند. احمد غزالی نیز از آن به «موی شدن در زلف معشوق» و «اختفاء در کنه الاّ» تعبیر کرده است (*سوانح*، ۲۰). رباعی ابوالحسن بُستی رمزآمیز و معماگونه است و اشارهٔ احمد غزالی نیز در فهم معنای آن چندان مددی نمی‌کند. تنها با توجه به رساله‌ای که از بستی دربارهٔ کلمهٔ توحید برجای مانده و شرحی که بر آن نوشته شده (نک: پورجوادی، ۷۳ ـ ۱۰۳) و بیش از همه با دقت در اشارات و نکاتی که عین‌القضاه در این باب آورده است می‌توان معنایی از آن گرفت. عین‌القضاة تقابل کفر و ایمان را در تقابل دو بخش کلمه توحید (لااله والاّ الله) می‌بیند. «لااله» عالم فطرت و عبودیت است، «الاالله» عالم الهیّت و ولایت عزّت (*تمهیدات*، ۷۴). «لا» دایرهٔ نفی است و قدم اولِ سلوک در این دایره است. سالک تا از دایرهٔ نفی «لا» قدم برون ننهاده و در دور «لااله» محصور است بستهٔ زُنّار شرک و نفس پرستی است، و باید از آن بگذرد تا به‌دور «الاالله» که دور اثبات و ایمان است برسد و به دایرهٔ «الله» درآید. اما در اینجا پاسبان حضرتِ «الاالله» آنان را که به «کمالیّت جان» نرسیده‌اند به‌شمشیر قهر از درگاه دور می‌کند. این پاسبانِ حضرت که «غلامِ صفتِ قهر» است و «قد الف» دارد [= یگانه بین و یگانه پرست است] همان نور سیاه عزازیلی است که «سموم قهر» است و گاه «درصورت نهنگ سفید» بر سالک عرضه می‌شود. سالک تنها زمانی از دایره «لا» و دور «الاالله» می‌گذرد که کششِ جذبه‌ای از جَذَبات برسد و او را ازین پاسبان حضرت برهاند. آنگاه نورمحمدی بر او عرضه کنند، و او در پرتو این نور به‌معرفت «الاالله» نایل شود و نور محمد (ص) را با نور «لااله الا الله» مقرون و متصل بیند (همان، ۷۴ ـ ۷۶؛ همو، *نامه‌ها*، ۲۵۵/۲؛ قس: سنایی، *دیوان*، ۵۲). این پاسبان حضرت و پرده‌دار «الا الله» به گفتهٔ عین القضاة «مميِّز مدعیان است تا خود مخلص کدام است و مدعی کدام» (*تمهیدات*، ۳۴۲)، و از اینجاست که او را گفتند «تو عاشق مایی، غیرت بر درگاه ما، و بیگانگان را از حضرت ما بازدار» (همان، ۲۲۸؛ نیز ۳۰، ۱۱۹). این معنی نزدیک است به‌آنچه بعضی از عرفا دربارهٔ ابلیس گفته و اورا مأمور امر الهی و وسیلهٔ تشخیص صدق و کذبِ دعاویِ مدعیان دانسته‌اند. عطار «محک نقدمردان» را در دست او می‌بیند (*الهی نامه*، ۱۰۵) و مولوی او را «محک قلب و نقد»، «امتحان شیر و کلب» و «آینهٔ خوب و زشت» خوانده است (۳۹۵/۱).

اما از سوی دیگر ابلیس خود در معرض امتحان و ابتلای خداوند قرار گرفته بود و آنچه بر او رفت امتحان او و محک محبت او بود. او ادعای عشق الهی می‌کرد و با دو محک او را آزمودند، یکی بلا و قهر، دیگری ملامت و مذلّت. وی هر دو را به‌جان خرید و صحت ادعای خود را مسلّم و محقق ساخت و «در ساعت این دو محک گواهی دادند که نشان عشق صدق است» (عین القضاة، *تمهیدات*، ۲۲۱؛ نیز نک: همو، *نامه‌ها*، ۹۶/۱). این نظر را عین القضاة بی‌شک از حلاج گرفته است. حلاج گوید که موسی و ابلیس در عَقَبهٔ طور به‌هم رسیدند. موسی از او پرسید که چه چیز تو را از سجود به‌آدم باز داشت؟ ابلیس گفت: دعوی من به‌پرستش معبود یگانه. زیرا اگر آدم را سجده می‌کردم من نیز همچون تو بودم. تو را یکبار گفتند که «به‌کوه بنگر»، بنگریدی. مرا هزار بار ندا کردند که «سجده کن» و نکردم، نگهداشتِ معنای دعویِ خود را. موسی گفت: از «امر» سرپیچیدی. گفت: آن «ابتلا» و امتحان بود، امر نبود (نک: حلاج، ۴۵ ـ ۴۶). از بایزید بسطامی نیز قولی به‌همین مضمون نقل کرده‌اند. میبدی از قول بایزید گوید: ابلیس را در حرم یافتم و او را در سخن آوردم، زیرکانه سخن می‌گفت. «گفتم یا مسکین، با این زیرکی چرا امر حق را دست بداشتی؟ گفت یا بایزید، آن امرِ ابتلا بود نه امرِ ارادت. اگر امر ارادت بودی هرگز دست بنداشتمی» (میبدی، ۱۶۱/۱). در همین گفت‌وگویی که در *طواسین* حلاج میان موسی و ابلیس می‌گذرد، موسی بدو می‌گوید که چون نافرمانی کردی صورتت دیگرگون شد. ابلیس می‌گوید: ای موسی، این تلبیس (و پوشاندن حقیقت) بود. بر حال اعتمادی نیست، زیرا که دیگرگون می‌شود. اما معرفت چنانکه بود، برجاست و دگرگون نمی‌شود، اگرچه شخص دگرگون گردد (نک: حلاج، ۴۶). بدینسان، چنانکه عطار (*الهی نامه*، ۱۰۴، ۱۰۵) و عین القضاة (*تمهیدات*، ۲۲۶) گفته‌اند، خداوند در ظاهر ابلیس را از خود براند و ملعون و مطرودش کرد، و جامه‌ای از قهر خویش بر او پوشاند تا از چشم عامه پنهان باشد، ولی خاصان درگاه، او را چنانکه هست می‌شناسند. یوسف نیز بنیامین را در ظاهر به‌دزدی متهم کرد، و به‌او گفت «بیرون پرده چنین خبر ده که من دزدم»، اما خاصّانی که در درون پرده بودند، می‌دانستند که او دزدی نکرد. از اینجاست که عین القضاة گوید: «جبرئیل‌صفتی باید که دزدیده در جمال ابلیس نظر کند» (*نامه‌ها*، ۹۷/۱).

در *طواسین* حلاج ابلیس چون موحدی بزرگ که غرقهٔ دریای وحدت است، و چون عاشقی صادق و پاکباز که جز معشوق هیچ نمی‌بیند و هیچ نمی‌شناسد، تصویر شده است: او را گفتند: «سجده کن»، گفت: «لاغیر». گفتند: «وان علیک لعنتی الی یوم الدین»، باز گفت: «لاغیر»، اگر ابدالاباد مرا به‌آتش عذاب کنند، جز او را سجده نکنم و ذلیل کسی نشوم و ضد و نِدی برای او نشناسم. دعوی من

دعوی صادقان است و در دوستی از صادقانم (صص ۴۳، ۴۸ ـ ۴۹). سر نهادن بر زمین پیش غیر و جز معشوق و معبود ازلی را سجده کردن، حتی به‌امر او، شرک است و خلاف عبودیت و ناقض شرط جوانمردی و دعوی عاشقی است. از اینجاست که حلاج دو کس را در جوانمردی و پایداری در نگهداشتِ دعوی استاد و اسوهٔ خود می‌داند: فرعون را و ابلیس را. ابلیس را از آتش بیم دادند، از دعوی خود بازنگشت، و فرعون را به‌دریا غرقه کردند، بر دعوی خود استوار بماند (صص ۵۰ ـ ۵۱). ابلیس خود را از آدم برتر می‌دانست، و چون به‌سبب ترک سجده به‌استکبار متهم شد، گفت که «اگر لحظه‌ای با تو بوده باشم تکبر و سرفرازی را سزاوار و شایسته‌ام»، و حال آنکه از ازل در قرب درگاه الهی می‌زیسته، خدمت او قدیم‌تر و عنایت خداوند بر او دیرینه‌تر بوده است (نک: همان، ۴۳ ـ ۴۴، ۵۳). او از همه در فضل بزرگ‌تر، در علم کامل‌تر، و در عمر دهر دیده‌تر بوده است (همان، ۵۳). اما ابلیسِ مهجور و مطرود، حتی در هجران و حرمان، هنوز همان محبّ صادق و عاشق پاکباز است، که از یاد دوست لحظه‌ای فارغ نیست، خدمتش اکنون صافی‌تر، وقتش خوش‌تر، و ذکرش روشن‌تر است، زیرا که در قِدَم معشوق و معبود را خدمت می‌کرد از بهر خود، اکنون او را خدمت می‌کند از بهر او (همان، ۴۷).

آنچه در دوره‌های بعد در آثار گروهی از صوفیه ایران، چون احمد غزالی، عین القضاة، میبدی، سنایی، عطار، مولوی، روزبهان بقلی در بزرگداشت ابلیس و توجیه عصیان و اضلال او دیده می‌شود، غالباً تکرار و تأکید، یا بسط و تفصیل، و یا توضیح و تفسیر همین نکات و نکات دیگری است که از حلاج آورده شد.

ابوالقاسم کرکانی، از عرفای سدهٔ ۵ ق/ ۱۱م در خراسان، چنانکه در کتاب *لوایح* منسوب به عین القضاة از او نقل شده است، می‌گفت: «چندین سال است تا روندهٔ ابلیس صفت طلب می‌کنم و نمی‌یابم (*لوایح*، ۲۴) و عین القضاه از قول احمد غزالی گوید که «هرگز شیخ ابوالقاسم کرکانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بردی گفتی: «آن خواجهٔ خواجگان، آن سرور مهجوران» (*نامه‌ها*، ۹۷/۱) و میبدی نیز از قول خواجه عبدالله انصاری ابلیس را «مهتر مهجوران» می‌نامد (۳۳۷/۷)، و احمد غزالی می‌گفت کسی که ابلیس را موحّد نداند کافر است (ابن الجوزی، ۸۶). وی در *سوانح* (ص ۴۹) و در *مجالس* خود، و نیز در اقوالی که از او نقل کرده‌اند (نک: مجاهد، ۴۸ـ۶۵) اشارات فراوان به ابلیس و سرگذشت او دارد، که از مقایسه آنها با *طواسین* حلاج روشن می‌شود که وی به سخنان حلاج در این باب نظر داشته و عبارات و اشارات او را نقل و تفسیر کرده است. عین‌القضاة در مواردی صریحاً به *طواسین* اشاره و از آن نقل و اقتباس می‌کند، و در اشعار عطار نیز گاهی عین الفاظ و عبارات *طواسین* حلاج دیده می‌شود (مثلاً *الهی نامه*، ۱۰۷، ۱۱۱). سنایی در غزلی شورانگیز از زبان ابلیس درد هجران و سوز و گداز عاشقانهٔ او را باز گفته است (نک: *دیوان*، ۸۷۱، ۸۷۲). عطار (نک: *الهی‌نامه*، ۱۰۴، ۱۰۹؛ *مصیبت‌نامه*، ۲۴۱)، و مولوی (۳۹۲/۱ـ۳۹۳) نیز هر یک به نوعی و در ضمن حکایات و امثال از زبان ابلیس، شکوه و زاری او را از درد عشق و آتش غیرت و سوز هجران به نظم آورده‌اند.

اما اینها که دربارهٔ ابلیس گفته شد، هیچیک بدان معنی نیست که او را نباید لعن کرد. نصیب او از دوست لعنت آمده است: وَاِنَّ عَلَیْکَ لَعْنَتی اِلیٰ یَوْمِ الدّینِ (ص/ ۳۸/ ۷۸). از این روی لعنت قوت و غذای جان اوست، به لعنت زنده است، و لذت او از لعن و نفرین بیش از مدح و آفرین است (نک: عین القضاة، *تمهیدات*، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷؛ همو، *نامه‌ها*، ۹۷/۱، ۱۸۸/۲؛ عطار، *منطق الطیر*، ۱۸۲؛ همو، *الهی نامه*، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹). و از اغوا و فریب او نیز ایمن نباید بود، که جوازِ «... فَبِعِزَّتِکَ لَاُغْوِیَنَّهُمْ اَجْمَعینَ» (ص/ ۸۲/۳۸) در دست دارد، و صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خوردند: ... وَما اَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسولٍ وَلانَبِیٍّ اِلاّ اِذا تَمَنّی اَلْقَی الشَّیْطانُ فی اُمْنِیَّتِه... (حج/ ۲۲/ ۵۲؛ (نک: عین القضاة، *تمهیدات*، ۱۱۹؛ همو، *نامه‌ها*، ۹۶/۱).

از مجموع این مطالب چنین برمی‌آید که مسألهٔ عصیان ابلیس و کوشش در تبرئهٔ او از سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م و مقارن روزگار حلاج تا دو سه قرن به صورت یک جریان فکری خاص در میان عرفای ایران مطرح بوده، و همچنانکه گروهی را به خود جذب و جلب می‌کرده، گروهی را نیز به مخالفت برمی‌انگیخته است. حتی روزبهان بقلی، عارف بنام سدهٔ ۷ ق/ ۱۳م که خود شارح *طواسین* حلاج و شطحیات اوست، در موارد بسیار به سخنان حلاج و آنچه او از زبان ابلیس می‌گوید، خرده می‌گیرد. این جریان در آثار عین‌القضاة به اوج خود رسید، و در شعر صوفیانهٔ فارسی، خصوصاً در منظومه‌های عطار و مثنوی مولوی و غزلیات او با بیان شاعرانه در آمیخت و رنگ و جلای ذوقی و عارفانه به خود گرفت. پایداری و وفاداری ابلیس در عشق در عین مطرودی و مهجوری؛ کشیدن گلیم سیاه لعنت بر دوش و طوق ملامت و مذلّت بر گردن و هر دو را به جان خریدن؛ برابر شمردن لطف و قهر، رحمت و لعنت، جفا و وفا از آن روی که همه از دوست می‌رسد؛ اینها و دهها مضمون و اشارهٔ دیگر که گاه به تنهایی و گاه در قالب تمثیل و حکایت عرضه می‌شود، وسیلهٔ بیان معانی بلند اخلاقی و توضیح نکات دقیق عرفانی قرار گرفته و به شعر عرفانی فارسی سده‌های ۶ و ۷ ق/ ۱۲ و ۱۳م رونق خاص بخشیده است.

این گونه دفاع ستایش‌آمیز از ابلیس و توجیه عصیان او، گرچه گاهی بسیار تند و گستاخانه به نظر می‌رسد، در حقیقت برخاسته از ماهیت شدیداً توحیدی اسلام است. مبانی اعتقادی و فکری اسلام بر توحیدی بی‌چون و چرا مبتنی است و مفهوم الوهیت در این دین و تأکید شدید آن از جمیع جهات بر وحدانیت ذات «الله» چنان است که به هیچ روی نمی‌توان اراده و قدرتی در برابر اراده و قدرت او و فعل دیگری در برابر فعل او تصور کرد و بنابراین اصول، طبعاً ابلیس مخلوقی از مخلوقات خداوند است، و افعال او نیز خارج از ارادهٔ مطلق الهی نتواند بود. اما اینکه چرا این گونه تفکر دربارهٔ ابلیس در ایران و در

میان گروهی از صوفیه و عرفای ایرانی رشد و بسط می‌یابد نکته‌ای است که شایستهٔ توجه و تأمل بیش‌تری است. در میان مردمی که سابقهٔ ذهنی دیرینه با جهان شناسی و جهان‌بینی ثنوی داشتند، و در اعماق اندیشهٔ آنان رسوباتی از عقاید مبتنی بر مقابله و مخاصمه دو اصل قدیم نور و ظلمت و خیر و شر باقی مانده بود، ابلیس به آسانی می‌توانست جای اهریمن را بگیرد و به موجودی مطلقاً «ضدخدا[1]»، مستقل و جدا از اراده و قدرت او، دشمن سرسخت و خودمختار او، و خالق و فاعل همه شرور، مبدل شود؛ اما در افکار و اقوال این گروه از متفکران صوفیه (چنانکه در حکمت اشراق) دو گانگی نور و ظلمت به یگانگی نور الهی تبدیل می‌شود. در اینجا ابلیس مظهر صفات قهر و جلال الهی است؛ محکوم سرّ قَدَر و حکمت ازلی است؛ موحدی است که عصیانش برای گریز از شرک است؛ عاشقی است که از فرط عشق و غیرت نافرمانی می‌کند؛ بنده‌ای است که چون در امر، نیّت و ارادهٔ دیگری می‌بیند، درد و بلای ذلت و حرمان و لعنت و ملامت را به جان می‌خرد، اما با اینهمه از رحمت و عنایت پروردگار و از سابقه لطف ازل ناامید نیست، زیرا که رحمت الهی همه چیز را در بر می‌گیرد: ... وَرَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ... (اعراف/ ۷/ ۱۵۶؛ نک: میبدی، ۱/۱۱۶، ۳/۷۵۷ـ۷۵۹؛ نیز عطار، مصیبت‌نامه، ۲۴۵؛ مولوی، ۱/۳۹۲).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن، القُصّاص والمذکّرین، به کوشش بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر؛ انصاری، خواجه عبدالله، رسائل، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ همو، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، افغانستان، ۱۳۴۱ ش؛ «بعضی از تأویلات گلشن راز»، سه رساله اسماعیلی، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۱م؛ پور جوادی، نصرالله، زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حلاج، حسین بن منصور، طواسین، به کوشش لوئی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳م؛ خرقانی، ابوالحسن، منتخب نورالعلوم، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ ش/ ۱۹۸۱م؛ سراج، عبدالله بن علی، اللمع فی التصوف، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سعدالدین حمویه، المصباح فی التصوف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سهروردی، شهاب‌الدین، سه رساله، به کوشش نجفقلی‌حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سنایی، مجدود بن آدم، حدیقة الحقیقة وشریعة الطریقة، محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ عراقی، فخرالدین، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ عطار، فریدالدین، اشترنامه، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، الهی‌نامه، به کوشش فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، تذکرة الاولیاء، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۳۲۲ ق/ ۱۹۰۵م؛ همو، مصیبت‌نامه، به کوشش نورانی وصال، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، منطق‌الطیر، به کوشش صادق گوهرین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ عین‌القضاة همدانی، عبدالله، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، لوایح، به کوشش رحیم فرمنش، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همو، نامه‌ها، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ غزالی، احمد، سوانح، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، مجموعهٔ آثار، به کوشش احمد مجاهد، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم‌الدین، بیروت، دارالندوة الجدیدة؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش آ. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م ـ ۱۹۷۱م؛ قشیری، ابوالقاسم، رسالهٔ قشیریه، ترجمهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ کردی نیشابوری، یعقوب، کتاب البلغة، به کوشش مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ مجاهد، احمد، مقدمه بر مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی (نک: غزالی، احمد در همین مآخذ)؛ محاسبی، حارث، الرعایة لحقوق الله، به کوشش مارگارت اسمیت، لندن، ۱۹۴۰ م؛ محمدبن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مکی، محمدبن علی، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، مصر، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ میدانی، احمد، السامی فی الاسامی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نجم‌الدین رازی، ابوبکر، مرصاد العباد، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نجم‌الدین کبری، رسالة الی الهائم الخائف من لومة اللائم، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الکامل، به کوشش ماریان موله، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نصیرالدین طوسی، روضة التسلیم یا تصورات، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۰م؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش/ ۱۹۷۹م؛ نیز:

Awn, Peter. J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983; Corbin, Henry, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", *Man and Time*, New York, 1957; id., "Devine Epiphany and Spiritual Birth", *Man and Transformation*, London, 1964; id., *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971.

فتح‌الله مجتبائی

اِبْن (= پسر، فرزند)، واژهٔ کهن سامی. هنگام بحث دربارهٔ این‌که آیا کلمات در زبان سامی ابتدایی اصلاً از سه حرف تشکیل می‌شده‌اند یا دو حرف، به شواهدی از کلمات دو حرفی نیاز می‌افتد که باید در همهٔ زبانهای سامی کهن (و احیاناً در زبانهای متأخر و معاصر) رایج باشند (در این‌باره نک: مسکاتی، 72؛ اولری، 176,177). یکی از این کلمات دو حرفی ــ که البته خود چندان متعدد نیستند ــ «بن» است که در همهٔ زبانهای سامی، به معنی پسر به کار رفته است (فنیقی، موآبی: BN، اکدی: binum، آشوری: binu، عربی جنوبی: ben، عبری: bēn...)، جز اینکه در گروه زبانهای آرامی، تحولی در آن رخ داده و حرف «ن» (n) در آن به «ر» (r) تبدیل شده و در آرامی شاهی، عبری متأخر، پالمیری، مندایی... به شکل bar درآمده است. اگرچه در همین زبانها هم گاه آن را «ن» (n) نوشته‌اند (اولری، 176؛ ولفنسون، فهرست آخر کتاب؛ مشکور، ۱/۸۶؛ نیز قاموسها). این شکل را در زبان عربی جز در برخی نامهای نصرانیان یا احیاناً یهودیان نمی‌توان یافت. در کهن‌ترین آثاری که از عربی و لهجه‌های آن باقی مانده، حتی در بسیاری از آثاری که در همسایگی یا تحت‌تأثیر آرامی قرار داشته‌اند، بیش‌تر لفظ بن به کار رفته است؛ مثلاً در بسیاری از کتیبه‌های عربی شمالی، مانند ثمودی و لحیانی و صفائی همین شکل به چشم می‌خورد، و نیز در نخستین کتیبه‌هایی که می‌توان نام «عربی» بر آنها اطلاق کرد، چندین‌بار آمده است. در کتیبهٔ حرّان (مورَّخ ۵۸۶م) که هم از نظر خط و هم از نظر زبان به وضوح رنگ عربی دارد، دو بار bn به کار رفته است. برعکس، در کتیبهٔ کهن‌تر زَبَد (مورَّخ ۵۱۱م) که سخت به زبان آرامی آمیخته است، br آمده است (تصویر و ترجمهٔ این کتیبه‌ها را در کتب تاریخ

1. Anti - God

ادبیات و خط و زبان می‌توان یافت، از جمله نک: جواد علی، ۱۸۱/۸؛ بلاشر، ۹۳؛ آذرنوش، ۷۲).

این لفظ در زبانهای عربی گاه یک هجایی و گاه دو هجایی شده است: ibin ،bin (با مصوتهای کوتاه یا بسیار کوتاه)؛ در زبان فصیح، به تنهایی و در حالت اضافه ib/nᵘⁿ یا ib/nu است و در ترکیب با کلمهٔ پیشین، مصوت اول آن جای خود را به آخرین مصوت کلمهٔ پیشین وامی‌گذارد، مانند احمدُبْنُ.... (...Ahma/dub/nu). در بسیاری از زبانهای سامی این کلمه شکل یک هجایی خود را حفظ کرده است (قس: عبری و استعمال بسیار گستردهٔ آن)، اما عربی فصیح ترجیح داده است آن را به کمک یک همزهٔ کسره‌دار (حَمْلَهٔ صوتیه) و حرکت اعراب، دو هجایی سازد و ظاهراً تمایل به «ثلاثی» کردن در ایجاد این همزه بی‌تأثیر نبوده است (کار بسط دادن کلمه در یکی از لهجه‌ها به آنجا رسید که یک میم به آخر آن افزودند، نک: چند نمونهٔ شعری و اقوال دانشمندان در سیبویه، ۹۳/۲؛ جوهری؛ ابن‌منظور، ۹۰/۱۴؛ الدقر، ذیل ابن)، اما این همزه «همزهٔ وصل» است و چنانکه اشاره شد، اگر بتوان در ترکیب، مصوت دیگری به جای آن نهاد، در عمل فرو می‌افتد (اگرچه در نگارش باقی می‌ماند، نک: دنبالهٔ مقاله).

این کلمه به دو صورت مؤنث شده است: یک‌بار شکل کلمه را با همزهٔ وصل حفظ کرده و علامت تانیث (ة) به آن افزوده‌اند: اِبنةٌ؛ بار دیگر، تای‌تأنیث را به صورت کشیده، با اصل کلمه (بدون همزه) ترکیب کرده‌اند: بِنْتٌ.

دانشمندانِ گذشته که به سه حرفی بودن کلمات عربی اعتقاد قاطع دارند، به دنبال حرف سومی برای «بن» گشته‌اند. برخی آنرا واو (بَنَوٌ) و برخی یاء (بَنَی) دانسته‌اند، به این جهت در کتابهای لغت، آن‌را ذیل همین ریشه‌ها باید یافت. دلیل کسانی که حرف سوم را واو پنداشته‌اند، مثلاً اخفش (نک: ابن‌سیده، ۱۹۳/۱۳) اساساً مصدر البُنُوَّة است، اما ایشان قیاس را نیز از نظر دور نداشته‌اند و پنداشته‌اند که این تاء در کلمهٔ بِنْت علامت تأنیث نیست، بلکه بدل از واو است، به قیاس أُخْت <اِخوه؛ هَنَة <هِنْوَة (همو، ۱۹۵/۱۳)؛ اما گروهی دیگر، این سخن را نقض کرده و گفته‌اند: حرف محذوف یاء است، و برای اثبات این نظر، یک‌بار به ریشهٔ فرضی کلمه (بَنَی یَبْنَی = ساختن، زیرا بنای خانواده بر ابن استوار است) استفاده کرده‌اند و یک‌بار به قیاس گفته‌اند: یاء ثقیل‌تر از واو و حذف آن ارجح است، به قیاس «ید» و «دم» که حرف سوم آنها یاء بوده و حذف شده است. مصدر البنوّة را نیز نباید معتبر دانست، زیرا واو آن اصلی نیست، همچنانکه از «فَتَی» (تثنیه: فتیان)، «الفتوّة» حاصل شده، حال آنکه حرف آخر ریشهٔ آن یاء است.

بر این بحث مفصل، بحث مفصل دیگری در باب «وزن» کلمه افزوده‌اند. در این باب چون خود کلمه کمکی نمی‌تواند کرد، ناچار از شکلهای جمع یا مؤنث آن بهره‌گرفته‌اند: وزن آن فَعَلٌ (بَنَوٌ) است، زیرا جمع مکسر أفعال (ابناء) از این وزن حاصل می‌شود (مانند جَمَل < أجمال)؛ البته أفعالْ جمع کلماتی بر وزنِ فُعْل و فِعْل نیز هست (قُفْل < أقفال، جِذْع < أجذاع)، امّا با این قرینه که جمع دیگرِ ابن، بَنون است، باید باء آن مفتوح باشد؛ از سوی دیگر، چون جمع کلماتِ بر وزن فَعْل، أفعُل یا فُعُول است (کَلْب < أکْلُب، فَلْس < فُلُوس)، نه أفعال، پس قطعاً نونِ آن نیز مفتوح است (نک: جوهری). با اینهمه گروهی بیش‌تر به قیاسِ بِنْت، وزن فِعْلٌ (بِنْوٌ) را اختیار کرده‌اند، از آن جمله‌اند: ابواسحاق (ابن‌سیده، ۱۹۲/۱۳) و زجاج (ابن‌منظور، ۹۰/۱۴)، اما ایشان بَنَی و بَنًا را نیز مردود ندانسته‌اند (ابن‌سیده، حدود ۵ صفحه از *المخصص* را به این بحث بی‌حاصل اختصاص داده است).

نگارش و تلفظ: در آغاز کلام، همزهٔ ابن باقی می‌ماند و تلفظ می‌شود (إبْن = ʾibn) و خود با کلمهٔ بعدی ترکیب اضافی به وجود می‌آورد، مانند ابن محمد. اگر نام واقعی فرد پیش از نسبت بنوت قرار گیرد، هم تنوین آن و هم همزهٔ ابن فرو می‌افتد، مانند زَیْدُ بْنُ عمرو. علت این امر را سیبویه (۱۷۰/۲) کثرت استعمال و التقای ساکنین دانسته است که شاید نظر او در مورد التقای ساکنین وجهی نداشته باشد.

سیبویه و نیز دیگر نحو شناسان معتقدند که همزهٔ ابن را پس از کنیه نیز باید حذف کرد. از سوی دیگر نویسندگان «دائرةالمعارف اسلام[1]» به حفظ آن معتقدند. این دو سخن را چنین باید توجیه کرد که اساس، شهرت فرد است، نه کنیه یا چیز دیگر. اگر کنیه بیش از نام شهرت یافته و فرد به کنیه‌اش خوانده شود، در این صورت، کنیه در مقام اسم می‌نشیند و در عمل، همزهٔ ابن فرو می‌افتد. در این‌باره، تأکید گوینده بر یکی از اجزاء کلام نیز شرط است، یعنی اگر مراد گوینده فقط ادای نام کسی باشد، ترکیب اسم و ابن را بی‌وقفه بیان می‌کند: هذا ابوزیدِ بنُ عمرو؛ اما‌اگر مراد وی معرفی بیش‌تر فرد و باز نمودن نسبت بنوت او باشد، میان دو کلمه، به یاری تنوین، وقفی حاصل می‌کند، در این صورت، ترکیب ابو زیدٍ اَبنُ عمرٍو گویی چنین معنی می‌دهد: زید [همان که] پسر عمرو [است]. این موضوعی است که سیبویه در مثالهای متعدد، از جمله «ابوعمرِو بنُ العَلاء» و «ابوبکرِ بنُ کِلاب» باز نموده و گفته است در اینجا کنیه مانند اسم غالب است (۱۷۱/۲). به نظر می‌رسد که موضوع درباره اسم نیز کاملاً شبیه به موضوع کنیهٔ «اسم شده» باشد. سیبویه (۱۷۲/۲) و پس از او دیگر نحویان آن را چنین توضیح می‌دهند: اگر ابن را بدل قرار دهی، می‌گویی مررتُ بزیدٍ ابنِ عمرو، اگر آن را وصف قرار دهی، می‌گویی... زیدِ بنِ... (یونس به تنوین معتقد نیست، نک: سیبویه، همانجا؛ بستانی ف، ۲۸۸/۳، ستون ۱).

رسم ناسخان چنین است که پیوسته همزهٔ ابن را در آغاز سطر می‌نگارند. اگر امروز بسیاری از کتابهای چاپی عربی آن را حذف می‌کنند، بی‌گمان از سر بی‌توجهی است. همچنین در تثنیه و جمع کلمه هرگز آن را حذف نمی‌کنند، اما جایی که گویی دانشمندان و ناسخان در حفظ یا حذف آن مرددند، آنجاست که فرد، نه به پدر خود، بلکه به یکی

---

1. EI[1].

از نیاکانش منسوب می‌شود، مانند حسین ابن سینا، اما این قاعده که برای باز شناختن پدر از نیا بسیار سودمند است، قبول عام نیافته است. از این‌رو کمتر آن را در نسخه‌های کهن می‌توان پیدا کرد.

شکلهای صرفی: تثنیه: اِبنانِ، اِبنَین؛ جمع: ابناءٌ، بنونَ؛ مصدر: البنوّة؛ فعل: تَبَنّی یَتَبَنّی؛ تصغیر: بُنَیٌّ، به گفتهٔ فرّاء «یا بُنَیْ و یا بُنَیَّ لغتانِ مثل یا أبَتِ و یا أبَتَ» و به گفتهٔ سیبویه أُبَیْنٍ (ابن منظور، ۹۱/۱۴)، أُبَیْناء وأُبَیْنون (تصغیر أبناء)؛ نسبت: بَنَویّ، اِبْنِیّ، نیز بَنَویّ (منسوب به أبناء فُرس، نک: أبناء)، أبناوی (منسوب به قبیلهٔ سعد).

در حالت نداء: الف ـ عَلَم + ابن + علم، مانند یا مالکَ بنَ طریفٍ (شکل رایج)، یا مالکُ بنَ طریفٍ (شکل قیاسی، اما نادر)، یا مالکُ بنُ طریفٍ (به روایت اخفش، نک: بستانی ف، ۳۸۸/۳، ستون ۳)؛ ب ـ غیر علم + ابن + علم، یا علم + ابن + غیر علم، مثل یا غلامُ ابنَ عمرٍو، یا زیدُ ابنَ أخینا.

ترکیبات: لفظ ابن با واژه‌های بسیار متعددی ترکیب یافته و معانی گوناگونی حاصل کرده است، آنها را در فرهنگها و بسیاری از کتب ادب به خصوص در *المرصع* ابن اثیر، ذیل «الأبناء» می‌توان یافت. آنچه اینک نقل می‌کنیم، اساساً از سیوطی (۵۱۸/۱ به بعد) و ابن‌سیده (ذیل بنو) استخراج شده است:

بنوتراب، بنوانسان، بنوآدم، بنوالأرض، بنوغَبْراء، بنوالدهر، بنوالدنیا (همه به معنای انسان)؛ ابن هَرْمَة (= آخرین فرزند)، ابن‌خفا (= فرزندی که در شب زاده شود)، ابن‌جلا (= فرزندی که روز به دنیا آید)، ابن‌الحرة (= کسی که مادر و پدرش از یک قبیله باشند)، ابن غریبة و ابن نَزیعَة (= کسی که مادرش از قبیلهٔ دیگری باشد) و جمع این معنی: بنوعِلاّت. ابن دَأْنا، ابن تَأداء، ابن تَأطاء، ابن تُرنَی، ابن فَرْتَنی، ابن لَکاع، ابن مدینة (همه به معنای کنیز زاده)؛ ابن ضَوْطَری (دشنامی است)؛ ابن دینار، ابن یَدْأم (هر دو به معنای برده)؛ ابن أرض، ابن غبراء، ابن قُلْمُعَة، ابن لُؤم، ابن لاشیء، ابن شُخَّی (همه به معنای انسان حقیر)؛ ابن ضلّ، ابن بَهلان، ابن الألال، ابن تَلال (هر چهار کلمه، به معنای کسی است که از اصل پست و گمنام باشد)؛ ابن أجداها (= انسان شریف)؛ ابن مدینتها، ابن بلدتها، ابن بَجْدَتها، ابن بُعْثُطِها، ابن سُرسورها، ابن سوبانها، ابن ارضها (همه به معنای مرد هوشمند)؛ ابن سَرْج (= سوارکار)؛ ابن الأرض (= برکهٔ آب)؛ ابن ملاط، ابن مُزْنه (هر دو به معنای ماه)؛ ابن الصرد (= سنگ)؛ ابن اللیل، ابن الطریق (هر دو به معنای شب‌رو و دزد)؛ ابن السبیل (= مسافر، راه‌پیما، تنها، فقیر...)؛ بنو المفاوز، ابن (یا بنو) الفلاة (هر دو به معنای بیابان‌شناس)؛ ابن اجیاد (= آهوی ناحیهٔ اجیاد)؛ ابن تِقْن (= ماهر)؛ ابن أحذار (= دوراندیش)؛ ابن اقوال (= سخن‌دان)؛ ابن اکیاس (= زیرک)؛ ابن صُحُف (= شاهد)؛ ابن حرب (= جنگجوی)؛ ابن سفر (= مسافر)؛ ابن نعمة (= متنعّم)؛ ابن الهم (= غمگین)؛ ابن التاریخ (= آشنا به تاریخ)؛ ابن النحو (= آشنا به نحو).

ابن مِلاّط (= بازو)؛ ابن مَخْدَش (= بالای کتف)؛ ابن نعمامه (= استخوان ساق یا رگی در پا)؛ ابن زید (= از انواع خرما در حجاز)؛ ابن جَفْنَه (= انگور)؛ ابن الکَروان (= شب)؛ ابن الحُباری (= روز)؛ ابن سَمیر و ابن سباتٍ (= روز و شب)؛ ابن ذکاء، ابن أجْلی (هر دو به معنای صبح)؛ ابن جَمیر (= شب سیاه)؛ ابن ثَمیر (= شب مهتابی)؛ ابنا طِمِرٍّ، ابنا شَمامٍ، ابنا دخانٍ، ابن دَخْن (= نام چند کوه)، ابن بُسَیل (= قریه‌ای در شام)؛ ابن مناهل (= راه)؛ ابن یَوْأم (= فاصله)؛ بنو الطَّود (= مانند کوه)؛ بنو الجنّ (= مانند جن).

اما از همه معروف‌تر نام حیوانات است: ابن الفلاة (= حرباء)؛ ابن طامر (= کک)؛ ابن تَمْرَة (= نوعی گنجشک)؛ ابن قِتْرة (= افعی)؛ ابن دَأیة، ابن الأرض، ابن بَریح (همه به معنای کلاغ)؛ ابن عِرس (= راسو)؛ ابن عَنْز (= حیوانی شبیه به ابن عرس)؛ ابن أنقذ (= خارپشت)؛ ابن ماء (= نوعی پرنده آبی)؛ ابن آوی (= شغال)؛ ابن عُرْج (= کفتار)؛ ابن الأرض (= گرگ)؛ ابن بَقیع (= سگ)؛ ابن شَنّة، ابن المراغة، ابن‌دلام (همه به معنای خر)؛ ابن أحْقَب، ابن صَعْدَة (هر دو به معنای گورخر)؛ ابن السَّلیل، ابن المَخاض، ابن اللَّبون (= نامهایی برای شتر برحسب دندان و سال او)؛ ابن مِقرَض (= جانوری کوچک‌تر از موش)؛ ابن القاریّة (= جوجهٔ کبوتر)؛ ابن المازِن (= مورچه). این کلمات را بیش‌تر به بنات و گاه به ابناء جمع بسته‌اند (بنات الماء، بنات عرس، ابناء عُرْج). اما ابناء، منحصر به اینها نیست. ابن اثیر در *المرصع* حدود ۳۰۰ مورد فراهم آورده است که غالب آنها از یافته‌های خود اوست و در کتابهای لغت و ادب موجود نیست.

مآخذ: آذرنوش، آ.، *راههای نفوذ فارسی...*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابن اثیر، مجدالدین، *المرصع*، بغداد، ۱۹۷۱م؛ ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المخصص*، قاهره، ۱۳۲۰ق / ۱۹۰۲م؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۹۶۷م؛ بستانی ف؛ بلاشر، ر.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ جوهری، *الصحاح*؛ حییم، سلیمان، *قاموس عبری ـ فارسی*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ *دانشنامه*؛ الدقر، عبدالغنی، *معجم‌النحو*، دمشق، ۱۹۷۵م؛ راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه سید غلامرضا خسروی حسینی، تهران، ۲۵۲/۱ ـ ۲۵۳؛ سیبویه، *الکتاب*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ سیوطی، *المزهر*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب*، بغداد، ۱۹۵۱ ـ ۱۹۵۵م؛ القرداحی، جبرائیل، *اللباب*، بیروت، ۱۸۸۷م؛ مشکور، *فرهنگ تطبیقی*؛ ولفنسون، اسرائیل، *تاریخ اللغات السامیة*، قاهره، ۱۹۲۹م؛ نیز:

EI[1]; Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969; O'Leary, De Lacy, *A Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Amsterdam, 1969.

آذرتاش آذرنوش

أبناء، یا بنوالاحرار، یا ابناء فارس، نام فرزندان گروهی از ایرانیان که به دوران پادشاهی خسرو انوشیروان به یاری سیف‌بن ذی‌یزن گسیل شدند و یمن را گشودند و از آن پس در این سرزمین ماندگار شدند.

نام و خاستگاه: نام ابناء (پسران) دربارهٔ فرزندانِ این ایرانیان از آن رو به کار رفت که پدران و مادران آنان هم‌نژاد نبودند، اما نام دیگر، «بنو الاحرار»، پیشینه‌ای کهن‌تر دارد و ویژهٔ ایشان نیست، زیرا عربها

تمامی ایرانیان را از دیرباز «احرار» و «بنو الاحرار» می‌خواندند. در شعرهای ابودؤاد ایادی، لقیط بن مَعْمَر (یا یعمر)، عدی‌بن زید حیری از شاعران جاهلی (ابن‌هشام، ۶۹/۱، ۷۰؛ مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ۲۰۵؛ ابن‌قتیبه، *الشعر والشعراء*، ۱۲۹/۱، ۱۳۰) و شعرهای أعْشَی (ص ۸۶)، بکیربن أصَمّ و اعشی بنی ربیعه پیرامون نبرد ذوقار (طبری، ۱۰۳۵/۱ ـ ۱۰۳۷؛ ابوالفرج، ۷۸/۲۴)، و شعر أمَیّة‌بن ابی‌الصَّلْت در ستایش سیف‌بن ذی‌یزن (وهب بن منبّه، ۳۱۷، ۳۱۸)، نیزدر شعرهای شاعران عرب پس از اسلام مانند بحتری (۹۱۹/۲) و شاعران ایرانی نژاد همچون بشّاربن برد (۳۰۳/۲؛ ابوالفرج، ۱۶۶/۳)، ابونواس (۱۲۷، ۱۹۳؛ ابن عبدربه، ۴۰۹/۳)، اسحاق موصلی موسیقی‌دان و شاعر ایرانی نژاد (ابوالفرج، ۲۷۸/۵) و مهیار دیلمی (۴۰۶/۱) شواهدی در این باره می‌توان یافت (نیز نک: همدانی، *الاکلیل*، ۱۸۰/۸؛ وهب‌بن منبّه، ۳۱۷؛ مسعودی، مروج، ۶۳/۲).

بر پایهٔ نوشتهٔ ابن فقیه، عربها در دوران پیش از اسلام پارسیان را «احرار» می‌نامیدند، از آن رو که دیگران را به بندگی و خدمتگزاری می‌گرفتند و خود به بندگی و خدمتگزاری دیگران در نمی‌آمدند (نیز نک: سهیلی، ۳۲۰/۱). در این سخن جای درنگ هست، زیرا ایرانیان خود خویشتن را آزادان و آزادگان می‌خواندند (ابن‌حزم، *الفصل فی‌الملل*، ۱۱۵/۲؛ قس: کیا، ۱ ـ ۷: «ایر» و «ایران» در زبان پهلوی به معنای «آزاد» یا «آزاده» و «سرزمین آزادان» یا «آزادبوم»). در شاهنامهٔ فردوسی نیز واژه‌های «آزاده» و «آزاد مرد» و «آزادگان» بارها به جای ایرانی و ایرانیان به کار رفته است (مثلاً نک: ۱۶۳۷/۶، ۲۲۲۹/۷، ۲۶۱۰/۸، ۲۶۲۷، ۲۸۴۳/۹) و نام «احرار» را بی‌گمان باید برگردان عربی «آزادان» و «آزادگان» شمرد. امّا ابن‌حزم (همانجا) دو واژهٔ «احرار» و «ابناء» را به گونه‌ای مترادف به کار برده است و بنابراین شاید «زادگان = آزادگان» یا «زادان = آزادان» نخست به «ابناء» برگردانده‌شده (کیا،۱۲) و سپس دربارهٔ پسران سربازان‌ایرانی دریمن به کار رفته باشد. همچنین واژه «آزاد» را در اینجا نباید در برابر واژه «بنده» گرفت، بلکه بیش‌تر باید آن را به معنای «شریف» و «نژاده» و «پاکزاد» دانست(نولدکه، ۳۹۷). کاربرد ترکیب «حرالاحرار» به معنایی مترادف با «شریف الاشراف» نیز تاییدی بر این نکته تواند بود (ثعالبی، ۴۰۹؛ ابن‌اثیر، ۲۸۴/۱؛ قس: پیگولوسکایا، شهرهای *ایران*، ۴۵۵ ـ ۴۵۷).

درباره تبار و خاستگاه ابناء سخن گونه‌گون گفته‌اند. تقریباً همه مآخذ (بجز ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۶۳۸، ۶۶۴) نوشته‌اند که خسرو انوشیروان زندانیان مرگ ارزانی را به فرماندهی وهرز به یمن گسیل داشت. شعر کما بیش کهنی که مسعودی (مروج، ۵۶/۲، ۵۷) آورده است، آنان را از خاندانهای ساسان و مهران (مهرسن) بر شمرده، و حمزهٔ اصفهانی (ص ۴۶) اغلب ایشان را فرزندان ساسان و بهمن پسر اسفندیار دانسته است. شاید بتوان پذیرفت که شماری و حتی بسیاری از آنان این تبارنامه اشرافی را پس از گشودن یمن و برخورداری از عزت و حرمت برخود بسته باشند (نک:نولدکه، ۳۹۵)، زیرا اگر سخن ثعالبی (ص ۶۱۷) را باور داریم، گذشته از زندانیان، گروهی از مردمان ترک و دیلم نیز همراه با وهرز به یمن رهسپار شدند (کریستن‌سن، ۳۹۳)، اما به هر روی، زندانی بودن گروهی از بزرگزادگان ایرانی نیز پذیرفتنی تواند بود، زیرا رقابتِ خویشاوندان خاندان شاهی و حتی دودمانهای بزرگ ایرانی با پادشاهان ساسانی بارها گزارش شده است، به مثل بر پایهٔ نوشتهٔ دینوری (صص ۱۰۲، ۱۰۳) فرزندان بهمن پسر اسفندیار خود را بیش از فرزندان ساسان شایستهٔ پادشاهی می‌دیدند و هم از این رو در این خاندان زمینهٔ قیامهایی مانند قیام بستام فراهم بود (کولسنیکف، ۱۶۵)، همچنین در دودمان بزرگ مهران نیز مخالفان برجسته‌ای مانند بهرام چوبین پرورش یافتند (کریستن سن، ۴۶۴). با اینهمه دلیل زندانی شدن این گروه روشن نیست. اشارهٔ‌گذرای دینوری (ص ۶۴) به زندانی شدن وهرز به کیفر راهزنی تأمل برانگیز است، زیرا گزارشهای دیگر او را از شمار زندانیان جدا دانسته‌اند. برخی احتمال داده‌اند که اینان را به گناه مزدکی بودن به زندان افکنده باشند (آذرنوش، ۲۶۳)، اما برای تأیید چنین احتمالی دلیل یا قرینه‌ای نیرومند در دست نیست. بی‌گمان خسرو انوشیروان که با ریختن خون مزدکیان به پادشاهی رسیده بود (کریستن‌سن، ۳۸۴، ۳۸۵) حتی احتمال برپایی یک فرمانروایی مزدک آیین را به هیچ روی بر نمی‌تافت، زیرا نیک می‌دانست که نیرو گرفتن مزدکیان در یمن به نابودی اقتدار امپراتوری ساسانی در حیره و گسترش دامنهٔ نفوذ بیزانس در شبه جزیرهٔ عرب می‌انجامد (همو، ۳۸۳؛ پیگولوسکایا، *العرب علی حدود بیزنطة و ایران*، ۱۰۸، ۱۰۹). شاید بتوان گفت که این زندانیان گروهی از سرکشان دیلمی بودند، زیرا دیلمیان از دیرباز به استقلال می‌زیستند و حتی گاه پناه شنورشیان می‌شدند (دینوری، ۱۰۱)؛ با اینهمه هنگامی که میان ایران و دشمنان جنگی در می‌گرفت، داوطلبانه به مزدوری در سپاه روی می‌آوردند (پروکوپیوس، کتاب VIII، فصل 14، بند 7-5؛ مارکوارت، 136). و سخن مسعودی (*التنبیه و الاشراف*، ۲۶۰) در این باره که وهرز به هنگام گسیل شدن به یمن رتبهٔ وهرز گرفت، تأمل برانگیز می‌نماید. بنابراین شاید این زندانیان از جمله سرکشانی بودند که خسرو انوشیروان برای مهار دیلمیان می‌بایست به بند کشیده باشد، و گسیل آنان به یمن یکی از سیاستهای ویژهٔ وی در زمینه کوچاندن طایفه‌های مغلوب در چارچوب هدفهای نظامی بوده است. به هر روی، از سخن ثعالبی (ص ۶۱۶) می‌توان دریافت که دست کم یکی از علتهای اصلی اُستفاده از زندانیان صرفه‌جویی در هزینه جنگی بوده است.

نام وهرز فرمانده این زندانیان در مآخذ به صورتهای گوناگون آمده است: حمزهٔ اصفهانی (۴۶، ۱۰۹) او را خرزاد پسر نرسی از فرزندان بهافریدون پسر ساسان پسر بهمن پسر اسفندیار نامیده است (قس: ابن‌بلخی، ۹۵). مآخذ دیگر نیز نام خرزاد پسر نرسی را آورده‌اند، اما وی را فرزند جاماسب پسر فیروزشاه شمرده‌اند (مسعودی، *التنبیه*

والاشراف، همانجا؛ بیرونی، ۶؛ ابن‌حزم، جمهره، ۵۱۲؛ قس: دینوری، ۶۴؛ وهرز پسر کامگار). اما تردیدی نمی‌توان داشت که عنوان «وهرز» یا «وهریز» (در پهلوی وهریچ = بهریز = صاحب مال و مکنت بسیار، یوستی، 340؛ نولدکه، ۳۹۴، ۳۹۵؛ قس: *مجمل التواریخ*، ۱۷۲) نشانهٔ بلندپایگی و بزرگ‌زادگی (حمزهٔ اصفهانی، ۱۰۹) بوده است. بر پایهٔ نوشتهٔ طبری (۹۵۳/۱؛ قس: مقدسی، مطهربن طاهر، ۱۹۰/۳) وهرز ملقب به «هزار مرد» بود (کریستن‌سن، ۴۳۲) و مسعودی نیز او را اسپهبد دیلم خوانده است (مروج، ۵۵/۲؛ قس: پروکوپیوس، کتاب I، فصل 12، بند 10، عنوان Varizes = فرمانده سپاه، برای یکی از سرداران ایرانی؛ نک: یوستی، همانجا). و مارکوارت (ص 126) احتمال داده است که «وهرز» لقب فرمانداران ساسانی در دیلمستان باشد. به هر روی، می‌توان گفت که وهرز فرمانده این گروه زندانی از خاندانی اشرافی برخاسته بود و بنابر نوشتهٔ مسعودی وی هنگام گسیل شدن به یمن مقام وهریزی یافت (*التنبیه و الاشراف*، ۲۶۰).

زمینهٔ تاریخی: در پایان دوران فرمانروایی حبشیان بر یمن، مردم این سرزمین به شورشهای پراکنده بسیاری برای رهایی میهن خویش دست یازیدند، اما شکست این شورشها که به ویژه زاییدهٔ کشمکشهای درونی بر سر رهبری بود، اندیشهٔ یاری جستن از قدرتهای بیگانه را پیش آورد. بدین سان سیف‌بن ذی‌یزن یکی از شاهزادگان حمیری که نام خاندانش را در پادشاهی ذونواس و سپس ابرهه می‌توان دید، سرانجام به یاری ایران حبشیان را بیرون راند و خود به پادشاهی نشست. سیف‌بن ذی‌یزن در گزارشهای تاریخی چهرهٔ یک قهرمان ملی و دلاور شکست‌ناپذیر به خود گرفته است، اما در سرگذشت او حقیقت چنان با افسانه در آمیخته است که باز شناختن آنها از یکدیگر شدنی نیست (بافقیه، ۶۴)،پس‌شگفت نیست که‌داستان پردازیهای پرشاخ وبرگ از زندگی وی همچون دیگر افسانه‌های مردم‌پسند، در قهوه‌خانه‌های قاهره و بیروت و بغداد مایهٔ سرگرمی مردم شده باشد (حتی، ۸۴/۱؛ علی، ۵۲۲/۳).

این سیف همان معدیکَرِب (طبری، ۹۶۵/۱؛ قس: همو، ۹۴۶/۱، ۹۵۰؛ فل، 45) فرزند ابومره ذویزن (طبری، ۹۵۰/۱؛ ابومره فیاض در گزارش ابن‌کلبی؛ قس: دینوری، ۶۳) است که گفته‌اند ابرهه همسرش (ریحانه دختر ذوجدن) را به زور از وی جدا کرد و به زنی گرفت. بدین سان سیف در سایهٔ سرپرستی ابرهه پرورش یافت، و چون نابرادری وی، مسروق، به پادشاهی رسید، دریافت که فرزند ابرهه نیست. بیدادی که مسروق بر حمیریان و قبایل یمن روا می‌داشت، سیف را به چاره‌جویی برانگیخت. از این رو نخست از قیصر روم (یوستی نین‌اول[1] در صورتی که داستان انتظار هفت سالهٔ سیف بر درگاه قیصر راست باشد، وگرنه یوستین‌دوم[2]، حک ۵۶۵ ـ ۵۷۸) یاری خواست(نک: نولدکه، ۳۹۷) و چون پاسخی نشنید به خسرو انوشیروان روی آورد (ابن‌هشام، ۶۵/۱). انوشیروان ۸۰۰ زندانی (حمزه اصفهانی، ۴۶؛ ۸۰۹ تن؛ قس: ثعالبی، همانجا: ۱۰۰۰ تن؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۶۳۸ و سهیلی، ۳۰۱/۱: ۷۵۰۰ تن) را به فرماندهی وهرز در ۸ کشتی با وی گسیل کرد که از این میان ۶ کشتی با ۶۰۰ سرنشین در جایی به نام منوب در ساحل حضرموت پیاده شدند (نولدکه، ۳۹۶). به هر روی، سپاهی که از این گروه و نیروهای یمنی جانبدار سیف فراهم آمد، در نبردی سپاه ۱۰۰ هزار نفری مسروق (طبری، ۹۵۳/۱؛ مسعودی، مروج، ۵۶/۲) را درهم شکستند و وهرز مسروق را کشت (قس: یعقوبی، ۲۰۰/۱). آنگاه سیف را در برابر پرداخت گزیت و خراج سالانه به ایران، به پادشاهی نشاند و خود به ایران بازگشت (طبری، ۹۴۹/۱).

سیف در فرمانروایی خود بر حبشیان سخت گرفت و آنان را به بردگی کشید. این بود که سرانجام چند تن از پاسداران حبشی او را به خلوت کشتند و یکی از ایشان به حکومت نشست.

دوران پادشاهی سیف نمی‌بایست دیر پاییده باشد، اما در این باره اختلاف هست: به نوشتهٔ ازرقی (۱۵۴/۱) سیف کمتر از یک سال پادشاهی کرد (نک: نویری، ۱۴۱/۱۶)، اما ابن‌خلکان (۳۶/۶) فرمانروایی مشترک سیف و وهرز را چهار سال دانسته است (نک: مقدسی، مطهربن طاهر، ۱۹۵/۳) و بنابراین وهرز نمی‌بایست به ایران بازگشته باشد. به هر روی، در پی کشته شدن سیف، انوشیروان بار دیگر وهرز را با ۴۰۰۰ سپاهی به سرکوب حبشیان به یمن گسیل کرد (دینوری، ۶۴؛ طبری، ۹۵۷/۱). وهرز پس از درهم شکستن حبشیان به صنعا در آمد و به فرمانروایی نشست. از این پس یمن تا ظهور اسلام زیر فرمان حکمرانان ایرانی ماند.

تاریخ فتح یمن می‌بایست در فاصلهٔ آخرین صلح انوشیروان با یوستی نین در ۵۶۲ م و آغاز دوبارهٔ جنگ در زمان یوستین در ۵۷۲ م بوده باشد، زیرا یکی از شکایتهای رومیان پیش از آغاز جنگ همین فتح یمن به‌دست ایرانیان بود. تاریخ‌نگاران مسلمان (ازرقی، ۱۴۹/۱؛ بیهقی، ۹/۲) تاریخ این رویداد را گاه سال دوم تولد پیامبر یا در چهل و یکمین سال پادشاهی خسرو انوشیروان (مقدسی، مطهربن طاهر، ۱۹۴/۳) و گاه در چهل و پنجمین سال پادشاهی خسرو انوشیروان (حک ۵۳۱ ـ ۵۷۸ م) (مسعودی، مروج، ۵۷/۲) دانسته‌اند که تاریخ نخست درست‌تر می‌نماید (نولدکه، ۳۹۵؛ کریستن سن، ۳۹۶). با اینهمه فِل (صص 47-46) تاریخ دومین لشکرکشی ایران را با توجه به‌برخی گزارشها که آمدن وهرز را به‌یمن با سی سالگی پیامبر (حمزهٔ اصفهانی، ۱۰۷؛ ابوالفرج، ۳۱۱/۱۷) مقارن شمرده‌اند، در حدود ۵۹۷ یا ۵۹۸ م دانسته است، در این صورت پادشاهی سیف می‌بایست نزدیک به‌۲۵ سال به‌درازا کشیده باشد، نکته‌ای که هیچ یک از گزارشهای تاریخی آن را تأیید نمی‌کنند. با اینهمه این دوره از تاریخ یمن سخت ابهام‌آمیز مانده است. اغلب تاریخ‌نگاران نوشته‌اند که پس از کشته شدن سیف، یمن دستخوش گونه‌ای ملوک الطوایفی شد و این

1. Justinian I 2. Justin II

وضع تا ظهور اسلام ادامه یافت (ابن قتیبه، *المعارف*، ۶۳۸ ـ ۶۳۹).

فرمانروایان ایرانی یمن: گزارشهای تاریخی، مرزبانان یا فرمانروایان ایرانی یمن را به‌تفاوت از دو تن (دینوری، ۴، ۶) تا هشت تن (حمزهٔ اصفهانی، ۱۱۰) با نامها و ترتیبی گونه‌گون برشمرده‌اند (نک: ابن اثیر، ۴۵۱/۱):

۱. وهرز: با آغاز فرمانروایی وهرز یمن به‌صورت یکی از مرزبانیهای ایران درآمد که مالیات سالانهٔ آن به‌پایتخت فرستاده می‌شد. مدت فرمانروایی وهرز روشن نیست. بلعمی چهار سال (۱۰۳۷/۲؛ قس: ابن خلکان، ۳۶/۶)، دینوری پنج سال (ص ۶۴) و مطهربن طاهر مقدسی شش سال (۱۹۴/۳) نوشته‌اند. از دوران فرمانروایی او اطلاع چندانی در دست نیست، و هنگامی که درگذشت او را در جایی پشت کلیسای نُعْم به‌خاک سپردند که تا روزگار دینوری (همانجا) و طبری (۹۸۸/۱) به‌نام مقبرهٔ وهرز شناخته می‌شد.

۲. در مورد جانشین وهرز اختلاف نظر هست: طبری دو جانشین متفاوت برای وهرز نام برده است: یکی «زین» (۹۸۸/۱، ۱۰۳۹) یا «زرّین» (ابن اثیر ۴۵۱/۱، ۴۹۲؛ یوستی، 386) که خودکامه‌ای خونخواره بود و هرمزد چهارم (حک ۵۹۰ ـ ۵۷۹ م) او را برکنار کرد و «مَرْوَزان» (همو، 197) را به‌جایش گماشت؛ و دیگری «مَرْزُبان» پسر وهرز (طبری ۹۵۸/۱؛ ابن هشام، ۷۱/۱؛ ابن اثیر، ۴۵۱/۱؛ قلقشندی، ۲۵/۵)، اما حمزهٔ اصفهانی (ص ۱۰۹) از «ولیسجان» (از ریشهٔ «ولاش»، یوستی، 349؛ قس: بیرونی، ۶: فلشجان) و مسعودی (مروج، ۶۲/۲) «نوشجان» (یوستی، 17: انوشجان، انوشگان) نام برده است.

۳. طبری نام سومین فرمانروا را گاه «مروزان» (۹۸۸/۱) و گاه «بینجان» (۹۵۸/۱) ، ضبطهای دیگر آن «بینَگان» (یوستی، 68؛ نولدکه، ۳۹۸) و «تینجان» (ابن هشام، ابن اثیر، همانجاها) پسر «مرزبان» و نوهٔ وهرز آورده است، اما حمزهٔ اصفهانی (همانجا) از «جرزادان شهر» یا همان «خرزاذانشهر» (بیرونی، همانجا) و مسعودی (مروج، ۶۳/۲) از «سبحان» (احتمالاً تصحیف شدهٔ «بینجان») نام می‌برد.

بنابر نوشتهٔ طبری دوران فرمانروایی مروزان تا روزگار خسرو پرویز ادامه یافت (۱۰۳۹/۱)، و در روزگار این مروزان بود که مردم کوه‌نشین مصانع شوریدند و از پرداخت خراج سرباز زدند. مروزان شورشیان را سرکوب کرد و این رویداد را به‌خسروپرویز گزارش داد. خسرو او را به‌پایتخت فرا خواند. مروزان پسرش خُرَّخُسْرَه را به‌جای خویش گماشت و رهسپار ایران شد، اما در میان راه در سرزمین عرب درگذشت (همو، ۱۰۴۰/۱؛ ابن اثیر، ۴۹۲/۱).

۴. چهارمین فرمانروا را طبری (۹۵۸/۱، ۱۰۴۰)، ابن اثیر (همانجا) وقلقشندی(۲۵/۵) خُرَّخُسْرَه (یوستی، 178: خُرَّه خسرو) پسر «بینجان»، حمزهٔ اصفهانی (ص ۱۰۹) «نوشجان» (قس: مسعودی، مروج، ۶۲/۲)، بیرونی (همانجا) «انوشجان» و مسعودی (مروج، ۶۳/۲) «خرزاد» (قس: حمزهٔ اصفهانی همانجا) آورده‌اند. بر پایهٔ نوشتهٔ مسعودی او تنها شش ماه فرمان راند.

۵. نام پنجمین فرمانروا در تاریخ طبری (۹۵۸/۱، ۱۰۴۰، ۲۵۵۵/۳) و در *الکامل* (ابن‌اثیر، ۴۵۱/۱) «باذان» یا «باذام» (نک: یوستی، 56؛ نولدکه، همانجا: منسوب به «باد» به معنای خدا) است که واپسین فرمانروا نیز هست، اما حمزهٔ اصفهانی و بیرونی (همانجاها) از «مروزان» و «مرزبان» نام برده‌اند.

۶. نام ششمین فرمانروا را حمزهٔ اصفهانی و مسعودی (همانجاها) «مروزان» آورده‌اند و مسعودی او را از خاندان پادشاهی ایران شمرده است.

۷. اگر از تفاوت شمار فرمانروایان ایرانی یمن بگذریم همه مآخذ در این باره همداستانند که نام دو فرمانروای واپسین به ترتیب «خره خسرو» و «باذام» بوده است. این‌خره خسرو که همه مآخذ (به استثنای یک‌گزارش طبری، ۹۵۸/۱؛ نک: قلقشندی، ۲۵/۵) اوراپسر«مروزان» شمرده‌اند، در یمن زاده شد (مسعودی، مروج، ۶۳/۲)، بنابراین باید او را به معنای دقیق کلمه از «ابناء» دانست. او زبان عربی را دوست می‌داشت، شعر روایت می‌کرد و فرهنگ‌پذیری او از محیط زندگی خود به مرحلهٔ «عرب‌شدگی» رسیده بود (طبری، ۱۰۴۰/۱). شاید از همین رو بود که کسری او را برکنار کرد (همو، ۹۵۸/۱).

۸. در این باره که واپسین فرمانروای ایرانی یمن «باذام» یا «باذان» نام داشته است، تردیدی نمی‌توان داشت، با اینهمه حمزهٔ اصفهانی (ص ۱۱۰) «داذویه» پسر هرمزد پسر فیروز (یوستی، 75) را واپسین فرمانروای یمن دانسته است. اما به نوشته ابن‌سعد (۵۳۴/۵، ۵۳۵) داذویه در زمان خلافت ابوبکر کارشناس نظامی بود.

دوران فرمانروایی باذام، دوران دگرگونیهای بنیادینی بود که ظهور اسلام در سراسر شبه‌جزیره عرب پدید آورد. در همین هنگام امپراتوری ساسانی رو به فروپاشی نهاده بود. پس از آنکه هراکلیوس، خسرو پرویز را در ۶۲۸م شکست داد و آمادهٔ محاصرهٔ تیسفون پایتخت ایران شد (کریستن سن، ۴۶۹)، همه چیز از هم فروپاشید و پیوند مرزبانان ایرانی یمن بادولت مرکزی گسست. شایداشارهٔ‌تاریخ نگاران مسلمان به حالت ملوک‌الطوایفی یمن با این دوران بیش از هر هنگام دیگر راست درآید. در پی این دگرگونیها زمینهٔ اسلام آوردن ابناء فراهم آمد. طبری دو گزارش متفاوت از چگونگی مسلمان شدن ابناء به دست داده است. بر پایهٔ گزارش ابن‌اسحاق، پیامبر در ۶ق / ۶۲۷م در نامه‌ای خسرو پرویز را به اسلام خواند، و او از سر خشم به باذام فرمان داد تا دو تن را برای دستگیری محمد (ص) به حجاز گسیل دارد. بدین سان بابویه و خرخره به‌مدینه روانه شدند، اما در این میان خسرو پرویز کشته شد و پیامبر به‌باذام پیشنهاد کرد که اگر به‌اسلام بگرود، همچنان شاه یمن و ابناء خواهد ماند. بر پایهٔ این گزارش ابناء در ۷ق / ۶۲۸م مسلمان شدند (طبری، ۱۵۷۱/۱ ـ ۱۵۷۴). اما بنابر گزارش واقدی، ابناء در پی اعزام مبلغان مسلمان به‌سراسر شبه‌جزیره در ۱۰ق / ۶۳۱ و ۶۳۲م، یعنی در اوج نابسامانی امپراتوری ساسانی، مسلمان شدند. این تاریخ با توجه به مفهوم سیاسی اسلام آوردن در آن شرایط، پذیرفتنی‌تر

می‌نماید (همو، ۱۷۶۳/۱).

بهر روی، پس از آنکه باذام به‌اسلام گروید، پیامبر (ص) امارت سراسر یمن را به‌وی وانهاد، و چون باذام درگذشت، پیامبر (ص) امارت یمن را در میان گروهی از یاران خویش بخش کرد، و تنها شهر صنعا را به «شهر»، پسر باذام واگذاشت (طبری، ۱۸۵۱/۱ ـ ۱۸۵۲).

ابناء در گیرودار ارتداد و دعوی پیامبری اَسوَدعَنْسی که از واپسین سال زندگی پیامبر (ص) در یمن آغاز شد، جانب پیامبر اسلام و سپس خلافت را گرفتند: پس از حجةالوداع، عَبْهَلةبن کَعب، ملقّب به‌اَسوَد عَنْسی و ذوالخِمار (یا ذوالحمار) در یمن به دعوی پیامبری برخاست (یعقوبی، ۱۲۹/۲) و به‌یاری قبیلهٔ مَذحِج سراسر منطقهٔ ساحلی و همچنین بخشهای درونی شبه‌جزیره تا حضرموت و طائف را فرمانبردار خود کرد (طبری، ۱۷۹۵/۱ ـ ۱۷۹۶، ۱۸۵۴ ـ ۱۸۵۵).

پیامبر (ص) وَبْرَبن یُحَنّس را نزد داذویه اصطخری، فیروز و جشیش دیلمی (ابن‌اثیر، ۳۶۷/۲؛ جُشْنَس؛ قس: یوستی، 118) فرستاد تا آنان را به‌ایستادگی در برابر اسود بخواند (طبری، ۱۸۵۶/۱)، اما اسود به‌صنعا تاخت و در نبردی که به‌شکست ابناء انجامید، شهربن باذام را کشت (قس: بسوی، ۲۶۲/۳) و صنعا را گرفت (طبری، ۱۸۵۴/۱). اسود سرائی بر قبایل گماشت و از جمله کار ابناء را به‌فیروز و داذویه سپرد، اما سپس فیروز و داذویه را به‌چیزی نگرفت و همسر شهر دختر عموی فیروز را به‌زنی ستاند و چنان به‌کشتار پرداخت که حتی قیس بن عبد ـ یغوث بن مَکْشوح مرادی، سپهسالار وی بر جان خود بیمناک شد. از این رو داذویه و فیروز با قیس همداستان شدند و به ترفندی اسود را کشتند (همو، ۱۸۵۶/۱ ـ ۱۸۶۲، ۱۸۶۴ ـ ۱۸۶۸؛ قس: یعقوبی، ۱۳۰/۲). بدین سان آشوب سه تا چهار ماههٔ اسود عنسی در آخر ربیع‌الاول ۱۱ق / ۶۳۲م فرو خفت (طبری، ۱۸۶۸/۱؛ بلاذری، ۱۰۵ ـ ۱۰۷). با اینهمه، رقابتی که پس از این بر سر امارت درگرفت (طبری، ۱۸۶۳/۱)، قیس را به‌دشمنی با ابناء برانگیخت. این رویداد زیر نام ارتداد دوم یمن گزارش شده است:

چون خبر درگذشت پیامبر (ص) به‌صنعا رسید، قیس ابناء را بیگانه خواند و از قبایل عرب برای بیرون راندن آنان یاری خواست. ابوبکر برای فرو نشاندن این آشوب فیروز را به‌والیگری یمن برگماشت (همو، ۱۹۸۹/۱) و به‌سران قبایل یمن پیغام داد تا به‌یاری ابناء برخیزند، اما ایشان بی‌طرفی گزیدند. سرانجام قیس، داذویه را به‌نیرنگ کشت و به‌یاری یاران بازماندهٔ اسود عَنْسی صنعا را گرفت، اما فیروز و جشیش به‌بنی خَوْلان پناه بردند (همو، ۱۹۹۰/۱؛ ابن‌اثیر، ۳۷۶/۲). قیس آن گروه از ابناء را که در صنعا مانده بودند، به‌خود واگذاشت، ولی خانواده آن کسان را که به‌نزد فیروز گریخته بودند، روانهٔ ایران کرد (طبری، ۱۹۹۱/۱). اما فیروز به‌یاری قبایل بنی‌عُقَیْل‌بن ربیعةبن عامر ابن صعصعه وعَکّ در بیرون صنعا با قیس جنگید و او را شکست داد (همو، ۱۹۹۳/۱ ـ ۱۹۹۴). چندی بعد نیروهای امدادی مدینه به‌فرماندهی مهاجربن ابی‌امیّه، قیس را گرفتند و به‌نزد ابوبکر بردند (همو، ۱۹۹۸/۱). از این پس بر پایهٔ گزارش طبری (۲۰۱۳/۱) فیروز و مهاجر با هم بر یمن امارت داشتند. طبری (۲۳۶۸/۳) فیروز مکنّی به‌ابوعبدالله را در میان صحابیان پیامبر برشمرده است (ابن‌سعد، ۵۳۳/۵) و نوشته است که در خلافت عثمان درگذشت، اما بر پایهٔ نوشته یعقوبی (۲۳۴/۲)، او در دوران معاویه چندی والی صنعا بود، و بنابر نوشتهٔ ابن‌اثیر در ۵۳ق / ۶۷۳م درگذشت (۴۹۶/۳).

وضع اجتماعی و پراکندگی جغرافیایی ابناء: دربارهٔ وضع اجتماعی ابناء پس از گشوده شدن یمن به‌دست مسلمانان آگاهیهای پراکنده‌ای در مآخذ کهن می‌توان یافت که اندک پرتوی بر این موضوع می‌تاباند: بر پایهٔ نوشتهٔ مسعودی (مروج، ۵۶/۲) یکی از شرطهای انوشیروان با سیف‌بن ذی‌یزن آن بود که ایرانیان بتوانند از میان زنان عرب همسر بگزینند، اما به‌عربها زن ندهند، گویی هدف از این شرط ایجاد نوعی جامعهٔ شبه بسته بود؛ بهر روی حتی اگر سخن مسعودی یکسره بی‌پایه باشد، باز برخی قرائن چنین نکته‌ای را تأیید می‌کند، مانند حضور انبوهی از دیلمیان در سپاه ایران که ابوعبدالله محمد مقدسی (صص ۳۶۸، ۳۶۹) تعصب بیش از اندازهٔ آنان را در همسرگزینی درون گروهی به‌چشم دیده بود، همچنین واکنش تند دولت مرکزی در برابر هرگونه همسانی فرهنگی مرزبانان ایرانی با عربهای یمن، به‌عنوان نمونه برکناری خرخسره از فرمانروایی یمن (طبری، ۹۵۸/۱، ۱۰۴۰). پیداست که چنین روندی نمی‌توانست ادامه یابد، و به‌ویژه در پایان دوران امپراتوری ساسانی، ابناء بر اثر احساس ناتوانی و جداماندگی، به‌نزدیکی و هم‌پیمانی با قبایل عرب همچون همدان و بنی‌خولان گراییدند (رازی صنعانی، ۳۸؛ ابن‌اثیر، ۳۷۶/۲).

از میان بازارهای موسمی مشهور عرب در دوران جاهلیت، دو بازار عدن و صنعا به دست ابناء بود. بازار عدن در ده روز نخست ماه رمضان برپا می‌شد، و ابناء به‌شیوهٔ شاهان حمیری از بازرگانان ده یک می‌گرفتند، و خود به‌داد و ستد نمی‌پرداختند. در این بازار بازرگانان از هیچ قبیله‌ای پاسداری نمی‌خواستند، زیرا عدن در قلمرو پادشاهی جای داشت و از سامانی استوار برخوردار بود. مشهورترین کالاهای این بازار مشک و عطرهای گوناگون بود (ابن‌حبیب، ۲۶۶؛ یعقوبی، ۲۷۰/۱؛ مرزوقی، ۱۶۴/۲؛ قلقشندی، ۴۱۱/۱)، اما بازار صنعا در نیمهٔ دوم ماه رمضان برپا می‌شد. در این بازار نیز ابناء ده یک می‌گرفتند. مشهورترین کالاهایی که در این بازار خرید و فروش می‌شد مهره، پوست، سرمه، پنبه، کتان، زعفران و دیگر محصولات یمن بود (ابن‌حبیب، یعقوبی، مرزوقی، همانجاها).

در دوران پس از اسلام، ابناء در ساختار اجتماعی شهر صنعا یکی از نقیبان چهارگانه به‌شمار می‌آمدند، و گروهی از ایشان کارهای مسجد جامع را به‌عهده داشتند (رازی صنعانی، ۳۱۳). در روزگار همدانی (نیمه‌های سدهٔ ۴ق / ۱۰م) ستیز دیرپای دو اتحادیهٔ بزرگ قبیله‌ای نزار و قحطان، مردم بسیاری از شهرها و روستاها را دو دسته می‌کرد؛ بدین سان مردم شهر صنعا نیز به‌دو گروه تقسیم شده بودند: از

یک سو بنی‌شهاب و هواداران قحطان و از سوی دیگر ابناء و هواداران نزار (صفة جزیرة‌العرب، ۲۳۷). بر پایهٔ نوشتهٔ ابوالفرج اصفهانی، ابناء در روزگار وی در گسترهٔ جغرافیایی پهناوری پراکنده بودند و نامهایی گوناگون داشتند: آنان را در صنعا «بنواحرار»، در یمن «ابناء»، در کوفه «احامره»، در بصره «اساوره»، در جزیره «خضارمه»، در شام «جراجمه» می‌نامیدند (۳۱۳/۱۷). جوهری نیز در صحاح به‌این نامها اشاره کرده است (نک: ذیل احمر، سور، خضرم، جرجم) و نام «جرامقة» را نیز بر سیاههٔ ابوالفرج افزوده است. از میان این نامها تنها «اساوره» به‌گونه‌ای روشن دربارهٔ ابنای یمن به‌کار رفته است. با اینهمه، حتی این نام نیز ویژهٔ آنان نیست، زیرا خاندانهای ایرانی از دیرباز در عراق می‌زیستند و تا سدهٔ ۳ق / ۹م در آن سامان به‌سر می‌بردند (لسترنج، 38).

از نوشتهٔ جاحظ (۶۹/۱، ۲۳۷؛ نک: طبری، ۸۲۷/۱) که جرامقه و جراجمه را در کنار بربرها، صقالبه، قبطیها و نبطیها، «عجم» نامیده است، می‌توان دریافت که در اینجا واژهٔ «عجم» (جوهری، ۱۴۵۴/۴، ۱۸۸۶/۵) کمتر ممکن است ایرانیان را دربرگیرد. این سخن را می‌توان دربارهٔ نامهای «احامره» یا «الحمراء» (احمر به‌معنای سفیدپوست، نک: همو، ۶۳۶/۲؛ خوارزمی، ۱۲۱) و «خضارمه» نیز تکرار کرد.

بر پایهٔ نوشتهٔ همدانی در صفة جزیرة‌العرب پراکندگی جغرافیایی ابناء در یمن در روزگار وی چنین بوده است: گروههایی از ابناء در مِخْلاف (= استان) ذِمار (ص ۲۰۶) و صَعْدَه (ص ۲۲۴) و برخی در وادی عقار (ص ۲۲۱) می‌زیستند، همچنین برخی در روستاهای صِیحَه، مَساک، بیت‌الفواقم، جَوْب (ص ۲۲۰) و احتمالاً در رَداع (ص ۱۰۱) به‌سر می‌بردند، اما به‌نظر می‌آید که بزرگ‌ترین تجمع آنان در شهر صنعا و روستاهای پیرامون آن بوده است. اما ابناء به‌تدریج چنان در جامعهٔ یمن ذوب شدند که در روزگار یاقوت حموی از ابنای ساکن ذِمار جز گروهی «ناشناخته اصل و گُم‌تبار» (افناء من الابناء، یاقوت، ۴۳۶/۴، ۴۲۰/۵) کسی نمانده بود.

امروزه دیگر نه در ذمار از ابناء نشانی می‌توان یافت و نه در وادی عقار (اکوع، ۱۰۰، ۲۰۶، ۲۲۱)، با اینهمه در دو روستای «الفرس» و «ابناء» (در ۲۲ کیلومتری شمال شرقی صنعا) از بنی‌حبیش [حشیش؟] خولان، و بیت بوس و بنی‌بهلول و سنحان بازماندگانی از ایشان توانند بود (همو، ۱۰۱؛ حسین شرف‌الدین، ۲۷).

از میان این ابناء تنی چند در زمینهٔ حدیث، قرآن و تاریخ نام‌آور شده‌اند (نک: سمعانی، ۱۰۰/۱ ـ ۱۰۲؛ رازی صنعانی، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۹۸، ۳۰۰، ۴۳۷)، مانند وهب بن منبه، عطاء بن مرکبوذ، ابوعبدالرحمن طاووس بن کیسان، لیث بن ابی سلیم. ازمیان ایشان شاعرانی همچون ابن ابی منی (همدانی، صفة جزیرة العرب، ۱۰۱) نیز برخاستند. نسبت اینان را اغلب به‌صورت «ابناوی» آورده‌اند (رازی صنعانی، ۲۱۵؛ سمعانی، ۱۰۰/۱)، اما برخی نیز «بنوی» را درست دانسته‌اند (جوهری، ذیل بنو؛ نک: خوارزمی، ۱۱۹).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بلخی، فارسنامه، به‌کوشش گ. لسترنج و رینولد الن نیکلسون، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ابن حبیب، احمد، المحبر، به‌کوشش ایلزه لیختن شتیتر، حیدرآباد، ۱۳۶۱ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ همو، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، بغداد، ۱۹۵۸ م؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، العقد الفرید، به‌کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ ابن فقیه، احمدبن محمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۹۶۷ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعروالشعراء، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، المعارف، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ابن هشام، محمد، السیرة النبویة، به‌کوشش مصطفی السقا، ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به‌کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابونواس، حسن بن هانی، دیوان ابی نواس، به کوشش احمد عبدالمجید الغزالی، بیروت، ۱۹۵۳ م؛ ازرقی، محمد، اخبارمکة و ماجاء فیها من الآثار، به‌کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ اعشی، میمون بن قیس، دیوان اعشی، به‌کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ اکوع، محمدبن علی، حاشیه بر صفة جزیرة العرب (نک: همدانی در همین مآخذ)؛ بافقیه، محمد عبدالقادر، تاریخ الیمن القدیم، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ بحتری، ولیدبن عبید، دیوان البحتری، به‌کوشش حسن اکامل الصیرفی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاریخ، به‌کوشش ضیاء العمری، بغداد، ۱۹۷۶ م؛ بشار بن برد، دیوان، به‌کوشش محمدطاهر بن عاشور، قاهره، ۱۹۵۰ ـ ۱۹۵۷ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۳ م؛ بلعمی، محمد، تاریخ، به‌کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ بیرونی، ابوریحان، ساقطات الاثار الباقیة عن القرون الخالیة، به‌کوشش زاخائو، تهران، ۱۹۶۹ م؛ بیهقی، احمد، دلایل النبوة، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ پیگولوسکایا، ن.، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، العرب علی حدود بیزنطة و ایران، ترجمه به‌عربی صلاح الدین عثمان هاشم، کویت، ۱۹۸۵ م؛ ثعالبی، ابومنصور، تاریخ غرر السیر (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، به‌کوشش زوتنبرگ، تهران، ۱۹۶۳ م؛ جاحظ، ابوعثمان عمرو، البیان والتبیین، به‌کوشش حسن السندوبی، قاهره، ۱۹۳۲ م؛ جوهری، ابونصر اسماعیل، صحاح، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ حسین شرف‌الدین، احمد، تاریخ الیمن الثقافی، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ حمزهٔ اصفهانی، حمزة بن حسن، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خوارزمی، محمد، کتاب مفاتیح العلوم، به‌کوشش فان فلوتن؛ دینوری، ابوحنیفه احمد، کتاب اخبار الطوال، به‌کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین الشیال، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ رازی صنعانی، احمد بن عبدالله، تاریخ مدینة صنعاء، به‌کوشش حسین عبدالله العمری و عبدالجبار زکار، صنعاء، ۱۹۷۴ م؛ سالم، سید عبدالعزیز، تاریخ العرب فی عصر الجاهلیة، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به‌کوشش عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد، ۱۹۶۲ م؛ سهیلی، الروض الانف، به‌کوشش عبدالرحمن الوکیل، قاره، ۱۹۶۷ م؛ طبری، تاریخ؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، بغداد، ۱۹۷۸ م؛ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تهران، بروخیم؛ قلقشندی، ابوالعباس احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ کولسنیکف، آ. ای.، ایران در آستانهٔ یورش تازیان، ترجمه محمد رفیق یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ کیا، صادق، آریامهر، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ مجمل التواریخ والقصص، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مرزوقی اصفهانی، ابوعلی، الازمنة والامکنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، التنبیه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، ابوعبدالله محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء والتاریخ، به‌کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳ م؛ مهیار دیلمی، دیوان، قاهره، ۱۹۲۵ ـ ۱۹۳۱ م؛ نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمهٔ عباس زریاب خوئی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نویری، شهاب الدین احمد، نهایة الارب فی فنون الادب، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ وهب بن منبه، التیجان فی ملوک حمیر، صنعا، ۱۹۷۹ م؛ همدانی،

حسن بن محمد، *الاکلیل*، به‌کوشش انستاس ماری الکرملی، بغداد، ۱۹۳۱ م؛ همو، *صفة جزیرة العرب*، به‌کوشش محمدبن علی اکوع، صنعا، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Fell, Winand, *Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarischäthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung* in ZDMG, 1881; Justi, Ferdinand, *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., *Erānšahr*, Berlin, 1901; Procopius, *History of the wars*, London, 1954.

کاظم برگ نیسی

اِبْنِ آجُرّوم، ابوعبدالله محمدبن محمد بن داوود صَنْهاجی مراکشی (۶۷۲ ـ ۷۲۳ ق/ ۱۲۷۳ ـ ۱۳۲۳ م)، نحوی و عالم به قرائات. چون از قبیلهٔ بربری صنهاجه برخاسته، غریب نیست که به نام بربری آگُروم یا ابن آجُرُّوم شهرت یافته باشد، به ویژه که سیوطی، به نقل از تذکرهٔ ابن مکتوم، می‌نویسد که وی در ۷۱۹ ق/ ۱۳۱۹ م در فاس به تعلیم مشغول بوده است و سپس تصریح می‌کند که او به آگروم شهرت داشته است (ص ۱۰۲). اگر روایت سیوطی را موثق بدانیم، نظریهٔ کسانی که می‌گویند ابوعبدالله محمد، توسط نویسندگان متأخر و پس از انتشار و شهرت فراگیر *المقدمة الآجرّومیّة فی مبادیء علم العربیة* ابن آجرّوم خوانده شده است، بی‌اساس می‌گردد (نک: «واضعو علم النحو»، ۲۳۸، که منشأ چنین نظریه‌ای بوده است؛ نیز سرکیس). منابع کهن، معنای کلمهٔ بربری آجروم را «فقیر صوفی» دانسته‌اند؛ از این‌رو، مشتق ساختن آن از «اگراما»ی یونانی، یا «اگراماریا»ی لاتینی («واضعو...»، همانجا) چندان موجه به‌نظر نمی‌رسد.

از ابن آجروم شرح حال جامعی در دست نیست. حتی حدود یک قرن ونیم پس از مرگش، به‌رغم شهرت آجرومیة، سیوطی اظهار می‌دارد که چیزی از احوال او نیافته است. اینک، تنها می‌توان گفت که وی احتمالاً در فاس متولد شده و همانجا درس خوانده، پس عازم مکه شده، در عبور از قاهره چندی در آنجا توقف کرده و نزد ابوحیان محمدبن یوسف غَرناطی (د ۷۴۵ ق/ ۱۳۴۵ م) تلمذ کرده (*دائرة المعارف الاسلامیة*؛ بستانی ف)، درمکه آجرومیه را در برابر کعبه تألیف کرده، عاقبت در فاس رحل اقامت افکنده و در آنجا به تدریس نحو و قرائات پرداخته است. او در صفر ۷۲۳ ق/ ۱۳۲۳ م در گذشت و در باب الحدید که در محلهٔ اندلسیان فاس بود، به خاک سپرده شد (سیوطی، ۱۰۲؛ خوانساری، ۱۳۵/۴ ـ ۱۳۶). اما بِنْ شِنِب در *دائرة المعارف الاسلامیة* این محل را باب الجیزیین که امروز باب الحَمْراء خوانده می‌شود، دانسته است.

ابن آجروم همهٔ شهرت عظیم خود را مدیون کتاب مختصر *المقدمة الآجرومیة* است. اگرچه سیوطی نوشته است که ابن مکتوم وی را در فرایض، حساب، ادب و قرائات صاحب علم دانسته و چندین کتاب وارجوزه در قرائات و تجوید به وی نسبت داده (ص ۱۰۲)، اما چیزی از این آثار به جای نمانده است و از شرحی که گویا بر منظومهٔ شاطبی نگاشته بوده است، نیز اثری در دست نیست.

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بستانی ف؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، دارالکتب العربی؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ سرکیس، چاپی؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ «واضعو علم النحو»، *المقتطف*، قاهره، مارس ۱۹۱۱، ج ۳۸.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ آدم، ابو زکریا یحیی بن آدم بن سلیمان قرشی کوفی (د ۲۰۳ ق / ۸۱۸ م)، فقیه، محدّث و مقری. نسبت وی به‌قرشی از آن روست که پدرش آدم مولای خالد بن خالد بن عمارة بن ولید بن عقبة بن ابی معیط اموی بوده، و خود از روات موثق و معتبر حدیث بوده است (ابن سعد، ۲۳۳/۶، ۲۸۱؛ ابن حجر، ۱۹۶/۱)، لیکن چنانکه ذهبی (*سیر*، ۵۲۳/۹) تصریح کرده، یحیی پدر خود را درک نکرد. در مورد تولد وی تاریخ مشخصی نقل نشده است، اما چون در میان مشایخ وی مسعر بن کِدام در ۱۵۵ یا ۱۵۳ ق و فطر بن خلیفه در ۱۵۵ ق وفات یافته‌اند، می‌توان تولد او را در ۱۴۰ ق / ۷۵۷ م و شاید قدری پیش از آن تخمین زد (شاکر، ۹ ـ ۱۲).

ابن آدم در کوفه که یکی از مهم‌ترین مراکز علمی آن روزگار بود به‌دنیا آمد و به‌تحصیل قرآن و حدیث و فقه پرداخت (نک: ابن سعد، ۲۳۳/۶) و در اواخر عمر به‌فم‌الصلح (شهری قدیمی بر سر راه بغداد به‌واسط) سفر کرد و در همانجا وفات یافت (همو، ۲۸۱/۶) و حسن بن سهل سرخسی که مدتی وزارت مأمون را بر عهده داشت، بر جنازهٔ وی نماز گزارد (ابن قتیبه، ۵۱۶).

در مورد گرایش فکری‌ـسیاسی ابن آدم اگر چه در متون تاریخی مطلب قابل توجهی به‌چشم نمی‌خورد، لیکن با کنار هم آوردن برخی اطلاعات پراکنده می‌توان نتیجه گرفت که وی به‌دور از جریانات سیاسی زمان خود نبوده است. از تأمل در اسناد کتاب *الخراج* او چنین برمی‌آید که وی در میان استادان خود بیش از همه به‌حسن بن صالح ثوری نزدیک بوده و تحت تأثیر او قرار داشته است، چنانکه می‌توان او را از خواص شاگردان وی به‌شمار آورد. حال با توجه به‌اینکه حسن بن صالح خود زیدی مذهب و در واقع از بانیان فرقهٔ بتریهٔ زیدیه بود (نک: نوبختی، ۵۷؛ اشعری، ۷۳؛ طوسی، *اختیار*، ۲۳۳)، و نیز با توجه به‌اینکه عیسی بن زید علوی، از سران زیدیه، در فاصلهٔ سالهای ۱۴۵ ـ ۱۶۶ ق / ۷۶۲ ـ ۷۸۳ م به‌طور ناشناس با حسن بن صالح و در خانه او زندگی می‌کرد (نک: ابن سعد، ۲۶۱/۶)، از طرف دیگر نظر به‌اینکه حسن بن صالح در ۱۶۷ ق وفات یافته، بنابر این یحیی بن آدم به‌طور حتم در همین فاصلهٔ ۱۴۵ ـ ۱۶۶ ق نزد او آموزش دیده و از آنجا که خانهٔ حسن بن صالح در آن زمان یکی از مهم‌ترین کانونهای مبارزه علیه حکومت عباسی بوده است، با اطمینان می‌توان ادعا کرد که یحیی ابن آدم با توجه به‌رابطهٔ بسیار نزدیک با حسن بن صالح نمی‌توانسته با این جریان بیگانه باشد. این امکان نیز وجود دارد که ابن آدم با حسین ابن زید علوی برادر عیسی و فرزند زید شهید در ارتباط بوده و از وی حدیث شنیده باشد (ابن آدم، ۳۱). همچنین ابن آدم در موارد متعددی

به‌نقل اقوال و روایات فقهی اهل بیت (ع) پرداخته و در روایاتی که از طریق وی نقل شده است نیز احادیث متعددی به‌چشم می‌خورد که حکایت از حب اهل بیت دارد (نک: بلاذری، *انساب*، ۳۵/۲، ۹۷، ۱۱۷؛ طوسی، *اختیار*، ۹۸؛ همو، *تهذیب*، ۳۸۷/۶؛ کلینی، ۹۳/۲). با توجه به‌ارتباط ابن آدم با فرزندان زید شهید و ارتباط نزدیک او با حسن بن صالح زیـدی بتری و همچنین با مقدم داشتن نام علی (ع) بر نام عمر در ده مورد از کتاب خود (صص ۱۵۵، ۱۶۸) و نیز ذکر «علیه السلام» پس از نام علی (ع) در موارد بسیار و بالاخره ذکر یکی از بدعتهای عثمان در مخالفت با کردار پیامبر (ص) و علی (ع) و شیخین (ص ۹۷)، می‌توان احتمال زیدی بودن ابن آدم را بر اینکه از اهل سنت بوده است، ترجیح داد. با فرض صحت این احتمال باید گفت ابن آدم یکی از معدود فقها و محدثین فرقهٔ زیدیه در قرن ۲ ق/۸ م است که اثری از آنان باقی مانده است. از این جهت مطالعهٔ اثر موجود وی، *الخراج* و جوانب مختلف شخصیت او می‌تواند در ارائهٔ نکات روشن‌تر از تاریخ نسبتاً تاریک فرهنگی زیدیه در سدهٔ ۲ ق، بسیار مؤثر باشد. صداقت و شخصیت برجستهٔ علمی ابن آدم در میان رجال‌نویسان اهل سنت محل تردید نبوده است. از آن میان ابن سعد (۲۸۱/۶)، ابن معین، ابو حاتم (ابن ابی حاتم، ۴ (۲) / ۱۲۸ ـ ۱۲۹)، عثمان بن ابی شیبة (ابن شاهین، ۳۵۷)، نسائی، یعقوب بن شیبة (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۳۶۰/۱)، عجلی (ص ۴۶۸) و ابن حبّان (۲۵۲/۹) وی را توثیق کرده و بخاری، مسلم و ابن ماجه حدیث وی را در صحاح خود نقل کرده‌اند (ابن قیسرانی، ۵۵۷/۲ ـ ۵۵۸؛ ابن ماجه، ۵۸۱/۱). علی بن مدینی، ابن آدم را همراه با ابن مبارک و عبدالرحمن بن مهدی تنها وارثین علم در عصر خود شمرده است (ذهبی، همانجا). در کتب رجال شیعه اگرچه در مورد وثوق او سخنی به‌میان نیامده، لیکن حدیث وی در کتب اربعهٔ شیعه و رجال کشی و نسخهٔ اصح تفسیر قمی وارد شده است (کلینی، ۹۳/۲؛ طوسی، *تهذیب*، ۳۸۷/۶؛ همو، *اختیار*، ۳۴، ۹۸؛ استرابادی، ۴۳۸/۱؛ قس: قمی، ۱۶۵/۲).

زمینه‌های دانش ابن آدم:

الف ـ علوم قرآنی: ابن آدم نزد حمزة بن حبیب زیّات آموزش دیده (نک: ذهبی، *سیر*، ۵۲۳/۹) و چنانکه شاکر (ص ۱۰) گفته است چون حمزه یکی از قرّاء سبعه بود، می‌توان حدس زد که ابن آدم نزد او به‌آموختن قرائات پرداخته باشد. مدتی نیز نزد کسائی، یکی دیگر از قرّاء سبعه قرائت قرآن آموخت و جز مواردی اندک به‌روایت قرائت کسائی نپرداخت (ابن ندیم، ۳۲؛ ابن جزری، *غایة النهایة*، ۳۶۳/۲). ابن آدم علم قرائت را از ابوبکر بن عیاش روایت کرده است و او که خود قرائت قرآن را از عاصم بن بَهْدَلَه (د ۱۲۷ یا ۱۲۸ ق / ۷۴۵ یا ۷۴۶ م) فرا گرفته بود، در کنار حفص یکی از دو راوی عمدهٔ قرائت عاصم کوفی به‌شمار می‌رود. اهمیت ابن آدم در قرائت کوفی در این است که او و یحیی بن محمد علیمی تقریباً راویان منحصر به‌فرد ابوبکر ابن عیاش هستند، زیرا روایت راویان دیگر ابن عیاش رواج ندارد، چنانکه در میان ۷۶ طریقی که در *النشر* به‌ابوبکر بن عیاش ختم می‌شود، ۵۸ طریق آن به‌یحیی بن آدم و ۱۸ طریق باقی به‌علیمی ختم می‌گردد. در بسیاری از کتب مهم قرائت، از جمله *التیسیر* ابوعمرو دانی، روایت یحیی بن آدم طریق منحصر به‌فرد روایت ابوبکر بن عیاش است (نک: ابن جزری، *النشر*، ۱۴۶/۱ ـ ۱۵۱؛ دانی، ۱۴).

از مهم‌ترین شاگردان قرائت ابن آدم و کسانی که از وی روایت کرده‌اند می‌توان از ابوبکر شعیب بن ایّوب صریفینی، ابو حمدون طیب بن اسماعیل ذُهْلی، خلف بن هشام بزاز از قراء عشره، و احمد بن عمر وکیعی نام برد. بسیاری از افرادی که نام آنان در میان راویان حدیث ابن آدم خواهد آمد، چون احمد بن حنبل، و اسحاق بن راهویه نزد او علم قرائت نیز آموخته‌اند (همانجا؛ ابن جزری، *النشر*، ۱۴۶/۱ ـ ۱۴۹؛ همو، *غایة النهایة*، ۳۶۳/۲). در مورد تألیفات ابن آدم در علوم قرآنی از دو اثر وی به‌نامهای *القراءات* و *مجرد احکام القرآن* یاد شده است که نشانی از آنها در دست نیست (ابن ندیم، ۳۸، ۴۱).

ب ـ علوم حدیث: چنانکه از تاریخ وفات مشایخ ابن آدم برمی‌آید، مدتی پیش از ۱۵۵ ق به‌استماع حدیث پرداخت و از مشایخ بزرگ کوفه حدیث شنید. شاکر فهرستی از مشایخ وی را که خود در *الخراج* از آنان روایت کرده، گرد آورده که بالغ بر ۷۳ تن است. وی نام ۱۷ تن دیگر از مشایخ او را نیز از منابع دیگر استخراج کرده است (صص ۲۰۶ ـ ۲۱۰)، که از آن میان می‌توان از مسعر بن کدام عامری، فطر بن خلیفهٔ مخزومی، سفیان بن سعید ثوری، حسن بن صالح ثوری، عبدالله ابن مبارک، شریک بن عبدالله قاضی، محمد بن حسن شیبانی، ابوبکر ابن عیاش، حفص بن غیاث قاضی و سفیان بن عُیینة نام برد.

ابن آدم شاگردان و راویان بسیاری داشت که از وی حدیث شنیده‌اند. شاکر نام ۳۶ تن از شاگردان وی را ارائه داده است (صص ۱۴ ـ ۱۵). در مورد سایر شاگردان ابن آدم که نام آنها در فهرست مزبور نیامده به این مآخذ رجوع شود: ابن سعد (۸۹/۶)؛ بلاذری (*انساب*، ۲۶۹/۵)؛ همو (*فتوح*، ۲۶۷)؛ کلینی (۹۳/۲)؛ جوهری (ص ۹۷)؛ خطیب بغدادی (ص ۱۳۸)؛ ابن قیسرانی (۵۵۸/۲)؛ ذهبی (*سیر*، ۸۴/۴، ۲۵۹/۵، ۲۶۰، ۳۷۰/۷، ۳۸۳/۸، ۵۲۸/۹). ابن آدم فرزندی به نام حسن داشته که از پدر روایت کرده است (ابو نعیم، ۲۱۲/۷). روایات ابن آدم از حیث سند از دقت قابل توجهی برخوردار است. جمع‌آوری روایات مختلف از یک حدیث با اسناد مختلف و ضبطهای متفاوت که در موارد متعدد (صص ۸۴ ـ ۸۸، ۱۳۵ ـ ۱۳۸) دیده می‌شود، شاید تنها با آثار نسایی و محدثین نظیر او قابل مقایسه باشد. ابن آدم تنها به روایت حدیث نپرداخته، بلکه در علم غریب حدیث نیز آگاه بوده واز بررسی *الخراج* هنگامی که به تفسیر کلمات یا ترکیبات غریب احادیث می‌پردازد، میزان اطلاع و تبحر وی در این فن آشکار می‌شود (صص ۱۷، ۲۲، ۲۳، جم). ابن آدم اطلاعات تاریخی وسیعی نیز داشت و این مطلب از طرفی از بخش مربوط به فتوح عراق در *الخراج*، و از طرف دیگر در روایات تاریخی فراوان نقل شده از وی در سایر کتب

تاریخی آشکار می‌شود (نک: بلاذری، *انساب*، به کوشش محمودی، ۲/جم، ۱۶۳/۳؛ همان، به کوشش گویتین، ۲۶۹/۵، ۲۷۳؛ همو، *فتوح*، جم؛ طبری، ۱۲/۱، ۳۳۳، ۳۶۶، ۶۰۷/۲، ۶۴۹، ۱۵۸/۳، ۱۹۳، ۵۴۱/۴).

ج ـ فقه: یحیی بن آدم نزد جمعی از فقهای کوفه فقه آموخته است که در میان آنان باید از حسن بن صالح ثوری که بیش‌ترین تأثیر را در آموزش فقه او داشته، و از عبدالله بن مبارک، شریک بن عبدالله قاضی و وکیع بن جراح نام برد. ابن آدم خود در درس ابوحنیفه و مالک بن انس حاضر نبوده، لیکن تعالیم آن دو را از طریق شاگردانشان فرا گرفته است (ابن آدم، جم). وی با نظرات امامان شیعه، امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، از طریق شاگردان امام صادق (ع) آشنا بوده و در مواردی نظرات آنان را نقل کرده است. اگر چه ابن آدم چیزی از آرای فقهی زید بن علی (ع) در *الخراج* نقل نکرده، لیکن با توجه به رواج فقه زیدی در کوفه و رابطهٔ نزدیک ابن آدم با زیدیان بعید است که از فقه زیدی آگاه نبوده باشد. ذهبی او را فقیهی مجتهد دانسته است (*سیر*، ۵۲۵/۹) و در مواردی چون اراضی مفتوح العنوه درکنار اصحاب رأی قرار می‌گیرد (نک: ابن آدم، ۱۸؛ قس: ابن هبیرة، ۴۳۵/۲). ستایش فقاهت حسن بن زیاد اللؤلؤی شاگرد ابوحنیفه توسط ابن آدم نیز شاهدی بر این مدعاست (ابن ندیم، ۲۵۸)، ولی با بررسی تحلیلی آرای فقهی که خود در *الخراج* ذکر کرده، می‌توان نتیجه گرفت که وی همچون استادانش حسن بن صالح، سفیان ثوری، سفیان بن عُیینة، وکیع و ابن مبارک پیرو مکتب اصحاب حدیث بوده و به تبعیت حدیث بیش از رأی گرایش داشته است. ابن ندیم (ص ۲۸۳) نیز ابن آدم را در زُمرهٔ فقهای اصحاب حدیث ذکر کرده است. مقایسهٔ کتاب *الخراج* یحیی بن آدم با *الخراج* فقیه حنفی معاصرش قاضی ابو یوسف و نظرات فقهی آن دو در موضوعات مشابه نشان می‌دهد که تا چه حد نظرات دو فقیه، یکی از اصحاب حدیث و دیگری از اصحاب رأی، به یکدیگر نزدیک بوده است. یکی از کارهای جالبی که ابن آدم در *الخراج* انجام داده تعریفات مصطلحات فقهی مانند غنیمت، فیء، خراج، احیاء اراضی، تحجیر، زکات، عشر و نظایر آن است (صص ۱۷ ـ ۲۰، ۹۰، ۱۱۲). و نیز بارها آرای فقهای مختلف چون ابوحنیفه، مالک، ابن ابی لیلی، حسن بن صالح، شریک و دیگران را نقل کرده و در کنار هم قرار داده است. از این جهت وی را باید یکی از پیشتازان فقه تطبیقی به شمار آورد. مسائل مورد توجه او بیش‌تر مربوط به زمین و آب وکشاورزی است. آرای فقهی او در مورد مسائل مربوط به خراج، مورد توجه خراج‌نویسان متأخر چون ابن رجب حنبلی (ص ۱۵، جم) بوده است. همچنین ابن معین (۱۴۶/۱)، یکی از شاگردان او متذکر شده که کسی را در فرایض (مواریث) آگاه‌تر از ابن آدم ندیده است. ابن ندیم (ص ۲۸۳) کتابی بزرگ با عنوان *الفرائض* به او نسبت داده که اثری از آن باقی نیست.

بجز کتاب *القراءات*، *مجرد احکام القرآن* و *الفرائض* که ذکر آنها گذشت، ابن ندیم (همانجا) یک اثر دیگر با عنوان *الزوال* به وی نسبت داده که حتی عنوان آن ابهام دارد. تنها اثر باقی مانده از ابن آدم همان کتاب *الخراج* است که اول بار در ۱۳۱۴ ق/ ۱۸۹۶ م به کوشش دکتر جوینبول در لیدن به چاپ رسیده است. ترجمهٔ انگلیسی آن توسط بن شمش نیز در ۱۹۵۸ م در لیدن منتشر شده است. با توجه به اینکه ابن آدم در *الخراج* از واقدی نقل حدیث کرده، و ملاقات وی با واقدی در ۱۸۰ ق/ ۷۹۶ م صورت گرفته، تألیف *الخراج* باید قدری پس از ۱۸۰ق بوده باشد، بنابراین *الخراج* ابن آدم با فاصلهٔ اندکی پس از *الخراج* قاضی ابو یوسف تألیف شده است.

مآخذ: ابن آدم، یحیی، *الخراج*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷ ق/ ۱۹۲۸ م؛ ابن ابی حاتم، محمد بن ادریس، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن حبّان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م؛ ابن رجب حنبلی، عبدالرحمن ابن‌احمد، *الاستخراج لاحکام الخراج*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخائو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۵ م؛ ابن شاهین، عمر بن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین رجال البخاری و مسلم*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ ابن معین، یحیی، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل القصّار، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هبیره، یحیی‌بن محمد، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ استرابادی نجفی، شرف‌الدین علی، *تاویل الآیات الظاهرة*، به کوشش محمد باقر موحد ابطحی و دیگران، قم، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ـ ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۴ ـ ۱۹۷۷ م، جج ۲، ۳؛ همان، به کوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م، ج ۳؛ همان، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶ م، ج ۵؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش محمدرضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ جوهری، احمد بن عبدالعزیز، *السقیفة و فدک*، به کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ خطیب بغداد، احمدبن علی، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ دانی، عثمان ابن‌سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتزل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ شاکر، احمد محمد، مقدمه و مؤخره *بر الخراج یحیی بن آدم*؛ طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، به کوشش آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م.

احمد پاکتچی

اِبْنُ الآدَمی، ابوعلی حسین بن محمدبن حمید (اواخر سدهٔ ۳ یا اوائل سدهٔ ۴ ق/ ۹ یا ۱۰ م) ستاره‌شناس مسلمان. از زادگاه و زندگانی او هیچ‌گونه آگاهی در دست نیست. قفطی از او دوبار، به نام

حسین بن محمد (صص ۲۶۶، ۲۷۰) و یک‌بار به نام محمدبن حسین (ص ۲۸۲) یاد کرده است. سوتر نیز یک‌بار با تکیه بر ابن ندیم (ص ۲۸۰) از حسین بن محمد الآدمی، و بار دیگر با استناد به قفطی (ص ۲۸۲) از محمدبن حسین بن حمید، معروف به ابن الآدمی نام برده، و این دومی را به‌رغم اختلاف نامهای محمد و حمید، فرزند آن دیگری شمرده است (ص 44)، اما این واقعیت که قفطی در هر دو مورد یاد شده، به‌رغم اختلاف در ذکر نام، لقب ابن الادمی را به کار برده و زیج بزرگ معروف به *نظم العقد* (قس: ابن صاعد، ۴۹ که *نظام العقد* آورده است) را به‌وی نسبت داده، و علاوه بر آن زیر عنوان محمدبن الحسین، همه آنچه را که ابن صاعد زیر عنوان حسین بن حمید (و در جای دیگر: حسین‌بن محمدبن حمید: ص ۴۹) آورده (صص ۵۷ ـ ۵۸) تقریباً کلمه به‌کلمه نقل کرده است، نشان می‌دهد که سروکار ما با یک تن است و استنباط سوتر درست نیست.

اهمیت ابن آدمی بیش از همه در آن است که در کنار ابراهیم بن حبیب الفزاری و محمدبن موسی خوارزمی و حبش بن عبدالله بغدادی (ﻫ مم) و چندتن دیگر، زیجهایی به شیوهٔ زیج معروف به سندهند (سدهانتا) تدوین کرده‌اند (ابن صاعد، ۱۳).

مهم‌ترین اثر ابن آلادمی زیج *نظم العقد* است که خود او موفق به تکمیل آن نشد، و یکی از شاگردانش، به نام قاسم بن محمدبن هاشم المدائنی، معروف به علوی، آن را به پایان برد (همو، ۵۷ ـ ۵۸). در این کتاب، که اثری از آن باقی نمانده است، از فن تعدیل که شامل اصول هیأت افلاک و حساب حرکات ستارگان است، و به ویژه از حرکت پیشرفت و پسرفت (اقبال و ادبار) فلک سخن گفته شده است. ابن صاعد گوید: پیش از آنکه این کتاب به دست ما برسد، چیزهایی دربارهٔ این‌گونه حرکات می‌شنیدیم که خردپذیر نبود و با هیچ قانونی پیوند نداشت، اما وقتی این کتاب را خواندیم، مطلب را دریافتیم و من این نکات را در کتاب *اصلاح حرکات النجوم* توضیح داده‌ام. وی مدعی است که از زیج *نظم العقد* مطالبی دریافته است که گمان نمی‌کند بر دیگری آشکار شده باشد (همانجا). ابن ندیم (همانجا) تنها از یک اثر ابن الآدمی، زیرعنوان *الحرافات والخیطان* و *عمل الساعات* یاد می‌کند. مفهوم این عنوان روشن نیست و اظهارنظرهایی که شده است، مشکلی را حل نمی‌کند. سوتر احتمال می‌دهد که کلمهٔ خیطان به اسطرلاب مربوط باشد (ص 27) و سزگین می‌پندارد که منظور از این کلمه، رشته‌هایی است که در ساختمان ساعت آفتابی به‌کار می‌رفته است (GAS, VI/180).

مآخذ: ابن صاعد اندلسی، صاعدبن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲ م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نیز:

GAS; Suter, Heinrich *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

محمدعلی مولوی

اِبْـنِ آبّـار، ابوجعفر احمدبن محمّد خَوْلانی (د ۴۳۰ یا ۴۳۳ ق / ۱۰۳۹ یا ۱۰۴۲ م)، شاعر دولت عَبّادی در اشبیلیّه. وی به قبیلهٔ قحطانی خَوْلان بن عمرو منسوب است که افراد آن پس از فتح اندلس، در آن دیار باقی ماندند و سپس بعضی از آنان در قرطبه مسکن گزیدند (ابن حزم، ۴۱۸). سَمع بن مالک خولانی (د ۱۰۲ ق / ۷۲۱ م، قس: ابن عذاری، ۲۵/۲) که عمربن عبدالعزیز (د ۱۰۱ ق) او را براندلس گمارد، از همین طایفه بود. برخی دیگر از افراد این خاندان، در اشبیلیه ساکن شدند و مسجد بزرگ آنجا را که به مسجد خَولانیّین معروف گشت، بنیاد نهادند (تِرِس سادابا، XXII/348).

همهٔ آنچه دربارهٔ ابن ابار توان یافت در سه منبع اصلی گرد آمده است: ۱. *البدیع فی وصف الرّبیع*، تألیف اسماعیل بن محمّد حِمیری معروف به حبیب (د ۴۴۰ ق / ۱۰۴۸ م) که شاگرد ابن ابّار و راوی شعر او بوده است (ص ۱۶۴؛ فهرست)؛ ۲. *جذوة المقتبس*، تألیف حُمَیدی (د ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م). اهمیت این کتاب در آن است که مؤلف اطلاعات خود را مستقیماً از گفتار ابن حزم (د ۴۵۶ ق / ۱۰۶۳ م) در دیداری که با او در «المریّه» داشته نقل کرده است. در این کتاب دو بیت از ابن ابّار آمده که وی در آنها ابوالولید حمیری را به مرگ جاریه‌ای (دختر یاکنیز) و ولادت فرزندی تسلیت و تهنیت گفته است (حمیدی، ۱۰۷؛ مقری، ۴۷۷/۳). مقری همانجا به خطا پنداشته است که مقصود از ابوالولید، معتضدبن عباد امیر اشبیلیه است؛ ۳. روایت ابن بسام که او خود از حدیقهٔ ابوعامر بن مَسلَمة (ضبّی، ۸۰) و حلّهٔ ابن ابّار قُضاعی (۳۶۶/۲، ۳۶۷) نقل کرده است. در این روایت اشعاری ادیبانه که میان ابن ابّار و ابوالاصبغ بن عبدالعزیز (ابن بسام، ۲۰۶/۲) و نیز میان ابن ابّار و ابوالولید محمدبن عبدالعزیز رَد و بدل شده، آمده است (ابن بسام، ۱۵۵/۲، ۲۰۶). تقریباً همهٔ منابع متأخرتر مطالب خود را دربارهٔ ابن ابّار از *الذّخیرة* یا *الجذوة* گرفته‌اند. اینک با بررسی منابع مذکور، و نیز از خلال مناظرات و مفاخرات شعری و تهنیتهایی که میان وی و دیگران رد و بدل شده می‌توان تصویر کلی از ابن ابار و عصر او به دست داد. شعر ابن ابّار اغلب توصیفی، نسیب، تشبیب و غزل است و می و تفرّج و عشق زنان موضوع اصلی غالب اشعار اوست (EI²).

ابن خلکان (۱۴۲/۱) اشاره می‌کند که شماری از ابیات مسلّم او را در نسخهٔ بزرگ وفیات که در اسکندریه نوشته، آورده است. حاجی خلیفه (۷۶۳/۱) نیز دیوانی به او نسبت داده است، امّا معلوم نیست اشعار ابن ابار در دیوانی گردآوری شده باشد، مگر اینکه اشعار پراکندهٔ او را در پیش‌نویسی جمع کرده و یا دیوان ابن ابّار قضاعی را به جای دیوان ابن ابّار خولانی گرفته باشند و ظاهراً شعر ابن ابّار چندان نبوده که در دیوانی گرد آید. برخی از نویسندگان متأخر، بعضی از آثار قضاعی را به خولانی نسبت داده‌اند، از آن جمله است *اعتاب الکُتّاب* (حاجی خلیفه، ۱۲۵/۱) و *دُرر السِّمط فی خبر السِّبط* (بغدادی، ۴۶۶/۱)، کحّاله نیز (۱۰۰/۱) دچار همین لغزش شده است و به حدود ۲۰۰ سال فاصله که میان خولانی و قضاعی (د ۶۵۸ ق) بوده،

توجه نداشته است. دو کتاب مذکور که تألیف ابن ابّار قضاعی است به چاپ رسیده است (EI^2).

مآخذ: ابن ابار قضاعی، محمدبن عبدالله، *الحلّة السّیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن بسّام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن حزم، علی‌بن‌احمد، *جمهرة انساب‌العرب*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، *وفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، *البیان المغرب فی اخبار ملوک الاندلس والمغرب*، به کوشش راینهارت دزی، لیدن، ۱۸۴۹ م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش امیلیو لافونته القنطره، مادرید، ۱۸۶۷ م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۴۴-۱۳۴۵ ق؛ حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس فی تاریخ علماء الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ حمیری، ولید اسماعیل بن عامر، *البدیع فی وصف الرّبیع*، به کوشش هنری پرس، رباط، ۱۹۴۰ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ضبّی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، ۱۸۸۴ م؛ کحّاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، دمشق، ۱۳۷۶-۱۳۸۱ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، به کوشش اسماعیل صاوی، قاهره، دارالصاوی؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطّیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:
EI^2; Terés Saadaba, E. " Linajes Arabes en Al. Andalus", *Al. Andalus*, Madrid, 1975.

محمد احمد موسوی آل طعمه

اِبْنِ اَبّار، ابوعبدالله محمّد بن عبدالله قُضاعی (۵۹۵ـ۲۰ محرم ۶۵۸ ق/ ۱۱۹۹ـ۶ ژانویهٔ ۱۲۶۰ م)، کاتب، مورّخ، محدّث، ادیب و سیاستمدار اندلسی. افرادی که از قبیلهٔ قضاعهٔ یمن به اندلس کوچیده بودند از دیرباز در محلی به نام اُنده در همسایگی بلنسیه مسکن داشتند. پدر ابن‌ابار و احتمالاً خود او نیز در همین محل به دنیا آمدند (قس: ابن‌ابار، *التکملة*، ۸۱۲/۲، ۸۸۹؛ ذهبی، سیر، ۳۳۶/۲۳). وی دوران کودکی و نوجوانی را در این شهر به سر برد و نزد پدرش ابومحمد عبدالله که دانشمندی ادیب و عارفی کامل بود (ابن ابار، همان، ۸۸۹/۲) قرآن و حدیث و شعر و ادب و مقدمات علوم متداول آن زمان را فرا گرفت. پدر وی از هیچ‌گونه حمایت و تشویق نسبت به وی فرو نمی‌گذاشت، آنچنانکه پیوسته آموخته‌های او را بازپس می‌طلبید. وی سپس اجازهٔ نقل و روایت همهٔ کتابهای خود را به او داد، و حتّی، شاید از باب کسب اعتبار، در دو سالگی برای او از بعضی مشایخ خویش اجازهٔ روایت حدیث گرفت (ابن‌ابار، ذهبی، همانجاها).

ابن ابّار اساتید متعدّدی از بلاد شرق و غرب داشته که علوم و فنون مختلف را نزد آنان فرا گرفته است. وی نام آن اساتید و نیز شیوخی را که از آنان نقل حدیث کرده، در مقدّمه‌ها و در مطاوی کتابهایش آورده است (مثلاً نک: ابن ابّار، *التکملة*، ۴/۱ـ۷؛ همو، *إعتاب الکُتّاب*، ۷۷، ۹۰،۹۱،۱۷۹، ۹۰۰). غبرینی (صص ۳۰۹، ۳۱۰) و مراکشی (صص ۲۵۳ـ۲۵۶) فهرستی از اسامی و القاب مشایخ اجازه و اساتید او و دانشمندان بزرگی که ابن ابّار نزد آنان دانش آموخته، یا از آنان روایت کرده، یا با آنان ارتباط داشته است، به دست داده‌اند (قس: مؤنس، مقدّمهٔ *الحلّة*، ۱۶). شاخص‌ترین استاد ابن ابار، ابوالربیع بن سالم است که ابن ابار بیست و چند سال با وی مصاحبت و ملازمت داشت و همو بود که وی را به تدوین مهم‌ترین و مشهورترین کتابش *التکملة* واداشت، و پیشه ساختن فنّ کتابت و استفاده از خط و فنون بلاغت را جهت تأمین معاش و کسب مال و مکنت و مقام به او توصیه کرد (ابن ابار، *اعتاب*، ۲۴۹؛ غبرینی، ۳۱۰؛ مراکشی، ۲۵۳؛ قس: ذهبی، همانجا). در خلال سالهایی که نزد ابوالربیع درس می‌خواند، طبق معمول روزگار، به شهرهای گوناگون اندلس سفر کرد و به کار جمع و نگارش حدیث، چه عالی چه نازل (به قول ذهبی، همانجا) همّت گماشت. وی پس از آن به بلنسیه بازگشت و همانجا ماندگار شد (ابن ابار، *التکملة*، ۹). در ۶۳۴ ق/ ۱۲۳۷ م استادش ابوالربیع که با سپاه اسلام به مقابلهٔ مسیحیان شتافته بود، در محل دژ اُنیشَه نزدیک بَلَنْسیه، به شهادت رسید (ابن خلدون، ۳۹۱/۱۰؛ مقری، *نفح*، ۴۷۳/۴؛ قس: اشتر، ۱۰). ابن ابار به سوگ استاد نشست و میمیه‌ای را که بیش از ۱۰۰ بیت است، در رثای او سرود (نباهی، ۱۲۰ـ۱۲۲؛ حمیری، ۴۱؛ قس: مقری، همانجا). ابن ابار که تازه به ۳۰ سالگی رسیده بود گویا سر آن داشت که جای استاد را بگیرد و مانند او نفوذ سیاسی، روحانی و علمی کسب کند (قس: مؤنس، مقدمهٔ *الحلّة*، ۱۸ـ۱۹). به همین جهت به خدمت امیران بلنسیه درآمد. وی مناصب دولتی را از دبیری ابوعبدالله محمد که از امیران سلسلهٔ موحدین بود، آغاز کرد و پس از مرگ وی در ۶۲۰ ق/۱۲۲۳ م (ابن خلدون، ۶۵۳/۶) سمت دبیری فرزندش امیر ابوزید عبدالرحمن را یافت و چون ابوزید در ۶۲۶ ق به امید حفظ دولت، به امیران مسیحی اندلس که روزبه‌روز بر قدرتشان افزوده می‌شد، پناه برد (همانجا)، وی به بلنسیه بازگشت و به خدمت زیّان بن مَرْدَنیش درآمد (ابیاری، ۱۸). در ۶۳۳ ق/۱۲۳۶ م چند ماه در شهر دانیه سمت قضا داشت، اما پس از اندک مدتی از آن کار استعفا کرد. در همین دوران بود که جاقمه (خایمه، یا: ژاک اول[1]) به شهرهای اطراف بلنسیه حمله می‌برد و به پیروزیهای تازه‌ای دست می‌یافت (ابن ابار، *التکملة*، ۹۰۰/۲؛ ابن خلدون، ۶۰۱/۶؛ قس: مؤنس، مقدمهٔ *الحلّة*، ۱۶ـ۱۷). سرانجام سپاه مسیحیان، بلنسیه را محاصره کرد. در همان احوال، در ذیقعدهٔ ۶۳۵ ق، ابومحمد عبدالله تُجیبی که از مشایخ اجازه و اساتید ابن ابار بود، درگذشت (ابن ابار، همانجا). در رجب سال بعد همراه هیأتی از جانب زیّان بن مردنیش برای طلب یاری به خدمت امیر ابوزکریا یحیی از امیران آل ابی حفص که بر شمال افریقا حکم می‌راند، شتافت. ابن ابار تقاضای خویش و نیز مصائبی را که بلنسیه به آن دچار شده بود، در سینیّه‌ای که بیش از ۱۰۰ بیت است، به شیوه‌ای چنان مؤثر برخواند که امیر ابوزکریا بی‌درنگ فرمان داد، چندین‌کشتی حامل اسلحه و خوراک و پوشاک ــ ظاهراً به ارزش ۱۰۰ هزار دینار ــ همراه هیأت راهی اندلس گردد، اما محاصرهٔ امیران اسپانیایی آنچنان شدید بود که این تمهیدات سودمند نیفتاد (ابن خلدون، ۶۰۱/۶ـ۶۰۵؛ قس: امین، ۳۸۸/۹) و کشتیها در بندر دانیه لنگر

1. Jucques I (Jaime)

انداختند و کسی را یارای آن نبود که محمولهٔ آنها را به بلنسیه برساند (قس: ابن خلدون، ۶۰۴/۶؛ مؤنس، مقدمهٔ *الحلّة*، ۳۵). با اینهمه، ابن ابار خود توانست به بلنسیه بازگردد (عنان، *تراجم*، ۴۳۹؛ قس: ابن خلدون، همانجا). پس از ۵ ماه محاصره و شیوع بیماری و قحطی زیّان ناچار شد،تسلیم گردد. روز سه‌شنبه ۱۷ صفر ۶۳۶ ق دوامیر با یکدیگر ملاقات کردند و قرار بر آن نهادند که مسلمانان با دار و ندار خویش شهر را ترک گویند و آن را به مسیحیان واگذارند. ابن ابار در همهٔ احوال همراه امیر، شاهد و ناظر از دست رفتن این بخش از خاک اسلام بود. خود می‌گوید که: «کتابت عهدنامه را از جانب زیّان به عهده داشتم» (ابن ابار، *الحلّة*، ۱۲۷/۲). برخی از محققان معاصر عرب از این عبارت چنین استنتاج کرده‌اند که ابن ابار عهد نامه را خود تدوین کرده است (عنان، *عصر المرابطین*، ۷۰۵؛ همو، *تراجم*، ۳۴۹) و حتّی پنداشته‌اند که وی زبان مسیحیان را نیز می‌دانسته است (هراس، مقدمهٔ *دُرَر*، «ج»).

پس از سقوط بلنسیه، ابن ابار با دیگر همراهان زیّان به دانیه رفت و چندی انتظار کشید و با دیگر امرای مسلمانِ اندلس به نامه نگاری پرداخت (مقری، *ازهار*، ۲۱۵/۳-۲۲۱)، اما نتیجه‌ای به دست نیامد. وی ۴۲ ساله بود که از تجدید قوای مسلمین و بازپس گرفتن سرزمینهای از دست رفته نومید شد و با خانوادهٔ خویش روی به افریقا نهاد (همان، ۲۰۵/۳؛ ارسلان، ۵۲۹/۳؛قس: عنان، *تراجم*، ۳۴۵). وی نخست در شهر بجایه مسکن گزید (غبرینی، ۳۱۱)، اما نظر به سابقه‌ای که در دربار تونس داشت «کتابت انشاء و علامت» را در دیوان رسائل امیر ابوزکریا به عهده گرفت (ابن خلدون، ۶۵۳/۶؛ غبرینی، ۳۱۱-۳۱۲؛ زرکشی، ۲۸؛ ابن سعید، *اختصار*، ۱۹۱). بلاً در «دائرة المعارف اسلام»[1] او را رئیس دیوان رسائل دانسته است، ولی در هیچ یک از منابع مورد استفادهٔ ما این مطلب دیده نمی‌شود. ابن ابار «علامت سلطانی» (طغرا) را به خط مغربی می‌نگاشت، ولی سلطان ترجیح می‌داد که به خط مشرقی نگاشته شود. پس این وظیفه را به احمدبن ابراهیم غسّانی سپرد و از ابن ابّار خواست که فقط به انشای رسائل و کتابت آنها بپردازد و جای علامت را برای خطّاط جدید خالی بگذارد، امّا ابن ابار از این فرمان سرباز زد و سلطان او را برکنار و خانه‌نشین ساخت. بیش‌تر محققان عوامل دیگری را نیز در این کار دخیل می‌دانند که از مهم‌ترین آنها، حسادت و رقابت بزرگان تونسی نسبت به مسلمانانی بود که از اندلس به تونس مهاجرت کرده و به مناصب عالی دست یافته بودند. در این هنگام ابن ابار که براحوال خویش نگران بود به امیر ابوعبدالله محمد، پسر سلطان که بعدها با لقب مستنصر فرمانروای تونس شد، پناه برد. در همین ایام وی کتاب *اعتاب الکتاب* را نگاشت که موضوع آن سرگذشت منشیان و دبیرانی است که در روزگاران گذشته مورد خشم و بی‌مهری حاکمان قرار گرفته، سپس عفو شده و به مناصب خود بازگشته بودند. بدین سان وی بار دیگر به دربار حفصیان تونس بازگشت. اما در ۶۴۶ ق/۱۲۴۸ م که ولیعهد سلطان ابویحیی درگذشت و سلطان نیز خود سال بعد چشم از جهان فروبست، مستنصر به حکومت رسید. وی که پیش از این شفیع ابن ابار شده بود، او را در سمت انشای رسائل باقی گذاشت. اما حسودان به خصوص احمد غسّانی وزیر، وجود او را تحمل نمی‌توانستند کرد و سرانجام مستنصر را برآن داشتند که وی را به بجایه تبعید کند (ابن خلدون، ۶۵۳/۶؛ زرکشی، ۲۸-۲۹؛ ابن سعید، *اختصار*، ۱۹۱؛ اشتر، ۱۶؛ مؤنس، مقدمهٔ *الحلّة*: ۴۳). احتمالاً او باید در حدود سال ۶۵۵ ق / ۱۲۵۷ م تبعید شده باشد، زیرا علی بن محمد تجیبی در این سال معجم ابن ابار را در بجایه نزد وی خوانده است (اشتر، همانجا). ابن ابار از زندگی در این شهر خشنود نبود (اعتاب، ۲۵۸)، اما به زودی پایگاه علمی وی برهمگان آشکار گردید، و شاگردان بسیاری براو گرد آمدند. ابن سعید که از ابن ابّار به عنوان «رئیس» یاد می‌کند (*رایات*، ۱۱۴-۱۱۵)، آورده است که وی بی‌جاه و مال در آن شهر به کار تدریس و تألیف مشغول بوده است (همو، *اختصار*، ۱۹۱، *المغرب*، ۳۰۹/۲). مؤنس (مقدمهٔ *الحلّة*، ۴۳-۴۴) معتقد است که وی کتاب *الحُلّة السِّیَراء* و *التکملة* را در همین احوال به پایان رسانید. مدت اقامت او در بجایه موجب شد که غبرینی بتواند شرح حال نسبتاً دقیقی از او بنگارد. عاقبت ابن ابار توانست رضایت سلطان را جلب کند و دوباره به دربار تونس بازگردد، اما سالی بیش نپایید که اطرافیان امیر، از سرحسادت و خصومت، وی را از نفوذ و قدرت ابن ابّار بدگمان گردانیدند، و با توطئه‌های گوناگون ــ از جمله نسبت دادن اشعاری در هجو مستنصر و کتابی در دشنام به امیران تونس به وی ــ امیر را از او بیمناک ساختند تا آنجا که به فرمان او در روز سه شنبه ۲۰ محرم ۶۵۸ ق زیر شکنجه کشته شدو روز بعد، همهٔ نوشته‌ها و کتابهایش را روی جسد قطعه قطعه شده‌اش گرد آوردند و به آتش کشیدند (غبرینی، ۳۱۳؛ ابن خلدون، ۶۵۴/۶-۶۵۵؛ زرکشی، ۳۵، ۳۶؛ یافعی، ۱۵۰/۴؛ قس: ذهبی، *سیر*، ۳۳۹/۲۳؛ مقری، *نفح*، ۵۹۱/۱؛ ابن عماد، ۲۹۵/۵). مستنصر پس از قتل ابن ابّار از کردهٔ خویش پشیمان شد (زرکشی، همانجا). قتل فجیع او، به ویژه سوزاندن آثارو کتابهایش، دانشمندان و مورّخان رابرآن داشت که از وی با عناوین شهید ومظلوم یاد کنند (ذهبی، *العبر*، ۲۹۲/۳؛ کتبی، ۴۰۵/۳؛ صفدی، ۳۵۶/۳؛ یافعی، همانجا) و چه بسا یکی از انگیزه‌های شهرت فراوان ابن ابار نیز همین مسأله بوده باشد.

آثار برجای مانده از ابن ابار در تاریخ، حدیث، نظم، نثر و ادب عرب نمایانگر مقام ارجمند علمی و ادبی اوست. به گفتهٔ مراکشی، ابن ابّار دلباختهٔ دانش و فراگیری علوم و فنون بود، و از کبیر و نظیر و صغیر کسب علم می‌کرد و هم عشق شدیدی به افادت و تعلیم داشت (صص،۲۵۸). از این رو، به رغم همهٔ دردسرهایی که زاییدهٔ محیط پرآشوب اندلس بود، و با وجود مشاغل دولتی، توانست آثاری سودمند

1. EI²

که در طول قرنها مورد تحسین همگان بوده، از خود به جای گذارد (نک: ابن سعید، *المغرب*، ۳۰۹/۲، *اختصار*، ۱۹۱-۱۹۲؛ غبرینی، ۳۱۲؛ مراکشی، ۲۵۸؛ ذهبی، *سیر*، ۳۲۷/۲۳، *العبر*، ۲۹۲/۳؛ صفدی، ۳۵۶/۳؛ ابن خلدون، ۶۵۳/۶). در شعر طبعی سرشار و لطیف داشت و بالبداهه قصیده‌های طویل می‌سرود. بعضی سروده‌های او، به رغم تعقیداتی که ویژهٔ کلام اوست، مانند قصیدهٔ سینیّه، آنچنان زیبا و مطبوع بوده است که بی‌درنگ دیگر شاعران زمان قصایدی به استقبال از آنها می‌سرودند (نک: مراکشی، ۲۵۹-۲۶۹). مردم سینیّهٔ او را با آنکه متجاوز از ۱۰۰ بیت بود، از برمی‌کرده‌اند (ابن سعید، *اختصار*، ۱۹۱)، تا آنجا که گفته‌اند اگر فقط قصیدهٔ سینیّه را سروده بود، بلندی مقام شاعری او را کفایت می‌کرد (غبرینی، ۳۱۲). مراکشی نمونه‌هایی از نثر ابن ابّار را فراهم آورده (صص ۲۷۰-۲۷۴) و ضمن تحسین مهارت او، نثرش را فروتر از نظمش دانسته است (ص ۲۷۰). امّا ذَهَبی انشای بدیع او را راستوده است (*سیر*، ۳۳۸/۲۳). مقری تِلِمسانی نیز نثر او را بدیع و بی‌نظیر توصیف کرده و نامهٔ وی را که با سبکی شگفت خطاب به مستنصر نگاشته، همراه با چند نامهٔ دیگر از نامه‌های ممتاز او آورده است (*ازهار*، ۲۱۱/۳-۲۲۱). وی همچنین نامه‌ای را که راجع به سقوط بلنسیه به ابوالمطرّف بن عمیرهٔ مخزومی نوشته، عیناً آورده است (*نفح*، ۴۹۶/۴-۴۹۹؛ قس: امین، ۳۸۵/۹). در تتبع وروایت حدیث نیز ید طولایی داشت. غبرینی که خود با یک واسطه از راویان ابن ابّار است، گوید: کمتر کتابی در اسلام تدوین شده است که در آن روایتی از ابن ابّار نیامده باشد (ص ۳۱۱). مراکشی، ضمن ارائهٔ فهرستی از نام کسانی که از ابن ابّار نقل حدیث کرده و اجازهٔ روایت گرفته‌اند، راویانی را نام می‌بردکه از او مسن‌تر بوده‌اند (ص ۲۵۷).

برخی حتّی عناوین فقیه، حجّت، علاّمه و امثال اینها را برای او به کار برده‌اند (نک: غبرینی، ۳۰۹؛ ابن خلدون، ۶۰۱/۶، ۶۵۳؛ کتبی، ۴۰۴/۳؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۵۲/۴؛ زرکشی، ۲۸، ۳۵؛ مقری، *ازهار*، ۲۰۴/۳). با اینهمه فضیلت، در بعضی منابع سخن از بدخویی و بدزبانی او نیز به میان آمده است. علّت اصلی خشم امیر ابوزکریّا و خصومت درباریان مستنصر را که انگیزهٔ قتل او بود نیز همان تندخویی و بدزبانی او دانسته‌اند (ابن خلدون، ۶۵۴/۶؛ قس: مؤنس، مقدمهٔ *الحلة*، ۴۱، ۴۲). همچنین، بعضی برآنند که به سبب همین ویژگیهای اخلاقی به او لقب «الفأر» (= موش) داده بودند. بعضی دیگر، علت ملقبّ شدن او به «ابّار» یا «ابن ابّار» (ابن تغری بردی، ۹۲/۷؛ ذهبی، *سیر*، ۳۳۶/۲۳) را نیز همین امر ذکر کرده و «ابار» را مشتق از «اُبَر» به معنی نیش زدن و ایذاء گرفته و اضافهٔ شدن «ابن» را برای اغراق در این امر دانسته‌اند، نه اینکه «ابّار» لقب پدر یا جدّ او بوده باشد (ابیاری، ۶-۱۴). گو اینکه آمدن لقب «الابّار» برای پدرش در بعضی از منابع معتبر با چنین برداشتی مغایرت دارد (ذهبی، همانجا). برخی ازتاریخ نگاران نیز به ناروا برخی هرزگیها و لاابالی گریها که خاص شاعران درباری است، به ابن ابار نسبت داده‌اند. شاید مبنای این سخنان دو قصیده‌ای باشد که در وصف می و معشوق سروده شده و کتبی از آنِ او پنداشته است (۴۰۶/۳ ـ ۴۰۷)،حال آن که این دو قصیده را ابن بسّام حدود یک قرن پیش از تولّد ابن ابّار در ذخیرهٔ خود به ابوجعفر احمد خولانی اشبیلی ــ شاعر معروف آن دوران ــ که او نیز ابن ابار نامیده می‌شده، نسبت داده است (هراس، «ابن الابار و قصائد ثلاث»، ۱۰۹-۱۱۰؛ عباس، ۴۰۶).

تمایلات شیعی و احتمال شیعی بودن ابن ابار را ابتدا ذهبی مطرح کرده (*سیر*، ۳۳۸/۲۳) و پس از وی صفدی آن را شهرت داده است (۳۵۶/۳). مقری به تفصیل به این موضوع پرداخته و فصولی از کتاب *دررالسمط* او را نقل کرده و آنها را دال بر تشیّع او دانسته است (*نفح*، ۵۰۰/۴-۵۰۶). در آثار نویسندگان معاصر نیز کم و بیش این شهرت به قوّت خود باقی مانده و موضوع بحث قرار گرفته (نک: هراس، مقدمهٔ *دُرَر*، «م، ن») و حتی در بعضی منابع شیعه به شرح و بسط کشیده شده است (نک: آقابزرگ، ۱۶۰؛ امین، ۳۸۴/۹-۳۸۸). تألیف کتاب *معادن اللُّجَیْن فی مراثی الحُسَیْن* (ابن ابار، *التکملة*، ۶۳۵/۲) و *دُرَرَ السِمط فی خبر السِبط* در این باب مورد استناد قرار گرفته است. با آنکه هراس خود نیز اعتراف می‌کند که دُرر در تقدیس اهل بیت (ع) و استخفاف بنی امیه تألیف شده است، می‌کوشد که ابن ابار را از علما و حُفّاظ اهل تسنّن به شمار آورد (همانجا).

تشابه اسمی ابن ابار با ابوجعفر احمد خولانی اشبیلی (د ۴۳۰ یا ۴۳۳ ق/ ۱۰۳۹ یا ۱۰۴۲ م)، شاعر و ادیب و نویسندهٔ معروف قرن ۵ ق/ ۱۱ م ملقّب به ابن الابار (هم) باعث گردیده است که بعضی از آثار هر یک از این دو به دیگری نسبت داده شود. بنابراین می‌توان در انتساب برخی از این آثار به ابن ابار با دیدهٔ تردید نگریست (قس: امین، ۳۸۶/۹).

آثـار: مشهورترین آثار شناخته شدهٔ ابن ابار که یک یا چند بار به چاپ رسیده، اینهاست:

۱. *إعتاب الکتّاب*: در این کتاب زندگینامهٔ مختصر هفتاد و پنج تن از منشیان و دبیران و زمامداران سرزمینهای اسلامی فراهم آمده است. گفته‌اند که وی آن را در مدت سه روز املاء کرد (صفدی، ۳۵۶/۳). اهمیت این کتاب بیش‌تر از آن جهت است که ابن ابار در تدوین آن به بیش از ۳۰ مأخذ شرقی و غربی اسلامی استناد کرده است که بعضی از آن منابع ــ مانند کتاب *الاخبار المنثورة* تألیف ابوبکر صولی، *اخبار الدولة العامریّة* تألیف ابوحیّان و *طبقات خلفاء الاندلس* تألـیف سکن‌بن ابراهیم کاتب ــ امروز دیگر در دست نیست (نک: اشتر، ۲۸). بهترین چاپ این کتاب آن است که با تحقیقات و تعلیقات صالح الاشتر به چاپ رسیده است (دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م).

۲. *تحفة القادم فی شعراء الاندلس* (یا: ... *فی شعر الاندلس*؛ مقری، *نفح*، ۵۹۲/۲؛ اشتر، ۲۲؛ قس: مقری، *ازهار*، ۳۷۹/۲): این کتاب تنها اثر ادبی شناخته شدهٔ ابن ابار است که در آن شرح حال ۱۰۴ تن از شاعران اندلس در قرنهای ۵ و ۶ ق و گزیده‌ای از اشعار هر یک آمده

است. از این کتاب نسخه‌ای در دست نیست و فقط مختصری از آن تحت عنوان *المقتضب من التحفة* ــ تدوین بلفیقی ــ برجای مانده است که جز نام شاعران و چند قطعه از شعر آنان چیزی در برندارد (قس: مؤنس، مقدمهٔ *الحلة*، ۴۷). ظاهراً تلخیص کننده نام کتاب خود را از عنوانی که ابن ابّار در دیباچهٔ کتاب آورده (اقتضاب بارع الاشعار) اقتباس کرده است (عنان، عصر، ۷۰۸). گفته‌اند که ابن ابار این کتاب را به انگیزهٔ معارضه با کتاب *زاد المسافر* ابوبحر صفوان بن ادریس (حاجی خلیفه، ۳۷۲/۱، ۹۴۶/۲؛ GAL, I/416)، یا در معارضه با کتاب *شعراء القیروان* تألیف ابن رشیق نوشته است (عطار، «ط»). این کتاب در ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳ م برای دومین بار به کوشش ابراهیم ابیاری در بیروت به چاپ رسیده است.

۳. *التکملة لکتاب الصلة*: دنباله و تکمله‌ای است بر کتاب *الصلة* ابن بشکوال. ابن ابار در مقدمهٔ این کتاب توضیح می‌دهد که فقط دنبالهٔ نوشته‌های ابن بشکوال را نگرفته، بلکه اصرار داشته است که کتابش نسبت به *الصلة*، از فایدهٔ علمی بیش‌تری برخوردار گردد و جامع‌تر از کتاب *تاریخ العلماء و رواة العلم بالاندلس* باشد و خود می‌نویسد که متجاوز از ۲۰ سال و در فرصتهای گوناگون به تألیف آن مشغول بوده است (*التکملة*، ۴؛ قس: مؤنس، همان، ۴۹). در این کتاب شرح حال ۲٬۱۵۲ نفر از بزرگان و دانشمندان و شعرای اندلس آمده است. ذهبی راجع به آن می‌گوید: کتابی است در سه مجلد و من از آن نفایس بسیاری برگزیده‌ام (سیر، ۳۳۷/۲۳). این کتاب، طی سالهای ۱۸۸۶ و ۱۸۸۷ م در مادرید در ۲ جلد و سپس در بیروت (۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م) به کوشش عزت العطار الحسینی در ۴ جلد به چاپ رسیده است.

۴. *الحلة السِّیَراء فی اشعار الأمراء* (مشار، ۳۲۰؛ *فی شعر الامراء*، یا *الحِلیَة... فی تراجم الامراء الشعراء*؛ زرکلی، ۲۳۳/۶؛... *فی تاریخ امراء المَغرب*): دوزی که این کتاب را در سالهای ۱۸۴۶ تا ۱۸۵۱ م در لیدن به چاپ رسانیده است، در اهمیت آن گوید: «من بی مبالغه و با صراحت و آشکارا می‌گویم که این کتابی است بس ارجمند و گرانقدر. مطالب بیشماری در موضوعات گوناگون در بردارد و تاریخ مغرب و اندلس را به گونه‌ای تحسین برانگیز تصویر می‌کند. بسیاری از اخباری که وی به دست داده منحصر به فرد است و مطالب او را در هیچ جای دیگر نمی‌توان یافت (مؤنس، تاریخ، ۲۷۹). مؤنس که این کتاب را در ۲ جلد (قاهره، ۱۹۶۳ م) به چاپ رسانیده است، در مقدمه می‌نویسد: این کتاب بی‌گفت و گو درخشان‌ترین کتاب ابن ابّار است (ص ۴۷). اشعار فراهم آمده در این کتاب همه از آنِ امیران نیست، بلکه اشعار فراوانی از وزیران، کاتبان، صاحب منصبان و دانشمندان نیز در آن گردآوری شده است (ص ۵۳). بنابراین، ترجیح دارد که نام کتاب همان *الحلّة السِّیَراء* باشد. به علاوه، در نسخهٔ خطّی و نوشته‌های مورّخان و محقّقان که دربارهٔ ابن ابّار نوشته‌اند، دلیلی برای افزودن دنباله‌هایی بر عنوان کتاب نیافتیم (ص ۵۱).

۵. *دُرَرَ السِمط فی خبر السِبط* (بغدادی، هدیة، ۱۲۷/۲: ... فی مناقب السبط): مضامین این کتاب، چنانکه از نامش پیداست، بررسی تاریخی مختصری است به سبکی ادیبانه همراه با نظم و نثر، که با بیان بعضی از حوادث زمان پیامبر اکرم (ص) آغاز شده و به ذکر مفصّلی از تاریخ عاشورا و وقایع کربلا پایان یافته است. ذهبی (سیر، ۳۳۸/۲۳) و صفدی (۳۵۶/۳) سبک‌نگارش کم نظیر ابن ابار را در این کتاب ستوده‌اند. این کتاب در ۱۹۷۲ م به کوشش دکتر عبدالسلام الهراس و سعید احمد اعراب در تطوان به چاپ رسیده است.

۶. دیوان شعر: نمونه‌های گوناگون شعر ابن ابار را ابن سعید (*المُغرب*، ۳۱۰/۲ ـ ۳۱۲، *رایات*، ۱۱۴ ـ ۱۱۵، *اختصار*، ۱۹۱ ـ ۱۹۵)، غبرینی (صص ۳۱۱ ـ ۳۱۳) آورده‌اند. از قصیدهٔ سینیّهٔ او، ابن خلدون (۶۰۱/۶ ـ ۶۱۳) قسمتهایی، و مقری ۶۷ بیت نقل کرده‌اند (نفح، ۴۵۷/۴ ـ ۴۶۰). حمیری نیز این قصیده را نقل و قصیده‌ای در مدح ابوزید و همچنین قطعاتی پراکنده از نظم او را در زمینه‌های گوناگون گرد آورده است (ص ۲۰۳، ۲۲۴، ۲۲۵). مقری هم فراوان از او شعر نقل کرده است (نفح، ۶۰۳/۳، ۶۰۴، ۵۸/۴، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱،ازهار، ۲۲۱ ـ ۲۲۵)، اما هیچ‌یک به وجود دیوانی از اشعار او اشاره نکرده است. تنها مراکشی دیوان شعری به او نسبت داده است (ص ۲۵۹). به استناد منابع معتبر ابن ابار با همهٔ مهارت و قدرتی که در شاعری داشته، مانند دیگر شاعران به جمع آوری دیوان خود نپرداخته است. مقری (ازهار، ۲۰۵/۳ ـ ۲۲۵) با آنکه مفصل‌ترین شرح حال را برای ابن ابار می‌آورد، و اصرار دارد که هیچ چیز را فرو نگذارد، سخنی از دیوان شعر او به میان نمی‌آورد (نک: غبرینی، ۳۰۹؛ ذهبی، سیر، ۳۳۶/۲۳، ۳۳۷، تذکرة، ۱۴۵۲/۴، *العبر*، ۲۹۲/۳؛ ذهبی هیچ شعری از او نقل نمی‌کند، و در میان ۱۰ عنوانی که برای او می‌شمارد، عنوان شاعری دیده نمی‌شود). از سوی دیگر، ابن ابار اشبیلی است که به شاعری شهرت داشته و دیوان شعری به او منسوب است (ابن خلکان، ۱۴۱/۱ ـ ۱۴۲؛ حاجی خلیفه، ۷۶۳/۱؛ زرکلی، ۲۱۳/۱). بنابراین، احتمال خلط و ادغام قصاید مشهور ابن ابار در دیوان ابن ابار اشبیلی و شهرت یافتن کل دیوان به نام ابن ابار قضاعی بعید به نظر نمی‌رسد. به هر حال، هراس، در سالهای اخیر اشعار پراکندهٔ او را جمع کرده و در تونس به چاپ رسانده است.

۷. *الغصونُ الیانعة فی محاسن شعراء المائة السابعة*: بعضی این کتاب را از آثار ابن ابار محسوب داشته‌اند، اما ابراهیم ابیاری آن را از آنِ ابن سعید مغربی دانسته و به نام همو چاپ کرده است.

۸. *مظاهَرَة المَسْعی الجمیل و مُحاذرة المَرعی الوبیل*: این کتاب را ابن ابار در معارضه با کتاب *مُلقی السبیل* ابوالعلای معرّی (ه‍ م) نوشته است(مراکشی، ۲۵۹: ... و محاضَرَة...). این کتاب بنا بر گزارشی که در *الاعلام* (زرکلی، ۲۳۳/۶) آمده در سالهای اخیر به چاپ رسیده است.

۹. *المُعجَمُ فی اصحابِ القاضی الصَّدَفی*: این کتاب مشتمل است بر شرح حال ۳۱۵ تن از بزرگان و دانشمندان اندلس که از ابن سکرهٔ

صدفی معروف به ابن دراج (د ۵۱۴ ق/ ۱۱۲۰ م) روایت کرده‌اند. وی کتاب را در تکمیل مُعجم قاضی عیاض که مشتمل بر شرح حال اساتید و مشایخ ابن سُکره بود، تدوین کرد (ابن ابار، *المعجم*، ۵). راجع به اهمیت آن کتاب گفته‌اند که در نوع خود بی‌نظیر است و کامل‌ترین مکتوب اندلسی از این دست است که به ما رسیده است (مؤنس، همان، ۴۸). این کتاب در ۱۸۸۵ م در مادرید به چاپ رسیده است.

آثار منسوب: علاوه بر آنچه گذشت، این کتابها نیز به ابن ابار نسبت داده شده که تاکنون نسخه‌ای از آنها به دست نیامده یا شناخته نشده است: ۱. *احضار المرهج فی مضمار المبهج*: این کتاب را بر اسلوب کتاب ابومنصور ثعالبی نوشته است (مراکشی، ۲۵۹)؛ ۲. *الاربعون حدیثاً عن اربعین شیخاً من اربعین تصنیفاً لاربعین عالماً من اربعین طریقاً الی اربعین تابعاً عن اربعین صاحباً باربعین اسماً من اربعین قبیلاً فی اربعین باباً* (همو، ۲۵۸): ذهبی نسخه‌ای از این کتاب در اختیار داشته و بر مواضعی از آن حاشیه نوشته است (سیر، ۳۳۷/۲۳ ـ ۳۳۹)؛ ۳. *الاستدراک علی ابی محمد بن القرطبی ما اغفله من طرق روایات الموطأ* (مراکشی، همانجا)؛ ۴. *اعانة الحقیر فی شرح زاد الفقیر* (بغدادی، *ایضاح*، ۹۷/۱؛ کحالة، ۲۰۴/۱۰)؛ ۵. *افادة الوفادة* (مقری، *نفح*، ۱۳۱/۴): موضوع این کتاب ظاهراً شرح حال کسانی بوده است که در زمان ابن ابار از بلاد مشرق به اندلس وارد شده بودند (اشتر، ۱۹)؛ ۶. *اعصار الهبوب فی ذکر الوطر المحبوب* (مراکشی، همانجا)؛ ۷. *الانتداب للتنبیه علی زهر الاداب* (همانجا)؛ ۸. *انیس الجلیس و ندیم الرئیس* (بغدادی، *ایضاح*، ۱۴۸/۱)؛ ۹. *الایماء الی المنجبین من العلماء* (مراکشی، همانجا)؛ ۱۰. *ایماض البرق فی ادباء الشرق* (ابن ابار، *الحلة*، ۲۲۲؛ کتبی، ۲۸۳/۲، ۴۵۰، ۳ـ۴۰۵، ۴۰۵؛ صفدی، ۳۵۶/۳؛ قس: زرکلی، ۱۱۰/۷؛ مراکشی، ۲۵۸: *فی شعراء الشرق*؛ بغدادی، *هدیة*، ۲ـ۱۲۷: *فی اخبار الشرق*)؛ ۱۱. *التاریخ*: گفته‌اند که به‌خاطر تألیف آن مستنصر او را کشت و کتابهایش را سوزاند (مقری، *نفح*، ۳۴۹/۳)؛ ۱۲. *برنامج روایاته* (مراکشی، همانجا)؛ ۱۳. *خضراء السندس فی شعراء الاندلس*: تذکره‌ای بوده است مشتمل بر زندگینامه و اشعار شاعران اندلس از آغاز فتح اندلس تا پایان عمر ابن ابار (همانجا)؛ ۱۴. *شرح البخاری*: که موفق به اتمام آن نگردید (همانجا)؛ ۱۵. *الشفاء فی تمییز الثقات من الضعفاء* (همانجا)؛ ۱۶. *فضالة العباب و نفاضة العیاب*: به سبک ارجوزهٔ ابن سیده؛ ۱۷. *قصد السبیل و ورد السلسبیل فی المواعظ و الزهد*: در ۴ مجلد (همانجا)؛ ۱۸. *قطع الدیار فی متخیّر الاشعار* (بغدادی، *ایضاح*، ۲۳۵/۱ ـ ۲۳۶؛ کحالة، ۲۰۴/۱)؛ ۱۹. *قطع الریاض فی بدع الاغراض*: در ۲ مجلد بزرگ (مراکشی، همانجا)؛ مقری دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: «و هو کتابٌ فی متخیّر الاشعار» (*نفح*، ۳۴۹/۳). توضیح وی این احتمال را به وجود می‌آورد که ممکن است این کتاب همان *قطع الدیار* باشد (قس: بغدادی، *هدیة*، ۱۲۷/۲)؛ ۲۰. *المأخذ الصالح فی حدیث معاویة بن صالح* (ابن ابار، *المعجم*، ۱۸۰)؛ ۲۱. *مجموع رسائل* (مراکشی، ۲۵۹)؛ ۲۲. *مختصر احکام ابن ابی زمنین فی الفقه* (همو، ۲۵۸)؛ ۲۳. *مشکل الصلة*: که ذیلی بر تاریخ ابن بشکوال بوده است (بغدادی، *هدیة*، ۱۲۷/۲)؛ ۲۴. *معادن اللجین فی مراثی الحسین* (ابن ابار، *التکملة*، ۶۳۵/۲): غبرینی این کتاب را بسیار پسندیده و دربارهٔ آن گفته است که اگر ابن ابار فقط این کتاب را تالیف کرده بود، او را کفایت می‌کرد (ص ۳۱۲)؛ ۲۵. *معجم اصحاب ابی دؤاد الهشامی* (مراکشی، همانجا)؛ ۲۶. *معجم اصحاب ابی علی الغسانی* (همانجا)؛ ۲۷. *معجم اصحاب ابن عمر بن عبدالبر* (همانجا)؛ ۲۸. *معجم اصحاب ابن عمرو المقری* (همانجا)؛ ۲۹. *معجم شیوخ ابی الحسین احمد بن محمد بن السراج* (همانجا)؛ ۳۰. *المعجم فی اصحاب ابن العربی* (ابن ابار، *التکملة*، ۸۱۷/۲)؛ ۳۱. *معجم مشیختی* (عطار، «ط»؛ قس: مراکشی، همانجا)؛ ۳۲. *المورد السلسل فی حدیث الرحمة المسلسل* (همانجا)؛ ۳۳. *الوَشْیُ القیسی فی اختصار الفتح القسی* (همانجا)؛ ۳۴. *هدایة المعتسف فی المؤتلف و المختلف* (ابن ابار، *المعجم*، ۷۳): عنوان این کتاب به صورت *هدایة المعترف*... نیز آمده است (مقری، *نفح*، ۵۹۲/۲) و ظاهراً این کتاب در حدیث بوده است (ابیاری، ۲۶) و بعضی این دو عنوان را احتمالاً نام دو کتاب جداگانه دانسته‌اند (اشتر، ۲۰).

مجموع آثار ابن ابار را برخی بالغ بر ۴۵ اثر (زرکلی، ۳۶) و برخی بالغ بر ۵۰ اثر دانسته‌اند (مراکشی، ۲۵۹).

مآخذ: آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعة فی القرن السابع*، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابن ابار، محمد بن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *تحفة القادم* (*المقتضب من کتاب تحفة القادم*)، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار الحسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ همو، *دُرَر السمط فی خبر السبط*، به کوشش عبدالسلام الهراس و سعید احمد اعراب، تطوان، ۱۹۷۲ م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *و فیات*؛ ابن سعید، علی بن سعید، *اختصار القدح المعلی فی تاریخ المحلی*، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همو، *رایات المبرزین و غایات الممیزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال القاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابیاری، ابراهیم، مقدمه بر *المقتضب من کتاب تحفة القادم* (نک: ابن ابار در همین مآخذ)؛ ارسلان، شکیب، *الحلل السندسیة*، قاهره، ۱۳۵۵ ـ ۱۳۵۸ ق؛ اشتر، صالح، مقدمهٔ *اعتاب الکتاب* (نک: ابن ابار)؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳ م؛ حمیری، محمد بن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵؛ همو، *العبر*، به کوشش ابو هاجر محمد السعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زرکشی، محمد بن ابراهیم، *تاریخ الدولتین الموحّدیة و الحفصیة*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ عباس، احسان، حاشیه بر *فوات الوفیات* (نک: کتبی در همین مآخذ)؛ عطار الحسینی، عزت، مقدمهٔ *التکملة* (نک: ابن ابار)؛ عنان، محمد عبدالله، *تراجم اسلامیة شرقیة و اندلسیة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحّدین*، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ غبرینی، احمد بن

احمد، عنوان الدرایة، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ کتبی، محمد بن شاکر، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مراکشی، محمد بن محمد، الذیل و التکملة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ مشار، چاپی عربی؛ مقری، احمد بن محمد، ازهار الریاض فی اخبار عیاض، به کوشش مصطفی السقاء و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ همو، نفح الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ مؤنس، حسین، تاریخ الفکر الاندلسی، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ همو، مقدمة الحلة السیراء (نک: ابن ابار)؛ نباهی، ابوالحسن بن عبدالله، تاریخ قضاة الاندلس، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ هراس، عبدالسلام، «ابن الابار و قصائد ثلاث»، دعوة الحق، س ۱۰، ش ۳، رمضان ۱۳۸۶ ق/ ژانویهٔ ۱۹۶۷ م؛ همو، مقدمهٔ دُرَر (نک: ابن ابار)؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EI²; GAL.

محمد علی لسانی فشارکی

اِبْنِ آبان، احمد، نک: ابن سید.

اِبْنِ اَبْجَرِ کِنانی، عبدالملک‌بن‌سعید بن‌حیّان‌بن‌ابجر عجلی کنانی همْدانی کوفی، مکنّی به ابوبکر، طبیب و محدث. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست، اما در کتابهای رجالی، با همین نام و نشان و گاه با اندکی اختلاف، از او یاد شده است (بخاری ۳(۱) / ۴۱۶؛ بسوی، ۷۱۲ ـ ۷۱۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۲ (۲) / ۳۵۱ـ ۳۵۲؛ ابن‌منجویه، ۱ / ۴۳۴؛ ابن‌حجر، ۶ / ۳۹۴ـ ۳۹۵). در مآخذ به کوفی بودن او تصریح شده است (بخاری، همانجا؛ ابن‌سعد،۱/ ۳۳۸؛ابن‌حجر، همانجا).ابن‌قتیبه (ص ۶۶) و عجلی (صص ۳۰۷ـ۳۰۸) از طبابت او و خاندان ابجر یاد کرده‌اند. عجلی به‌ویژه دانش او را در پزشکی ستوده و یادآور شده است‌که ابن‌ابجر برای درمان، مزد نمی‌گرفت. در منابع یاد شده، از شعبی، عکرمه، طلحة بن مصرف و واصل‌بن احدب به‌عنوان مشایخ وی در حدیث و از فرزندش عبدالرحمن، سفیان ثوری، زهیر بن‌معاویه، و عبیدالله اشجعی، سفیان‌بن عُیینه و اَعمش به عنوان کسانی که از او روایت کرده‌اند، یاد شده است. در میان مشایخ‌ابن ابجر ظاهراً شعبی زودتر از همه در گذشته است (۱۰۳ ق). به‌نوشتهٔ ابن‌حجر (۶/ ۳۹۵) وی در ۱۶۱ ق / ۷۷۸م حیات داشته است.

در کتب رجال شیعه از خاندان ابجر به‌عنوان خاندانی در کوفه که افراد آن به‌طور موروثی اهل طبابت بوده‌اند، و از عبدالملک و برادرش ابوعمر عبدالله، به‌عنوان محدّثین ثقه نیز یاد شده است (نجاشی، ۲۱۷). عبدالله کتابی به‌نام الدّیات دارد که آن‌را از پدران خویش روایت کرده و بر امام علی‌بن‌موسی‌الرضا (ع) عرضه داشته است (همانجا).این نخستین رسالهٔ فقهی شیعه در باب دیات است و فقهایی مانند کلینی (۷/ ۳۳۰ـ ۳۴۲)، ابن بابویه (۴/ ۵۴ـ ۶۶) و طوسی (۱۰/ ۲۴۵) مطالبی از آن‌را نقل کرده‌اند. نجاشی بر تشیّع عبدالله تصریح دارد و به‌نظر می‌رسد که در تشیع عبدالملک نیز جای تردید نباشد. به گفتهٔ نجاشی، عبدالملک در ۲۴۰ق /۸۵۴ م حیات داشته است. در منابع شیعی از مشایخ عبدالملک و کسانی‌که از او روایت کرده‌اند، ذکری به‌میان نیامده است. بدین‌ترتیب ملاحظه می‌شود که میان سخن رجال شناسان عامه و خاصه دربارهٔ سنوات زندگی عبدالملک اختلاف بسیار است.

از سوی دیگر ابن ابی اصیبعه (۱/۱۱۶)،عبدالملک را از اساتید مدرسهٔ اسکندریه در عصر بیزانس به‌شمار آورده که مدتی پس از فتح مصر به دست مسلمانان، در دوران امارت عمر بن عبدالعزیز بر اسکندریه و به تشویق او مسلمان شده و در شمار نزدیکان وی در آمده بود. ابن ابی اصیبعه تاریخ گرویدن او را به اسلام ذکر نکرده است، اما ووستنفلد (ص 7) آن‌را مربوط به حدود ۷۰ ق / ۶۸۹ م دانسته، و عبدالعزیز بن مروان والی مصر را مشوق او در قبول اسلام شمرده است. ابن ابی اصیبعه همچنین از اعمش و سفیان به‌عنوان کسانی‌که برخی سخنان مربوط به روشهای حفظ تندرستی را از ابن ابجر روایت کرده‌اند، نام برده و به موضوع انتقال مدرسهٔ پزشکی از اسکندریه به انطاکیه، که در روزگار خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹ـ ۱۰۱ ق/۷۱۸ـ ۷۲۰ م) اتفاق افتاد، اشاره کرده است (همانجا). روایت سلیمان بن مهران رازی ملقب به اعمش (د ۱۴۸ ق)و سفیان بن عیینه (د ۱۹۸ ق) و سفیان الثوری (د ۱۶۲ ق) از ابن ابجر در برخی از کتب رجال اهل سنت که پیش نام بردیم، آمده است، اما سخن ابن ابی اصیبعه با توجه به فاصلهٔ زمانی طولانی میان فتح مصر و عصر راویان یاد شده، قطعاً نادرست است. چه با فرض آنکه عبدالملک به هنگام سقوط اسکندریه به‌عنوان مدرس طب، دست‌کم ۳۰ سال داشته و با توجه به سخن ابن‌حجر، حاکی از زنده بودن وی در ۱۶۱ ق ، باید بیش از ۱۲۰ سال زیسته باشد. بدین‌ترتیب میان معلم مدرسهٔ اسکندریه و عبدالملک بن ابجر در منابع اهل سنت و شخصی به همین نام در منابع شیعی، به‌ترتیب در حدود ۸۰ سال اختلاف سنی وجود دارد. سزگین برای حل بخشی از این دشواری (ظاهراً ، وی منابع شیعی را ندیده است) پزشک مدرسهٔ اسکندریه را ابجر و عبدالملک محدث را پسر وی شمرده و تصور کرده است که خطای ابن ابی اصیبعه تنها خلط میان پدر و پسر بوده است و واقعاً ممکن است در مدرسهٔ اسکندریه فردی به‌نام ابجر به تدریس مشغول بوده است (/GAS,III 205-206)،اما چنانچه دیدیم، در همهٔ کتب رجال، اسلاف عبدالملک به‌نامهای عربی معرفی شده‌اند و تدریس یک فرد عرب در مدرسهٔ اسکندریهٔ عصر بیزانس قابل قبول نمی‌نماید (مایرهوف، ۶۶). از سوی دیگر در سدهٔ اول ق ، یک دانشمند مسیحی به‌نام ادفر، که از کیمیا نیز اطلاعاتی داشته، در اسکندریه معروف بوده است. به‌نظر لکلرک، ادفرهمان است که ابن ابی اصیبعه، وی را ابن ابجر نامیده است (صص 64-62).

در عین‌حال، وجود خاندانی به‌نام ابجر در کوفه، از موالی کنانه یا بنی عجل یا بنی همدان غیر قابل تردید است. اشتغال سنتی افراد این خاندان به طب نیز در برخی منابع آمده است. بدین‌ترتیب، در حقیقت دو محدث به‌نام عبدالملک که احتمالاً هر دو طبیب نیز بوده‌اند، وجود داشته‌اند که یکی از آنها در سدهٔ ۲ ق/ ۸ م و دیگری در سدهٔ ۳ ق / ۹ م

درگذشته است. این احتمال را که دربارهٔ نامهای پدران آنان در مآخذ شیعه و سنی اشتباهی رخ داده باشد، نادیده نمی‌توان گرفت.

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش ماکس موللر، بولاق، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن ابی حاتم رازی، محمد بن ادریس، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباددکن، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن‌قتیبة، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن منجویه، احمد بن علی، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله اللیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ بخاری، اسماعیل‌بن ابراهیم، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸م؛ بسوی، یعقوب‌بن‌سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاءالعمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۸۱ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *تهذیب الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱ م؛ عجلی، احمد بن عُبیدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الفروع من‌الکافی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ مایرهوف، ماکس، «من الاسکندریه الی بغداد»، *التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة*، ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ نجاشی، احمدبن‌علی، رجال، قم، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ نیز:

GAS;Leclerc, Lucien, *Histoire de la médicine arabe*, New York, 1971; Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, New York, 1978.

محمد علی مولوی

اِبْنِ اَبی اَلْاَحْوَص، حسین بن عبدالعزیز، نک: ابن ناظر.

اِبْنِ اَبی اَزْهَر: ابوبکر محمّد بن مَزْیَد (یا محمدبن احمد بن مزید) بُوشَنجی خُزاعی (ربیع الاخر ۲۳۳-۳۲۵ ق/ ۸۴۷-۹۳۷م)، ادیب، شاعر، نحوی و محدّث. تاریخ ولادت او را صولی (د ۳۳۶ ق/۹۴۷م) که معاصر او بوده به حدس، ۲۳۳ق نقل کرده است (ص ۸۸) و دیگران (ابن ندیم، ۱۴۷؛ ذهبی، سیر، ۴۱/۱۵؛ صفدی، ۱۸/۵) عمدتاً به «عمر دراز» او اشاره نموده‌اند. ابن ندیم (ص ۱۴۸) از قول نوادهٔ ابن جراح نقل می‌کند که وی در ۳۱۳ ق از ابن ابی ازهر دربارهٔ عمرش سؤال کرد. او پاسخ داد که «ثلاثون سنة وثلثة اشهر» (۳۰ سال و ۳ ماه) زیسته است. بنابراین، تاریخ ولادت او ۲۸۳ ق است که با دیگر روایات همساز نیست. از این رو کلمهٔ «ثلاثون» در متن *الفهرست*، باید «ثمانون» باشد. با آنکه او خود به قبیلهٔ خزاعه منسوب است، نیاکان وی (احتمالاً از طریق ولاء)، به تصریح ابن ندیم (همانجا؛ قس: خطیب، ۲۸۸/۳؛ صفدی، همانجا) از اهل پوشنگ (بوسنج) بوده‌اند. نسبت «متوشحی» که در رجال طوسی و *جامع الرّواة* اردبیلی (۱۹۲/۲) و نیز در *تنقیح المقال* ممقانی همراه با توضیح بیهودهٔ او (۱۸۲/۳) آمده است، همچنانکه آقابزرگ (*الذریعة*، ۲۱۷/۲۵) دریافته، تحریف بوسنج است. نسبت «بغدادی» که ذهبی (سیر، ۴۱/۱۵) به وی داده، بی‌گمان اشاره به اقامت او در بغداد دارد. از زندگی ابن ابی ازهر تقریباً هیچ نمی‌دانیم، جز اینکه از گروهی از مشاهیر در زمینهٔ ادب و نحو و از گروهی دیگر در زمینهٔ حدیث روایت کرده است. منابع اصلی او در ادب، زُبیر بن بَکّار (د ۲۵۶ق/۸۷۰م) و مبرّد (د ۲۸۵ق/۸۹۸م) بوده‌اند، و احتمالاً نزد مبرّد شاگردی نیز کرده است، زیرا گفته‌اند که «امالی» او را می‌نوشته است (سیرافی، ۸۹؛ مرزبانی، ۴۲۹؛ زبیدی، ۱۱۶). علاوه بر این گویند وی از قول حمّاد پسر اسحاق موصلی (د ۲۳۵ ق/ ۸۴۹م) کتاب *اغانی* را روایت کرده است (خطیب، ۲۸۸/۳؛ صفدی، ۱۸/۵).

از ابن ابی ازهر انتقادهایی نیز شده است و این انتقادها همه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که وی ۳ حدیث در فضیلت اهل بیت، از قول اسحاق بن ابی اسرائیل، محمدبن سلیمان لُوَین، ابوکریب و دیگران روایت کرده که صحّت آنها مورد تردید دانشمندان واقع شده است و افزون بر این ذهبی دربارهٔ دیدار ابن ابی ازهر با لوین و ابوکریب شک کرده است (*میزان*، ۳۵/۴). ظاهراً نخستین کسانی که به طعن او پرداخته‌اند، شاگردانش، از جمله ابن شاذان (د ۲۶۰ ق/۸۷۴ م) و به‌خصوص دارُ قُطنی (د ۳۸۵ ق/ ۹۹۵م) بوده‌اند. دار قطنی گوید «از قول او احادیث مُنْکَر می‌نوشتیم» (خطیب، ۲۸۸/۳-۲۸۹؛ ذهبی، سیر، ۴۲/۱۵؛ ابن حجر، ۳۷۷/۵). از آن پس همگان او را «کذّاب که از قولِ ثقات، احادیث جعلی روایت می‌کرده» (خطیب، همانجا) و «قبیح الکذب» (سیوطی، ۲۴۲/۱) یا احیاناً ضعیف و غیر ثقة خوانده‌اند. امّا آن ۳ حدیث اینهاست: یکی حدیثی دربارهٔ پدیدار شدن شیطان در کعبه بر حضرت پیامبر (ص) و علی (ع)؛ دیگر تکمله‌ای بر یک حدیث معروف در فضیلت علی (ع)؛ و سوم حدیثی در فضیلت امام حسین (ع). پیداست که سخن مؤلفان شیعه در حق او ملایم‌تر است. شیخ طوسی (ص ۵۰۸) او را در شمار محدّثانی آورده است که «از ائمه (ع) روایت نکرده‌اند» و می‌گوید: وی از یعقوب بن یزید روایت می‌کرد. مؤلفان شیعه غالباً به نقل گفتار طوسی بسنده کرده‌اند. با اینهمه مدرس (۳۲۵/۷) تشیع او را مسلّم نمی‌داند و اشاره می‌کند که احوال او «محل خلاف» و کتابهایش نیز «شامل اکاذیب» است.

ابن ابی ازهر را به شاعری نیز وصف کرده‌اند (مرزبانی، ۴۲۹) و حتی خطیب (۲۸۸/۳) به «کثرت» شعر او اشاره کرده، اما تنها ۸ بیت از اشعار او به دست ما رسیده است: ۵ بیت آن را مرزبانی (همانجا) و صفدی (۱۸/۵-۱۹) نقل کرده‌اند و ۳ بیت را صفدی (همانجا) نقل کرده است و می‌گوید: «شعرش نیکوست».

ابن ندیم، ۳ کتاب به او نسبت داده است: ۱. *اخبار قدماء البلغاء*، که کسی جز او، از آن ذکری نکرده است؛ ۲. *اخبار الهرج و المرج فی اخبار المستعین والمعتز*؛ ۳. *اخبار عقلاء المجانین*. به این ۲ کتاب، دیگران نیز اشاره کرده‌اند (صفدی همانجا؛ ابن قاضی، ۲۵۷؛ سیوطی، ۲۴۲/۱؛ حاجی خلیفه، ۲۷/۱، ۲۰۴۳/۲). از کتاب نخست اثری در دست نیست و از کتاب دوم بروکلمان به نسخه‌ای در اسکوریال ارجاع داده، اما سزگین به این نسخه اشاره‌ای نکرده است. ابوالفرج اصفهانی که گویا شخصاً ابن ابی ازهر را دیده، از قول او دو روایت دربارهٔ مجنون نقل کرده که هر دو از طریق زُبیر بن بکّار به ابن ابی ازهر رسیده است (۵۲/۲، ۹۳)، اما به کتابی در این باب اشاره

نمی‌کند. این نکته نیز گفتنی است که ابوالقاسم بن حبیب نیشابوری (د ۴۰۶ ق/ ۱۰۱۵م) در آغاز کتاب عقلاء *المجانین* خود (به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م) به کتابهایی که در این باب می‌شناخته اشاره کرده، اما از ابن ابی ازهر که فقط ۷۰ سال پیش از او در گذشته، نامی نبرده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳م؛ ابن قاضی شُهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النّحاة واللّغویّین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، ۱۸۷۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *اغانی*، قاهره دارالکتب؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط وابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النّحویّین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۳م؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، *اخبار النحویین البصریین*، به‌کوشش فریتس کرنکو، پاریس، ۱۹۳۶م، فهرست؛ سیوطی، جلال الدین، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰م؛ صولی، محمدبن یحیی، *الأوراق*، به کوشش هیورث ـ دن، لندن، ۱۹۳۵م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرزبانی،محمدبن عمران، *معجم الشّعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اَبِی الْاَشْعَث، ابوجعفر، احمدبن محمد (د ح ۳۶۰ ق / ۹۷۱م)، داروشناس، طبیب و حکیم ایرانی اهل فارس (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۶/۲ ـ ۲۴۷). قدیم‌ترین و جامع‌ترین مأخذ دربارهٔ ابن ابی اشعث *عیون الانباء* اثر ابن ابی اصیبعه است که مآخذ دیگر غالباً مطالب آن را تکرار کرده‌اند. مؤلفان، در مورد نسب نامهٔ وی اختلاف کرده، برخی او را احمدبن محمدبن محمد (زرکلی، ۲۰۹/۱؛ کحاله، ۱۴۸/۲) و برخی دیگر احمدبن محمدبن احمد (ووستنفلد، 56؛ لکلر، I/379) نامیده‌اند. زندگی این پزشک، چندان روشن نیست. عُبیدالله بن جبرائیل بن بختیشوع از خود وی روایت کرده که در جوانی تظاهر به دانستن طب نمی‌کرد. روزی که از موطن خود فارس با گرسنگی و پریشان حالی به موصل رسید، مصادف بود با بیماری پسر ناصرالدولهٔ حمدانی، امیر موصل، که کوشش پزشکان برای مداوای وی به جایی نرسیده بود. ابن ابی اشعث به مداوای او پرداخت و در کار خود توفیق یافت،چنانکه مورد توجه واقع شد و انعام و اکرام یافت و تا پایان حیات در موصل ماند (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۷/۲). علت سفر ابن ابی اشعث از فارس به موصل چندان روشن نیست، ولی ظاهراً در فارس شغلی دولتی یا امارتی داشته که سپس اموالش مصادره شد و ازفارس گریخت (همو، ۲۴۷/۲). همچنین از این معنی که وی نگارش کتاب *الغاذی والمغتذی* خود را در صفر ۳۴۸ ق در قلعهٔ برقی ارمنستان به پایان برده (همو، ۲۴۸/۲)، می‌توان دریافت که احتمالاً پس از گریز ناصرالدوله از برابر معزالدولهٔ دیلمی که به موصل تاخته بود، ابن ابی اشعث موقتاً به ارمنستان رفته، یا حتی مدتی در قلعهٔ ارمنستان زندانی بوده است. ابن ابی اشعث مردی خردمند با اندیشه‌ای استوار و نیز آگاه به علوم حکمت وفقه بود و آثار او مؤید این معنی است. وی برکتابهای شانزده گانهٔ جالینوس تسلط کامل داشت و آنها را شرح و طبقه‌بندی کرد. ضمناً به شرح بسیاری از کتابهای ارسطو و دیگر حکما همت گماشت. در پزشکی و دیگر دانشها، کتابهای وی از جهت محتوا کامل و تازه بود (همو، ۲۴۷/۲). شهرت وی در طب بیش‌تر از دانشهای دیگر است و در این زمینه شاگردانی داشته است که شهرتی یافته‌اند. از مشهورترین شاگردان وی باید از ابوالفلاّح محمدبن ثواب موصلی مشهور به ابن الثلاّج، و احمدبن محمد بلدی که هردو صاحب تصانیف متعدد در طب هستند، نام برد (همو، ۲۴۹/۲). یکی از فرزندان ابن ابی اشعث به نام محمدنیز در طب اشتهار داشته است (همو، ۲۴۷/۲).

نام ۱۸ اثر از ابن ابی اشعث در منابع آمده است. نام برخی که نسخه‌هایی از آنها در دست است،از این قرارند: ۱. کتاب *الادویة المفردة*، در سه مقاله که مؤلف بنا بر اظهار خود، تألیف آن را به خواهش شاگردانش محمدبن ثواب و احمد بن محمد بلدی در ربیع‌الاول ۳۵۳ ق شروع کرد (دیتریش، 148-145). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌ها هست (GAL; GAS)؛ ۲. کتاب *الغاذی والمغتذی*: شامل دو مقاله در طب (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۸/۲؛ سید، ۱۴۷/۲؛ قس: ازهریه، ۱۲۴/۶). نسخه‌هایی از این اثر در موزهٔ بریتانیا و ایاصوفیه هست (ریو، شم 876؛ GAL; GAS)؛ ۳. کتاب *فی العلم الالهی*: در دو مقاله که تألیف آن در ذیقعدهٔ ۳۵۵ ق پایان یافته و ابن ابی اصیبعه آن را به خط مؤلف دیده و ستوده است (۲۴۷/۲)؛ ۴. کتاب *فی‌القولنج*: در دو مقاله در مورد انواع مختلف قولنج و نحوهٔ مداوا و نیز داروهای مفید آن. این کتاب را فخرالدین بن ساعاتی تکمیل کرده (حاجی خلیفه، ۱۴۵۱/۲) و موفق الدین عبداللطیف بغدادی تلخیص نموده است (دفاع، ۱۵۹)؛ ۵. *مقالة فی النّوم والیقظة*: این کتاب برای ابن فضالهٔ بلدی نوشته شده و نسخه‌ای از آن موجود است (جامعه، ۵ (۲) / ۲۴۹؛ GAS). همچنین از تعلیقات ابن ابی اشعث برکتاب *الاسطقسّات علی رأی ابقراط* از مجموعهٔ ستة عشرجالینوس یاد شده است (شورا، ۳۰۶/۲). همچنین نسخه‌هایی از این کتاب در ایاصوفیه به شمارهٔ ۲۱۴ و در مجموعهٔ ستة عشر همان کتابخانه به شمارهٔ ۲۱۵ موجود است (دربارهٔ سایر آثار او نک: GAS;GAL؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۴۷/۲، ۲۴۸).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷م؛ ازهریه، فهرست؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱؛ دفاع، علی عبدالله، *اعلام العرب والمسلمین فی الطب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶؛ سید، خطی؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق؛ نیز:

Dietrich, Albert, *Medicinalia Arabica*, Göttingen, 1966; GAL; GAS; Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, NewYork, 1971; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts*, London, 1894;

Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher* New York, 1978.

سعیدالله قره بگلو

اِبْنِ اَبی اِصْبَع، ابـوالقاسم عبدالعزیز بن تَمّام عراقی (د ۷۶۲ ق/ ۱۳۶۱م)، صوفی، حکیم، ریـاضی‌دان و کـیمیاگر کـه از احـوال او اطلاعی در دست نیست.

آثـار: ۱. قصیدهٔ ابن ابی الاصبع در علم کیمیا (حاجی خلیفه، ۱۳۲۸/۲) و از آن به نامهای *قصیدة الغرر* (بغدادی، ۵۸۲/۱) و *قصیدة الغـرر التّوتیة*، (GAL,S,I/432) و *قصیدة نـونیّة* (سپهسالار، ۴۶/۵) و *قصیدة فی الصّنعة الآلهیّة* (سید، ۲۱۱/۲) نیز یاد شده است. از این اثر نسخه‌های خطی متعددی وجـود دارد (همانـجاها). بـر ایـن قصیده شروحی نوشته‌اند که مشهورترین آنها شرح ایدَمُر جِلْدَکی (د ۷۴۳ ق/ ۱۳۴۲م) است. جِلْدَکی این شرح را *کشف الاسرار للافـهام فـی شرح قصیدة ابن ابی الاصبع عبدالعزیز بن تمّام* نامیده است (حاجی خلیفـه، ۱۴۸۷/۲). نسخه‌های خطی این‌اثر در کتابخانه‌های قاهره، پترزبورگ، تهران و مشهد هست (GAL,S، همانجا؛ شورا، ۱۵۷/۱۴؛ آستان قدس، ۳۵۶، ۴۶۸)؛ ۲. *المقـامات الفلسفیّة و التّرجمانـات الصّوفـیّة*: کـه در طبیعیات، ریاضیات والهیّات است و مـؤلّف آن را در ۷۰۲ ق/ ۱۳۰۳م، در ۵۰ مقامه تصنیف کرده است (حاجی خلیفه، ۱۷۸۶/۲ـ۱۷۸۷)؛ ۳ و ۴. در شمار آثار وی از *قصص فی الکیمیا* (بغدادی، ۵۸۲/۱) و *مقامات فی الکیمیا* نیز یاد شده است (GAL, S, I/432).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذّریعة*؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العرب*، ترجمهٔ یعقوب بکر و رمضان عبدالتواب، قاهره، ۱۹۷۵م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانـبول، ۱۹۴۳ م؛ حـاجی خلیفـه، *کشف الظّنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ سپهسالار، خطی؛ سید، خطی؛ شورا، خطی؛ ظاهریّه، خطی؛ ملی، خطی؛ نیز: GAL,S.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ اَبی اِصْبَع، زکیّ‌الدین ابو محمد عبدالعظیم بن عبدالواحد ابن ظافر (۵۸۵ ق/ ۱۱۸۹ م یا ۵۸۹ ق - ۲۳ شوال ۶۵۴ ق/ ۱۳ نوامبر ۱۲۵۶ م)، ادیب و شاعر مصری (کتبی، ۳۶۴/۲؛ مقریزی، ۴۰۱/۱؛ ابن تغری بردی، ۳۷/۷). ابن صابونی می‌نویسد که ابن ابی‌اصبع به خط خود برای وی نوشته است که تولدش در اول محرم ۵۹۵ ق [۳ نوامبر ۱۱۹۸ م] بوده است (ص ۱۴). وی بر خلاف معمول آن زمان به تحصیل در یک مدرسهٔ بخصوص و شاگردی نزد استاد یا استادانی معیّن نپرداخت، بلکه از همان اوان جوانی زندگانی پر تلاش علمی و مطالعات و تحقیقات شبانه روزیش را با بررسی و گزینش آثار گذشتگان و طبقه بندی تألیفات آنان ونقد آگاهانهٔ دیدگاههای معاصران و نشست و برخاست با برگزیدگان ایشان سامان داد (ابن ابی‌اصبع، بدیع، ۳ - ۴) و به این وسیله توانست از دانش علما و صاحبنظران گذشته و دانشمندان و ادبای معاصر خود در مناطق مختلف برخوردار گردد.

مصر، زادگاه و اقامتگاه وی در طول زندگیش، در آن روزگار، با آنکه از نظر اقتصادی وضع مطلوبی داشت، به سبب رقابتها و کشمکشهای امیران و جنگهای داخلی آنان با یکدیگر و نیز تأثیر جنگهای صلیبی از آرامش و امنیت چندانی برخوردار نبود (مقریزی، ۱۰۱/۱، ۲۰۶؛ قس: شرف، مقدمهٔ بدیع، ۵۷ به بعد). از سوی دیگر، علما و ادبا مورد توجه و حمایت زمامداران قرار داشتند و از مزایای استثنایی بهره‌مند بودند (ابن کثیر، ۱۶/۱۳)، از این رو، شعرای آن سامان غالباً در اطراف امیران گرد می‌آمدند و با پاداشها و مستمریهای آنان زندگی را می‌گذراندند. اما ابن ابی‌اصبع، با آنکه شعر نیک می‌سرود (ابن صابونی، ۱۳؛ ابن تغری بردی، همانجا) و در بیش‌تر زمینه‌های شعری، حتی مدح و هجاء، هنر خود را نشان داده (برای نمونه نک: عباسی، ۱۸/۴؛ شرف، مقدمهٔ تحریر، ۳۰ - ۳۱؛ همو، مقدمهٔ بدیع، ۸۱)، غالباً خویشتن را از اشتغالات درباری برکنار می‌داشت و بیش‌تر به تحقیق و تألیف می‌پرداخت. شاید به همین سبب است که در آثار برجای مانده از او، مدیحه سرایی زیادی دیده نمی‌شود.

ابن ابی‌اصبع اساساً شعر را برای به کارگیری صنایع شعری می‌سرود (نک: تحریر، ۱۸۹) و شاید شهرت یافتن وی به شاعری (ابن صابونی، ۱۳؛ ذهبی، ۳۰/۱؛ کتبی، همانجا؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۳۲۷/۱؛ عباسی، ۵۸۸) بدان سبب باشد که ابن شعّار (ه‌م) تذکره نویس معاصر وی، در کتاب *عُقود الجُمان فی شعراء هذا الزمان* نام او را در ردیف شعرای آن زمان آورده است (عباس، ۳۶۳/۲) و گرنه عنوان ادیب برای او مناسب‌تر است (نک: ابن صابونی، کتبی، مقریزی، همانجاها).

ابن ابی‌اصبع ابتدا به علوم بلاغت (معانی و بیان و بدیع) پرداخت و تا حد امکان کتب و رسائل مربوط به این فنون را گردآوری و دسته‌بندی کرد (بدیع، ۴)، آنگاه به نقادی دقیق آنها همت گماشت، تا آنجا که به تعبیر خود او، کمتر کتابی از تیر رس نقد موشکافانهٔ او در امان ماند (همان، ۱۳). وی انواع صناعات بدیعی را در آثار گذشتگان (ابن‌معتز، د ۲۹۶ ق/ ۹۰۹ م؛ قدامة بن جعفر، د ۳۳۷ ق/ ۹۴۸ م؛ ابو هلال عسکری، د بعد از ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵ م) و تألیفات معاصران (ابن رشیق قیروانی، د ۶۰۰ ق/ ۱۲۰۴ م؛ ضیاءالدین ابن اثیر، د ۶۳۷ ق/ ۱۲۳۹ م) استقصا کرد و همه را پیراسته گردانید و در ۹۰ یا ۹۳ یا ۹۵ باب (تحریر، ۹۳، ۵۲۴؛ بدیع، ۱۴) تنظیم کرد و با افزودن ۳۱ باب که استنباط خود وی بود، تعداد ابواب را به ۱۲۰ یا ۱۲۱ یا ۱۲۳ یا ۱۲۶ رسانید (همانجا؛ تحریر، ۹۴، ۹۵، ۶۲۱). اختلاف ارقام ظاهراً ناشی از افزایش یا کاهش ابواب از سوی مؤلف در طول زمان است که در نسخه‌های خطی گوناگون منعکس شده است. به هر حال نسخهٔ چاپی این کتاب که نام کامل آن *تحریر التحبیر* است، شامل ۱۲۵ باب است.

تحریر التحبیر که قلقشندی آن را به *اختصار التحبیر* ذکر کرده است (۴۶۹/۱)، نخستین کتاب مفصل و مبسوطی بود که در علم بدیع نوشته می‌شد. این کتاب در دورانهای بعد سخت مورد توجه ادبا قرار

گرفت و از جمله مآخذ اصلی دائرة المعارفهای بزرگ ادبی مانند *صبح الاعشی* قلقشندی (د۸۲۱ ق / ۱۴۱۸ م)، *خزانة الادب* ابن حجهٔ حموی (د ۸۳۷ ق / ۱۴۳۴ م)، *معاهد التنصیص* علی‌بن ابراهیم عباسی (د۹۶۳ ق / ۱۵۵۶ م) و *خزانة الادب* بغدادی (د ۱۰۹۳ ق / ۱۶۸۲ م) به شمار می‌آید.

ابن ابی‌اصبع پس از فراغت از تألیف *تحریر* به نوشتن کتاب دیگری زیر عنوان *البرهان فی اعجاز القرآن* که گاه به نام *بیان البرهان فی‌اعجاز القرآن* نیز خوانده می‌شود، پرداخت (بدیع، ۱۵؛ زرکلی، ۳۰/۴) و به عنوان بخش پایانی آن، ابواب بدیع ویژهٔ قرآن کریم را از کتاب *تحریر التحبیر* جدا ساخت و با افزودن مطالبی، عنوان مستقل *بدیع القرآن* را بر آن نهاد. در این کتاب ۲۲ باب از ابواب *تحریر* نیامده، ولی ۷ باب که در *تحریر* از آنها سخنی نرفته بود، افزوده شده است (شرف، مقدمهٔ *تحریر*، ۵۹ ـ ۶۱). از کتاب *البرهان فی اعجاز القرآن* ظاهراً تنها یک نسخه خطی باقی است (آربری، 4255)، اما نسخ خطی *بدیع القرآن* بسیار است. این کتاب چند بار چاپ شده (قاهره، دار نهضته مصر) و به فارسی نیز ترجمه گردیده است (مشهد، ۱۳۶۸ ش). برخی از نسخه‌های خطی *بدیع القرآن* عنوان *البرهان فی‌اعجاز القرآن* را بر خود دارد (شرف، مقدمهٔ بدیع، «هـ»؛ سید، ۲۱/۱، ۲۲).

با تألیف *بدیع القرآن* و چند اثر دیگر در پی آن، ابن ابی اصبع در ردیف صاحبنظران علوم قرآنی جای گرفت و آراء وی به کتب تخصصی علوم قرآنی راه یافت (نک: زرکشی، ۴۸۲/۲؛ سیوطی، *اتقان*، جم). ابن ابی‌اصبع برای نخستین بار به تألیف جداگانه در باب فواتح سور قرآن مجید نیز دست زد و کتابش را *الخواطر السوانح فی کشف سرائر الفواتح* نام نهاد (بدیع، ۶۴، ۲۵۴). سیوطی در کتاب *اتقان*، نوع شصتم از علوم قرآنی، یعنی فواتح سور را عمدتاً به نقل خلاصه‌ای از این کتاب اختصاص داده است (۳۶۱/۳ ـ ۳۶۳).

دیوان ابن ابی‌اصبع به نام *صحاح المدائح* به اشعار وی در مدح پیامبر اکرم (ص) و خلفای راشدین و قطعاتی از آن به مدح اهل بیت(ع) اختصاص دارد. از تعبیرات خود وی (بدیع، ۲۹۰، ۲۹۱) دربارهٔ این کتاب می‌توان دریافت که مؤلف در نحوهٔ تدوین و نامگذاری این کتاب نکات دقیقی را در نظر داشته است. از این کتاب یک نسخهٔ عکسی در دارالکتب المصریّه به شمارهٔ ۴۹۳۱ ادب موجود است.

دیگر آثار ابن ابی‌اصبع عبارتند از: *دُرَر الامثال* که وی در آنجا که چگونگی گردآوری و تدوین این کتاب را توضیح می‌دهد، از آن به عنوان کتاب کبیر یاد می‌کند (نک: *تحریر*، ۲۱۹؛ بدیع، ۸۷ و ۸۸)؛ *الکافلة بتأویل تلک عشرة کاملة* (بدیع، ۲۵۴) که زرکشی (د ۷۹۴ ق / ۱۳۹۲ م) نسخه‌ای از این رساله را در اختیار داشته و در کتاب خود، *البرهان*، قسمتی از آن را نقل کرده است (۴۸۱/۲، ۴۸۲)؛ *الشافیة فی علم القافیة*؛ *المیزان فی الترجیح بین کلام قدامة و خصومه*. ابن ابی‌اصبع این دو کتاب را در اثبات شعر نبودن قرآن مجید تألیف کرده و کتاب اخیر ظاهراً نا تمام مانده است (نک: بدیع، ۱۶۶). توصیه‌های ابن ابی‌اصبع به کاتبان و شاعران نیز که به صورت خاتمهٔ «باب التهذیب و التأدیب» در کتاب *تحریر التحبیر* آمده است (صص ۴۱۲ ـ ۴۲۴) و قسمتی از آن در *صبح الاعشی* (قلقشندی، ۳۲۶/۲، ۳۲۷) و مختصری از آن در *خزانة الادب* (ابن حجه، ۲۳۶، ۲۳۷) و برگزیده‌ای از آن در *انوار الربیع* (ابن معصوم، ۶۳۲) آمده، شایسته است که به عنوان یک رسالهٔ جداگانه مورد تحقیق و تجزیه و تحلیل قرار گیرد. ابن ابی‌اصبع در این توصیه‌ها بر اصالت معانی نسبت به الفاظ تکیه می‌کند و شاعران و نثر نویسان را از صنایع لفظی تهی از محسنات معنوی بر حذر می‌دارد و پیروی از شیوهٔ سخنوری امام علی (ع) و یکّه تازان میدانهای فصاحت و بلاغت مانند ابن مقفّع، سهل بن هارون و جاحظ را که پیروان آن حضرت هستند، توصیه می‌کند (بدیع، ۴۱۵؛ قس: قلقشندی، ۳۲۷/۲).

کتابها و رساله‌های یاد شده تنها یادگارهای برجای مانده از ابن‌ابی اصبع است، و روایت درستی حاکی از اینکه وی شاگرد یا شاگردانی را مشخّصاً تربیت کرده باشد در دست نیست، جز آن که ابن صابونی نوشته که دستخط اجازهٔ کاملی از او داشته است (همانجا). همچنین، براثر یکی بودن لقب ابن ابی‌اصبع (زکی‌الدین) با فقیه و محدّث معروف مصری زکیّ الدین عبدالعظیم منذری (د ۶۵۶ ق / ۱۲۵۸ م)، ذهبی در کتاب *المشتبه* (۳۰/۱) آورده است که دمیاطی (شرف الدین عبدالمؤمن بن خلف، د ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵ م، صاحب کتاب *مُعْجَم الشیوخ*) از ابن ابی اصبع روایت کرده است. البته این اشتباه در *فوات الوفیات* و نیز در *شذرات الذهب* عملاً تصحیح شده است (نک: کتبی، ۳۶۳/۲ ـ ۳۶۷؛ ابن عماد، ۲۶۵/۵ ـ ۲۶۸). نیز براثر تشابه اسمی وی با شیخ عبدالعظیم مصری (زنده در ۱۳۰۹ ق / ۱۸۹۲ م) کتاب *الکواکب الدّریة فی نظم القواعد الدینیّة* وی را که در زمان حیات خود او در قاهره به چاپ رسیده است، اشتباهاً به ابن ابی اصبع نسبت داده‌اند (کحاله، ۲۶۵/۵؛ قس: بغدادی، *ایضاح*، ۳۹۱/۲). حتّی بعضی، به موجب همان تشابه اسمی با عبدالعظیم منذری، ابن ابی اصبع را «فقیه شافعی» دانسته‌اند (مقریزی، همانجا؛ شرف، مقدّمهٔ بدیع، ۶۹، ۸۳)؛ در صورتی که با توجّه به طرز تعبیر وی از خلفای راشدین (*تحریر*، ۲۳۸، ۴۰۲، ۴۱۵) و پیشوایان مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت (همان، ۵۱۱، ۵۷۹) ملاحظه می‌شود که ابن ابی اصبع خود را پیرو هیچ یک از این مذاهب معرفی نکرده است. چه بسا بتوان با ملاحظهٔ تعبیر ویژه‌اش از علی (ع) به عنوان «امام علی علیه السلام» (*تحریر*، ۴۱۵، جم) و نیز آوردن حدیث منزلت در *تحریر* (صص ۵۹۴، ۵۹۵) و عبارات بخصوصی که از خطبهٔ شقشقیّه نقل کرده (همان، ۳۸۳) و مطلبی که درباب تحویل عمامه و شمشیر پیغمبر اکرم (ص) به حضرت علی (ع) توسط ابوبکر صدّیق آورده، و انتقاد و تفسیر جانانه‌ای که راجع به دو بیت شعر سیّد حِمیَری (د ح ۲۲۵ ق / ۸۴۰ م) در مدح آن حضرت دارد (همان، ۴۷۳) و نیز با ملاحظهٔ پرهیز وی از زمامداران ایّوبی و ایادی حکومتی آنان که برای از میان بردن آثار تشیّع فاطمی در مصر سخت

تعصّب داشتند، و همچنین گمنام ماندن خاندان و تبار وی در تاریخ روشن مصر آن زمان، وی را شیعی به حساب آورد.

براساس شرح حال مختصری که بر یکی از نسخه‌های کتاب *بدیع القرآن* آمده است، بعضی احتمال داده‌اند که نسب ابن ابی‌اصبع به شاعر معروف جاهلی، ذوالاصبع عدوانی برسد (شرف، مقدمهٔ بدیع، ۶۷)، اما با توجه به اینکه خود وی شاعر نامبرده را فقط با عنوان معروف ذوالاصبع عدوانی یاد می‌کند (بدیع، ۱۳۶) و اشاره‌ای به نسبت داشتن با او ندارد، نمی‌توان این احتمال را پذیرفت.

مآخذ: ابن ابی‌اصبع، عبدالعزیز بن عبدالواحد، *بدیع‌القرآن*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، *تحریر التحبیر*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجة حموی، علی بن محمد، *خزانة الادب*، قاهره، ۱۳۰۴ ق؛ ابن صابونی، محمد بن علی، *تکملة الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن عماد، عبدالحیّ، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن معصوم، علی بن احمد، *أنوار الربیع فی انواع البدیع*، حیدر آباد دکن، ۱۳۰۴ ق؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ م؛ ذهبی، شمس الدین محمد، *المشتبه*، به کوشش علی محمد البجاوی، ۱۹۶۲م؛ زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۲ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، مصر، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ همو، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ شرف، حفنی محمد، مقدمه بر *بدیع القرآن* (نک: ابن ابی‌اصبع در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *تحریر التحبیر* (نک: ابن ابی‌اصبع در همین مآخذ)؛ عباس، احسان، حاشیه بر *فوات الوفیات* (نک: کتبی در همین مآخذ)؛ عباسی، عبدالرحیم بن عبدالرحمن، *معاهد التنصیص*، قاهره، دارالطباعة المصریة؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ کتبی، محمد بن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، دمشق، ۱۳۷۶ ـ ۱۳۸۱ ق؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ نیز: *Arberry*.

محمد علی لسانی فشارکی

اِبْنِ اَبی اُصَیْبِعه، موفق الدین ابوالعباس احمدبن قاسم سعدی خزرجی (ح ۵۹۵ـ۶۶۸ ق/۱۱۹۹ـ۱۲۷۰م). وی مشهورترین پزشک خاندان ابی اصیبعه است. جد او، خلیفة بن یونس، از نزدیکان صلاح‌الدین ایوبی به شمار می‌رفت (ابن ابی اصیبعه، ۴۰۲/۳). دو پسر خلیفة بن یونس، قاسم و علی، از پزشکان معروف بیمارستان ناصری و نیز سالیان دراز در خدمت شاهان و امرای ایوبی بودند (همو، ۴۰۲/۳ ـ ۴۰۸). احمد در دمشق زاده شد و پرورش یافت. پس از فراگرفتن ادبیات و مقدمات پزشکی و کحالی نزد پدر و عمویش، در بیمارستان نوری دمشق نزد رضی‌الدین رحبی، ابن بیطار و عبدالرحیم بن علی دخوار به آموختن پزشکی پرداخت(همو، ۲۲۱/۳، ۳۱۸ـ ۳۱۹، ۳۹۵). سالهای آموزش ابن ابی اصیبعه نزد ابن بیطار و دخوار از دورانهای خوش زندگانی وی بوده است (همو، ۲۲۱/۳، ۳۹۶ـ ۳۹۷). وی با ابن بیطار در مناطق پیرامون دمشق به جستجوی گیاهان طبی می‌پرداخت و از او در گیاه‌شناسی نیز بسیار آموخت (همو، ۲۲۱/۳). ابن ابی اصیبعه خوش قریحه و باهوش بود و به زودی در شناخت و درمان بیماریها مهارت یافت و در همان بیمارستان به کار و نیز تدریس پزشکی مشغول شد (همو، ۳۹۵/۳ ـ ۳۹۷). عمران بن صدقه، همکار وی در بیمارستان نوری، کتابخانه‌ای بزرگ از آثار پزشکی داشت (همو، ۳۵۰/۳ ـ ۳۵۱) و چنین می‌نماید که ابن ابی اصیبعه از آن کتابخانه به ویژه در تألیف کتاب *عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء* استفادهٔ بسیار کرده است. وی در ۶۳۱ ق/۱۲۳۴م به قاهره رفت و در بیمارستان ناصری به طبابت و تدریس مشغول گشت (همو، ۱۹۶/۳؛ GAL, I/397-398). همکار نامدار وی در آنجا، سدیدالدین بن ابی البیان اسرائیلی بود که ابن ابی اصیبعه از دانش او در داروسازی استفاده می‌کرد و درگردآوری مطالب کتاب *اقرابادین* به وی یاری می‌رساند (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۷/۳). در ۶۳۲ ق به بیمارستان نوری دمشق بازگشت و در ۶۳۴ ق به عنوان پزشک مخصوص امیر عزالدین ایدَمور بن علی، به صفد رفت. و ۳۴ سال بقیهٔ عمر خود را در آنجا به کارهای درمانی و تألیف کتب گذراند و درهمانجا درگذشت (نّلینو، ۶۶).

از شاگردان معروف او، امین‌الدوله ابوالفرج بن القُفّ (ه‍ م) است (ابن ابی اصیبعه، ۴۴۴/۳).

یادگار مهم ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء* است که عمده‌ترین منبع آگاهی ما از تاریخ طب اسلامی تا روزگار اوست. از این کتاب دو نگارش به جای مانده است. نگارش نخستین آن که در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م به انجام رسیده، به امین الدوله ابن التلمیذ، وزیر دانشمند الملک الصالح اسماعیل بن احمد، تقدیم شده است (نلینو، ۶۹). پس از این تاریخ، مؤلّف همواره به مطالب کتاب خویش افزوده و نسخهٔ مفصل‌تری فراهم آورده است (همو، ۷۰)، اما نشر این نسخه در زمان حیات مؤلّف مسلم نیست (مولر، 470). همچنین شاگردان وی مطالبی بدان افزوده‌اند. اشاره به تاریخ وفات ابن القُف (۶۸۵ ق /۱۲۸۶م) شاگرد ابن ابی اصیبعه، در آخرین شرح حال مندرج در *عیون الانباء* (۴۴۵/۳) از جملهٔ این افزوده‌هاست. بسیاری از مطالب *طبقات الاطباء و الحکماء* نگاشتهٔ ابن جُلْجُل (ه‍ م) در این کتاب یا عیناً نقل شده و یا خلاصه گردیده است.

تقسیم بندی کتاب بر حسب زمان و مکان زندگی صاحبان تراجم صورت گرفته است. در ابتدا از پیدایش دانش پزشکی و مراحل نخستین آن سخن گفته می‌شود، شرح حال پزشکان یونان، پزشکان عرب در آغاز عصر اسلامی، پزشکان سریانی در آغاز عصر عباسی، مترجمین کتب پزشکی از یونانی به عربی، پزشکان عراق و جزیره و دیار بکر، پزشکان «بلاد عجم»، هندوستان، مغرب، مصر و شام در پی می‌آید.

ابن ابی اصیبعه با گردآوری آگاهیهای بسیار دربارهٔ زندگی و کار پزشکان روزگار خود، گام بزرگی در راه روشن ساختن زندگی علمی آن عصر، و به ویژه تاریخ پزشکی برداشته و حق بزرگی بر گردن اهل دانش دارد. آگاهیهایی که او دربارهٔ طب یونانی و هندی به دست داده، برای عصر وی منحصر به فرد است با اینکه پژوهشهای نوین،

نادرستی بسیاری از گزارشهای او را در زمینهٔ طب یونانی آشکار ساخته است. در عین حال، اثر او برای آشنایی با میزان آگاهیهای پزشکان دوران وی از طب یونانی، بی‌مانند است. *عیون الانباء* همچنین شامل نقل قولهایی از کتب دیگران، از جمله جالینوس، حنین بن اسحق، اسحق بن حنین، ابن جلجل، مبشر بن فاتک،دخوار (ه م م) و ابن بختیشوع است که اصل آنها از میان رفته است. مؤلف، سخنان شفاهی بسیاری از پزشکان را نیز نقل کرده است و در پایانِ شرح حال بسیاری از پزشکان ـــ که غالباً نیز دقیق و مفصل است ـــ فهرستی از کتب ایشان را نیز به‌دست داده است. این کتابها غالباً از میان رفته‌اند و *عیون الانباء* یگانه منبع آگاهی ما دربارهٔ آنهاست. این فهرستها، حجم عظیم کار علمی دانشمندان سده‌های نخستین عصر اسلامی را نشان می‌دهد. *عیون الانباء* دور از شیوهٔ ادبی، بسیار ساده و نزدیک به شیوهٔ سخن عامیانه نگاشته شده و گاه نیز عباراتی به لهجه‌های محلی مصر و شام در آن دیده می‌شود. در این کتاب اشعار بسیاری آمده است که از نظر ادبی در پایهٔ بلندی نیست. خود مؤلف هم گاه شعر می‌سروده است. خطاهای دستوری بسیاری نیز در کتاب هست که به احتمال قوی به خود مؤلف مربوط می‌گردد. این کتاب از خطاهای موضوعی نیز تهی نیست. از آن جمله است خلط در نام سهروردی مقتول (۵۸۷ق/۱۱۹۱م) که به جای ابوالفتح یحیی بن حبش، ابوحفص عمر آورده (۲۷۳/۳) یعنی شیخ اشراق را با صاحب *عوارف المعارف* اشتباه کرده است. همچنین سرزمین سند را به خطا زادگاه ابوریحان بیرونی شمرده است. *عیون‌الانباء*، به رغم خطاهای آن و نیز به رغم آنکه مؤلف از ذکر نام برخی پزشکان عصر خویش (مانند ابن نفیس) خودداری کرده، از اهمیت زیادی برخوردار است و پژوهشگران اروپایی به طور گسترده به بررسی آن پرداخته‌اند. اوگوست مولر با مطالعهٔ پانزده نسخهٔ خطی از این کتاب، آن را با توضیحات و یادداشتهای بسیار، برای چاپ آماده ساخت ولی نتیجهٔ کوششهای او به شکل نامطلوبی در قاهره به چاپ رسید (۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م)، بدینسان که همهٔ نشانه‌های اختلافات نسخ حذف گردید و در فهرست اعلام نیز نابسامانیهای بسیار پدید آمد. لغزشهای دیگری نیز در کتاب راه یافت» (نلینو، ۶۴) به طوری که مولر ناگزیر گشت آن را برای بار دوم با تکملهٔ مفصلی به چاپ برساند (کونیگزبرگ، ۱۸۸۴م).

در اروپا، دو کتاب معتبر دربارهٔ طب اسلامی، یکی به زبان فرانسوی به قلم لکلرک[1] و دیگری به آلمانی توسط ووستنفلد[2] نگاشته شده است که در هر دو، *عیون الانباء* پایهٔ کار قرار گرفته است.

ابن ابی اصیبعه آثار دیگری نیز داشته که از آنها در *عیون* و برخی منابع دیگر نام برده شده، ولی بعدها از میان رفته‌اند. از این جمله‌اند: *حکایات الاطباء فی علاجات الادواء*، *اصابات المنجمین*، *التجارب والفوائد* و *معالم الامم*.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۶ق، ۳/۱ ـ ۹؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۲۹/۷؛ حمارنه، سامی خلف، *فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة فی‌الطب والصیدله*، دمشق، ۱۳۸۹ق، صص، ۴۷۶ ـ ۴۸۲؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ دانشنامه؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، الهلال، ۱۷۱/۳ ـ ۱۷۲؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م، ۲۹۵/۷؛ نلینو، کارلو، *علم الفلک و تاریخه عندالعرب فی القرون الوسطی*، رم، ۱۹۱۱م، صص، ۶۴ ـ ۷۱؛ نیز:
GAL; Müller, August, "Arabische Quellen zur Geschichte der indischen Medizin", ZDMG, 1880, p. 134.

محمد علی مولوی

اِبْنِ‌اَبی‌اُصَیْبِعه، رشیدالدین ابوالحسن علی‌بن خلیفة بن‌یونس خزرجی انصاری (۵۷۹ ـ ۶۱۶ ق/ ۱۱۸۳ ـ ۱۲۱۹ م)، پزشک، موسیقی‌دان و ادیب، در حلب زاده شد. در کودکی، همراه پدر و برادرش قاسم ـــ پدر احمدبن قاسم بن ابی اصیبعه مؤلف *عیون الانباء* ـــ به مصر رفت. در قاهره، نزد صالح‌بن احمدبن ابراهیم عرشی مقدسی، قرآن و حساب آموخت و نزد جمال‌الدین بن ابی الحوافر، رئیس الاطبای مصر، به آموزش پزشکی از جمله بعضی از رسایل شانزده گانهٔ جالینوس پرداخت و سپس در بیمارستان ناصری به‌کارآموزی مشغول شد. در اثنای این کار، چشم پزشکی را نیز فرا گرفت و نزد قاضی نفیس‌الدین زبیر، چشم پزشک آن بیمارستان، کارآموزی کرد و زیر نظر او به جراحی پرداخت. در عین حال، نزد شیخ موفق‌الدین عبداللطیف بن یوسف بغدادی، دوست پدرش که در آن هنگام در قاهره به‌سر می‌برد، حکمت و ادبیات عرب آموخت. همچنین نزد ابومحمد بن جعدی، نجوم و نزد ابن دیجور مصری و صفی‌الدین ابوعلی بن تبّان، موسیقی را فرا گرفت؛ آنگاه، با بزرگان این فن از جمله شهاب‌الدین تَقجُوانی (نخجوانی) و شجاع‌الدین بن حصن بغدادی آشنا شد و بسیاری از رسایل موسیقی عربی و فارسی را نزد ایشان خواند. از او به عنوان ماهرترین عودنواز و خوش صداترین خوانندهٔ روزگار خویش نام برده شده است. وی همچنین، نزد سدیدالدین منطقی به آموزش حکمت ادامه داد.

در ۵۹۷ ق/ ۱۲۰۱ م همراه پدر به دمشق بازگشت و در بیمارستان نوری که نورالدین بن زنگی (د ۵۷۰ ق/ ۱۱۷۴ م) در آن شهر بنا کرده بود، به کار پرداخت و در آنجا نیز بر معلومات پزشکی خویش افزود. رضی‌الدین یوسف بن حیدرة الرّحبی، پزشکی از دوستان پدرش، در دمشق می‌زیست و علی با وی در مسائل پزشکی مباحثه می‌کرد (ابن ابی اصیبعه، ۴۰۲/۳ ـ ۴۰۴). طی این سالها، علی نزد موفق‌الدین بغدادی مذکور که در دمشق ساکن شده بود، همچنان به فراگیری حکمت ادامه داد و نزد گروهی از ادبا، مانند زین‌الدین بن معطی و تاج‌الدین بن حسن کندی، ادبیات عرب می‌آموخت (همانجا). در رمضان ۶۰۵ ق الملک المعظم عیسی بن احمدبن ایوب که از جانب پدر بر دمشق و برخی مناطق پیرامون آن فرمان می‌راند، او را به نزد خویش خواند و گرامی داشت. علی به علتی ناروشن در خدمت او نماند

1. Leclerc 2. Wüstenfeld

و همراه پدر نزد حاکم بعلبک، الملک الامجد مجدالدین بهرام شاه که هر دو را به نزد خویش خوانده بود، رفت. الملک الامجد برای آنان حقوق و مستمرّی معیّن کرد و علی برای او چهار مقاله در حساب، زیر عنوان *الموجز المفید* نوشت (همو، ۴۰۴ ـ ۴۰۵). در ۶۱۰ ق/ ۱۲۱۳ م میان الملک الامجد و گروه صلیبی معروف به میهمان نوازان[1] جنگی رخ داد. الملک المعظم به یاری الامجد به بعلبک شتافت و پس از خاتمهٔ جنگ، علی بن خلیفه را با خود به دمشق بازگرداند و او را پزشک خود ساخت و برای او مستمری و جامگی معین کرد. دو تن از برادران المعظم، یعنی الملک الکامل محمد، حکمران مصر و الملک الاشرف موسی حکمران جزیره نیز برای درمان، به‌علی‌بن خلیفه مراجعه می‌کردند (همو، ۴۰۷ ـ ۴۰۸). علی چند روزی به فرمان المعظم، دبیر لشکر شد و چون دریافت که این کار وقتی برای مطالعه و اشتغال به علوم عقلی برای وی باقی نمی‌گذارد، از او خواست وی را معاف دارد و المعظّم نیز موافقت کرد. در ۶۱۱ ق که المعظّم به سفر حج رفت، علی‌بن خلیفه نیز همراه وی بود (همو، ۴۰۸).

در ۶۱۴ ق درنتیجهٔ حملهٔ صلیبیان و اشتغال امرای ایّوبی به جنگ و حرکت المعظّم به سوی نابلس، علی نخست نزد الملک العادل (پدر المعظّم که او هم در دمشق می‌زیست) رفت و چندی بعد همراه الملک الناصر داوود بن الملک المعظم، دمشق را ترک گفت. علی در عَجْلون بیمار شد و مدتی آنجا ماند. در محرم ۶۱۵ ق الملک العادل او را به دمشق خواند و ریاست دو بیمارستان این شهر را به عهدهٔ وی نهاد. علی در دمشق مجلس درس دایر ساخت و گروهی را پزشکی آموخت و خود نزد عَلَم‌الدین قیصر بن ابی القاسم که در علوم ریاضی علامهٔ زمان خود به‌شمار می‌رفت، به آموزش هیأت پرداخت و در ۲۰ رمضان ۶۱۵ ق درهمین شهر به دست شیخ صدرالدین بن حمویه، خرقهٔ تصوف پوشید (همو، ۴۰۸ ـ ۴۰۹).

در ۶۱۶ ق الملک الصالح اسماعیل بن الملک العادل از علی‌بن خلیفه خواست برای درمان مادرش به بُصْریٰ برود. علی به آن شهر رفت و بیمار را در مدت کوتاهی درمان کرد، اما خود دچار بیماری شده به دمشق بازگشت و در همانجا درگذشت (همو، ۴۱۰).

علی‌بن خلیفه علاوه بر عربی، زبانهای فارسی و ترکی را نیز آموخته بود. به این دو زبان سخن می‌گفت و به عربی و فارسی شعر می‌سرود (همو، ۴۰۴).

آثار او از این قرار است: *الموجز المفید فی علم الحساب*؛ *کتاب فی الطّب*، شامل مسائل کلی پزشکی و شناخت بیماریها و علل و راه درمان آنها؛ *کتاب طبّ السّوق*، شامل توضیحاتی دربارهٔ بیماریهای شایـع و درمان آنها با وسایل ساده؛ *مقالة فی نسبة النّبض و موازنته الی الحرکات الموسیقاریّة*؛ *مقالة فی السبب الذی له خُلقت الجبال*؛ *کتاب الاسطقسات*؛ *تعالیق و مجرّبات فی الطب*. (همو، ۴۲۳).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۷ ق، ۴۰۲/۳ ـ ۴۲۳؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ ق، ۲۶۲/۲ ـ ۳۱۱، ۳۳۱؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م، ص ۱۸۹۹؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۳۹۲ ق، ۲۵۹/۵ ـ ۲۶۳.

بخش علوم

اِبْن اَبی‌بَکْره، عبیدالله‌بن نُفَیع (= ابوبکرة)بن حارث‌بن کلدهٔ ثقفی (۱۴ ـ ۷۹ ق/ ۶۳۵ ـ ۶۹۸م)، تابعی، فرزند صحابی، قاضی بصره و والی سیستان.

مادر نفیع (ابن‌حارث)، سُمَیّه، از اهالی زَنْدوَرْد ــ نزدیک واسط ــ بود و کسری او را به ابوالخیر یکی از فرمانروایان یمن بخشیده بود. ابوالخیر در طائف بیمار شد و حارث‌بن کلده که طبیب بود، او را درمان کرد. ابوالخیر، سمیه را به حارث بخشید و نفیع به وی منسوب شد و او را ابن حارث گفتند وگرنه حارث عقیم بود و صاحب فرزند نمی‌شد. حارث اسلام آورد و در روزگار خلافت عمر مرد. سمیه مادر زیاد (ابن ابیه) و نافع نیز بود (ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۸۸). هنگامی که پیغمبر (ص) طائف را محاصره کرد، نفیع از حصن طائف نزد ایشان فرود آمد و چون بر بکرة (شتر بچه)ای سوار بود به ابوبکرة معروف شد (ابن حجر، *الاصابة*، ۵۷۲/۳). ابوبکرة چون مسلمان شد، نسبت خویش به حارث را ترک گفت و خود را مولی رسول‌الله (ص) خواند (ابن قتیبه، همانجا). ابوبکرة از فضلای صحابه بود و در بصره مسکن داشت. وی از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده و فرزندان ابوبکرة از او روایت کرده‌اند (ابن حجر، همانجا). نفیع در سال ۵۲ ق / ۶۷۲م در بصره درگذشت (شباب، *تاریخ*، ۲۵۹/۱). وی چهل فرزند داشت که از هفت تن از آنان فرزندانی باقی ماندند. آن هفت تن عبارت بودند از: عبدالله، عبیدالله، عبدالرحمن، عبدالعزیز، مسلم، روّاد و عُتْبه (ابن قتیبه، همانجا). شباب از عتبه و عبدالله نام نمی‌برد و به جای آن دو از یزید نامی یاد می‌کند (*کتاب الطبقات*، ۴۸۴/۲). مادر عبیدالله، هاله دختر غُلَیْظ، از بنی‌عجل بود (همانجا). ابن‌تغری بردی این نام را هَوْلَه آورده است (۲۰۲/۱). از آغاز زندگی عبیدالله خبری نداریم. وی و خانواده‌اش از مشاهیر بصره بودند (ابن‌حجر، *تعجیل المنفعة*، ۲۱۴). عبیدالله ثقه بود و از پدر خویش و علی‌بن ابی‌طالب (ع) روایت می‌کرد و سعیدبن جمهان، محمدبن سیرین و جز آنان از وی روایت کرده‌اند (ذهبی، *سیَر*، ۱۳۸/۴) و گفته‌اند وی اول کسی بود که قرآن را به الحان خواند (ابن‌تغری بردی، ۲۰۲/۱). وی مدتی قاضی بصره و زمانی هم نایب زیاد در آن شهر بود و به فرمان زیاد در آنجا به جنگ با خوارج پرداخت و در برابر آنان ناتوان شد و به زیاد نوشت تا خود به بصره آمد و به تهدید مردم پرداخت. پس خطیبیان بصره طی سخنانی از او درخواست بخشش کردند (یعقوبی، ۲۳۲/۲). زیاد در ۵۰ ق / ۶۷۰م عبیدالله را به ولایت سیستان منصوب کرد و به وی دستور داد تا هیربدان را بکشد و آتشکده‌ها را خاموش کند (شباب، *تاریخ*، ۲۴۷/۱).

1. Hospitalers

جاحظ داستان آتشکده‌های کاریان و جور (گور) (در فارس) را به تفصیل آورده و نوشته است که ابن ابی‌بکرة همچنان آتشها را خاموش کرد تا به سیستان رسید (*الحیوان*، ۴۷۹ ـ ۴۸۱). در کتاب *تاریخ سیستان* به تفصیل در این باب سخن رفته است. برطبق روایت این مأخذ دهاقین و زرتشتیان سیستان که عرصه را بر خویشتن تنگ می‌دیدند، آهنگ عصیان کردند، اما مسلمانان سیستان پای در میان نهادند و عبیدالله را از تخریب آتشکده‌ها باز داشتند، زیرا زرتشتیان سیستان می‌گفتند که ما خدا پرستیم و معابد و آتشکده‌ها در نزد ما همچون محراب در نزد مسلمانان و کنیسه در نزد یهود است. پس از چندی عبیدالله از سیستان به بُست و رُخَدْ و کابل رفت و به نبرد با رُتْبِیْل، شاه کابل پرداخت و سرانجام با گرفتن دو هزار هزار درهم صلح کرد و رتبیل با او به سیستان آمد. وی رتبیل را از سیستان به بصره نزد زیاد فرستاد و زیاد رتبیل را بنواخت و خلعت داد و بازگردانید (*تاریخ سیستان*، ۹۲ـ۹۴). شباب تاریخ این صلح را ۵۲ ق یاد کرده است (*تاریخ*، ۲۵۹/۱). در ۵۳ ق که زیاد در کوفه درگذشت، عبیدالله‌بن ابی‌بکرة از ولایت سیستان بر کنار شد (همان، ۲۶۰). پس از آن نیز یک‌بار، چنانکه گذشت به نیابت عبیدالله‌بن زیاد و بار دیگر در ۷۱ ق به نیابت خالدبن عبدالله‌بن خالدبن اسید در بصره فرمان رانده است (طبری، ۱۶۵/۱؛ ابن اثیر، ۳۳۶/۴؛ ابن کثیر، ۳۱۷/۷). در ۷۸ ق / ۶۹۷م عبدالملک‌بن مروان، امیةبن عبدالله را از خراسان عزل کرد و خراسان و سیستان را نیز به حَجاج داد. حجاج مُهَلَّب را والی خراسان و سیستان ساخت و مهلب به حجاج گفت عبیدالله‌بن ابی بکرة در کار سیستان از من داناتر است و او ولایت کابل و زابل را داشته و از آنان خراج گرفته و با آنان جنگ و صلح کرده است. پس حجاج، مهلب را بر خراسان و ابن ابی‌بکرة را بر سیستان والی ساخت (طبری، ۳۱۹/۶). طبری پس از بیان این مطلب روایت دیگری از این انتصاب می‌آورد و می‌گوید که در آغاز، ابن ابی‌بکرة به ولایت خراسان و مُهلب به ولایت سیستان گماشته شد، اما مُهلَّب به ولایت سیستان خشنود نبود و به عبدالرحمن عبشمی، رئیس شُرطهٔ حجاج، توسل جست تا فرمانهای ولایت آن دو که نوشته شده بود، عوض شد و کار ولایت خراسان بر مهلب‌بن ابی‌صفره و ولایت سیستان بر عبیدالله‌بن ابی‌بکرة قرار گرفت (طبری، ۳۲۰/۶). رتبیل شاه کابل که با قبول خراج صلح کرده بود، در این هنگام از پرداختن خراج سرباز می‌زد و حجاج به ابن ابی‌بکرة فرمان داد تا با رتبیل بجنگد، شهرهای او را تسخیر کند، دژها را بر کند و مردان را برده گرداند و تا چنین نکرده برنگردد. پس ابن ابی‌بکرة با سپاه بصره و کوفه عازم جنگ با رتبیل شد. سرداری سپاه بصره با خودِ او و فرماندهی سپاه کوفه با شُریح‌بن هانی ــ از بزرگان صحابه و از اصحاب علی بن ابی‌طالب (ع) ــ بود (ابن‌سعد، ۱۲۸؛ طبری، ۳۲۲/۶). این سپاه وارد قلمرو رتبیل شد و غنایم فراوان گرفت و دژها را منهدم ساخت و بر بخشی از سرزمینهای آنان دست یافت. سپاه رتبیل، سرزمینهایشان را یکی پس از دیگری ترک می‌کردند، تا سپاه مسلمانان به ۱۸ فرسنگی آنان رسیدند. مردان رتبیل گذرگاهها را بر آنان گرفتند. مسلمانان درماندند و خود را در معرض نابودی دیدند، چنانکه به خوردن چارپایان مجبور شدند و بهای گِردهٔ نانی به ۷۰ درهم رسید. این سپاه چنان دچار سختی شد که هیچ سپاهی در اسلام مانند آن را ندیده بود (ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۸۹). عبیدالله حاضر شد ۷۰۰٬۰۰۰ درهم بدهد تا مردان رتبیل بگذارند که سپاه اسلام از آنجا خارج شوند. اما شریح نپذیرفت و گفت که او عمری دراز گذرانیده و روزگاری است که جویای شهادت بوده و اگر اکنون به شهادت نرسد، دیگر به آن نخواهد رسید. عده‌ای از سپاهیان دعوت شریح را به شهادت پذیرفتند و او رجزخوانان به نبرد پرداخت. شریح و یارانش که برخی شمار آنان را ۳۰٬۰۰۰ تن نوشته‌اند، کشته شدند (طبری، ۳۲۲/۶ ـ ۳۲۳؛ ابن اثیر، ۴۵۰/۴ ـ ۴۵۱؛ ابن کثیر، ۳۰/۹). عرب این سپاه را جیش الفنا نام نهاد (*تاریخ سیستان*، ۱۱۱). مصائب این جنگ را اعشی همدان در شعری آورده است (ابن قتیبه، *المعارف*، همانجا). به نوشتهٔ *تاریخ سیستان* این جنگ در سیستان و میان سپاه مسلمانان و خوارج رخ داده است (صص ۱۱۰ ـ ۱۱۱)، اما در مآخذ دیگر چنین مطلبی نیست. عبیدالله‌بن ابی‌بکرة در ۷۹ ق در سیستان درگذشت (شباب، *تاریخ*، ۳۵۹/۱). بعضی مرگ او را در همان جنگ و از گرسنگی می‌دانند (ابن قتیبه، *المعارف*، همانجا؛ مقدسی، ۳۴). در *تاریخ سیستان* آمده است که وی در بُست درگذشت و سبب مرگ او دردگوش بود (صص ۱۱۱ـ۱۱۲). ابن ابی‌بکرة سیاه چرده بود و به همین سبب او را اَدْغَم می‌گفتند و عبدالملک‌بن مروان، او را سید اهل مشرق می‌خواند (جاحظ، *رسائل*، ۲۲۵). مشخص‌ترین صفت عبیدالله‌بن ابی‌بکرة سخاوت و بخشندگی او بود. کتبی (۱۷۰/۲ ـ ۱۷۱) او را در شمار ده تن بخشندگان عرب و ابن‌عبدربّه (۲۹۳/۱) در شمار پنج تن از بخشندگان بصره یاد کرده است. گفته‌اند که در قضاوت به سود یاران و نزدیکان خود رأی می‌داد و چون بر او خرده گرفتند، گفت: چه خیر است در مردی که پاره‌ای از دینش را برای برادرانش نبُرد (ابن قتیبه، *عیون الاخبار*، ۷۰/۱). ابن قتیبه روایت می‌کند که نخستین کسی که در بصره با آب طهارت کرد عبیدالله‌بن ابی‌بکرة بود و از روایت او بر می‌آید که در آن زمان این کار وی مورد شگفتی اهل بصره واقع شده است (*المعارف*، ۵۵۷). بلاذری (صص۳۵۸ ـ ۳۵۹) از پسران عبیدالله، بشیر ــ که نهر مرغاب را کنده بود ــ و ابوبرذعة و سلم، نام می‌برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ ابن‌تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن‌حجر، احمدبن علی، *الاصابة*، مصر، ۱۳۲۸ق؛ همو، *تعجیل المنفعة*، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عبدربّه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۰۴۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عُکاشه، ۱۹۶۰م؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ جاحظ، عمروبن بحر، *رسائل*، به کوشش

عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*،به کوشش مأمون الصاغرجی و شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ شباب، خلیفة بن‌خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷م؛ همو، *کتاب الطبقات*،به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ یعقوبی، احمدبن واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م.

محمدآصف فکرت

اِبْنِ اَبی اَلْبَیان، داوود بن سلیمان بن ابی الفرج، مکنّی به ابوالفضل و ملقّب به سَدیدالدّین، پزشک و داروساز یهودی تبارِ مصری (۵۵۶ - ۶۴۰ ق/ ۱۱۶۱ - ۱۲۴۲ م).

کهن‌ترین منبع دربارهٔ این پزشک، اثر ابن ابی اصیبعه است که شاگرد و سپس همکار وی در بیمارستان ناصری قاهره بوده است. به گفتهٔ او (۱۱۸/۲، ۱۱۹) ابن ابی البیان در قاهره زاده شد و فنون پزشکی را نزد هبةالله بن جُمیَع و ابوالفضائل بن ناقد فراگرفت و در بیمارستان ناصری به کار طبابت و تدریس مشغول شد. در تشخیص و مداوای بیماریها، به ویژه درمان همزمان چند بیماری در یک شخص مهارتی بسزا داشت. احاطهٔ وی به نظریات جالینوس در طب مورد ستایش واقع شده است. او همچنین در ترکیب انواع داروها و داروشناسیِ کاربردی تواناترین پزشک روزگار خود به شمار می‌رفت، و چندی نیز پزشک مخصوص العادل ابوبکر ایّوبی بود (همانجا). ابن ابی البیان بیش از ۸۰ سال زندگی کرد (صفدی، ۴۶۷/۱۳).

آثـار:

۱. *اقراباذین*. مهم‌ترین تألیف او در داروسازی و مشتمل بر ۱۲ بخش است که در آن نام داروهای گوناگون و رایج در بیمارستانها و داروخانه‌های مصر، عراق و شام گرد آمده است. ابن ابی اصیبعه (۱۱۹/۲) این کتاب را نزد خود ابن ابی البیان خوانده و به راهنمایی او به تصحیح آن پرداخته است. کوهین العطار داروساز یهودی معاصر ابن ابی البیان (اشپولر، IV(1)/309؛ ظاهریه، ۴۶۹) نیز این کتاب را ستوده است. از اشارات ابن ابی اصیبعه و صفدی آشکار می‌شود که عناوینی ازقبیل: *دستور الادویة المرکّبة* (حاجی خلیفه، ۷۵۳/۱؛ کحاله، ۱۳۶/۴)؛ *الدستور البیمارستانی فی الطب* (ظاهریه، همانجا؛ اشپولر، همانجا؛ GAL, I/ 647; GAL, S, I/ 896) و جز اینها عنوانهایی ثانوی است که بعداً و به وسیلهٔ دیگران، بدان کتاب داده شده است. اشتباه بغدادی (۳۶۰/۱) و احتمالاً به تبعیت از وی، کحاله (همانجا) که دو کتاب جداگانه یکی به نام *الاقراباذین* و دیگری به نام *دستور الادویة المرکّبة*، به وی نسبت داده‌اند، از همین جا منشأ گرفته است. اسباث[1]، *اقراباذین* را در مجلهٔ *المجمع العلمی المصری*، ۱۹۳۲ - ۱۹۳۳ م، شم ۱۵، به عنوان *الدستور البیمارستانی فی الادویة المرکبة*، به چاپ رسانیده است. بخش یازدهم آن که مشتمل بر داروهای دندان پزشکی است، نخست به وسیله «لوی»[2] در مجلهٔ *یانوس*[3]، ۱۹۶۱ م، شم ۴۹، و سپس به وسیلهٔ شپیس[4] در آرشیو زودهوف[5]، ۱۹۶۲ م، شم ۴۶، مورد کندوکاو علمی قرار گرفته است (EI²).

۲. *رسالة المُجَرّبات*. این اثر دربارهٔ نسخه‌های پزشکی آزمایش شده‌ای است که ابن ابی البیان خود در مداوای بیماران بارها آنها را تجربه کرده و سرانجام به شکل دارونامه‌ای در آورده است. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ بادلیان موجود است (GAL، همانجا). کوهین العطار همین دارونامه را مجدداً تنظیم کرده و آن را *منهاج الدکّان* نامیده است (جودائیکا، V/1356).

۳. *مختارات من کتاب الحاوی*. نسخهٔ خطی آن گویا منحصراً در کتابخانهٔ چستربیتی، شم 3029، موجود است (آربری، I/11؛ اشپولر، IV(1)/130).

۴. *تعالیق علی کتاب العلل والاعراض لجالینوس*. ابن ابی اصیبعه (۱۱۹/۲) و دیگران مانند لکلرک (II/219) و کحاله (۱۳۶/۴) کتابی را با این عنوان از آثار ابن ابی البیان شمرده‌اند، اما تاکنون وجود نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ها گزارش نشده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش امرؤالقیس بن الطحان، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد الحجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ظاهریه، خطی؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز:

Arberry, J. Arthur, *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955; EI²; GAL; GAL,S; *Judaica*; Leclerc. L., *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971; Spuler, B., *Handbuch der OrientalistikDie Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

غلامرضا جمشید نژاد

اِبْنِ اَبی تَوبه، ابوالقاسم نصیرالدین محمودبن مظفربن عبدالملک مروزی (۴۶۶ - ۵۳۰ ق / ۱۰۷۴ - ۱۱۳۶ م)، وزیر، شاعر و دانشمند شافعی مذهب که در ۵۲۱ تا ۵۲۶ ق / ۱۱۲۷ تا ۱۱۳۲م عهده‌دار وزارت سلطان سنجر سلجوقی بوده است.

نصیرالدین در مرو به دنیا آمد. فقه و حدیث را در همین شهر نزد ابو المظفر سمعانی (۴۲۶ - ۴۸۹ ق/ ۱۰۳۵ - ۱۰۹۶م) آموخت و پس از آن عازم ماوراءالنّهر شد و در بخارا حدیث را از قاضی ابو الیُسْر محمد البَزْدَوی و ابو نصر احمد ریغذمونی فرا گرفت و با تبحّر در این علوم و آشنایی با فنّ استیفا و سیاقت، درس و مدرسه را رها کرده، به دربار سلجوقیان روی آورد. نصیرالدین نخست خوانسالار و آخورسالار دربار شد و سپس با نشان دادن کاردانیش، اشراف ممالک و پس از آن هنگام وزارت معین‌الدین مختص الملک ابونصر کاشی (مق ۵۲۱ ق / ۱۱۲۷م) شغل استیفا را عهده‌دار گردید. وی پس از آنکه ابونصر کاشی به دست فدائیان اسماعیلی به قتل رسید، از سوی

---

1. P. Sbath 2. M. Levey 3. Janus. 4. O. Spies 5. Sudhoff

سلطان سنجر به وزارت گماشته شد (سمعانی، ۲۵۷؛ بنداری، ۳۲۲؛ عقیلی، ۲۵۲ [ابن ابی‌بویه، به جای ابن ابی‌توبه]؛ منشی کرمانی، ۶۹؛ سبکی، ۲۹۳/۷ ـ ۲۹۴؛ خواندمیر، *حبیب‌السّیر*، ۵۱۵/۲؛ همو، *دستورالوزراء*، ۱۹۹).

معاصران او: روی آوردن نصیرالدین به سیاست و عهده‌دار شدن مناصبی در دربار سلجوقیان وی را قادر ساخت که از دانشمندان و شاعران حمایت، و ایشان را به تألیف و تصنیف تشویق کند. از حکایتی که ابن‌اسفندیار در مورد قطب شالوسی در کتاب خود آورده، بر می‌آید که ابن ابی‌توبه با اهل تصوّف میانهٔ خوشی نداشته است (۱۳۱/۱(۱)). از میان دانشمندانی که با وی معاشر بوده‌اند، می‌توان اشخاص زیر را نام برد: قاضی زین‌الدین عمربن سهلان ساوی، محمدبن عبدالکریم شهرستانی، قطب‌الزمان محمدبن ابی‌طاهر طبسی مروزی (د ۵۳۹ ق / ۱۱۴۵م)، ابوالقاسم سلمان‌بن ناصر انصاری (د ۵۱۱ یا ۵۱۲ ق / ۱۱۱۷ یا ۱۱۱۸م)، عبدالرحمن‌بن حسین‌بن محمد طبری (د ۵۳۰ یا ۵۳۱ ق / ۱۱۳۶ یا ۱۱۳۷م) و عبدالکریم‌بن شریح رویانی (د۵۳۱ق). ابـن سهلان کتابی در منطق نوشت و آن را به نام نصیرالدین کرد و *بصائر نصیریّه* نامید. شهرستانی نیز در مقدمهٔ نخستین کتاب *الملل والنحل*، حضور در مجلس نصیرالدین و استفاده از کتابخانهٔ او را از جمله مواهبی می‌شمرد که نصیب وی شده است (ساوی، ۲ ـ ۳؛ شهرستانی، ۳ ـ ۵؛ بیهقی، ۱۲۲ ـ ۱۲۳؛ سبکی، ۹۶/۷ ـ ۹۷، ۱۴۷، ۱۷۶ ـ ۱۷۷).

روش او در تشویق دانشمندان باعث شد تا علاوه بر این گروه، شاعرانی نیز در محضر وی گرد آمده و به ستایش از او بپردازند که انوری ابیوردی، عبدالرحیم‌بن احمد البغدادی، سعدالدین محمد تمیمی (حیص بیص) و ابواسحاق غزّی از آن جمله‌اند. ابواسحاق در هرات (۵۲۱ ق) در تبریک وزارت و ابن‌الاخوة در نیشابور (۵۲۵ق) به مناسبت عیدفطر، نصیرالدین را ستایش کرده‌اند (انوری، ۲۲۳/۱ ـ ۲۲۸؛ حیـــص بیص، ۴۵/۱، ۱۳۷ ـ ۱۴۱، ۲۳۱، ۲۳۹ ـ ۲۴۱؛ عمادالدین کاتب، *خریدةالقصر*، به کوشش محمّد بهجة الاثری، ۱(۳)/۱۳۸ ـ ۱۴۳؛ همان، به کوشش جمیل سعید و محمد بهجة الاثری، ۲۳۶/۱ ـ ۲۳۸؛ بنداری، ۳۲۲ ـ ۳۲۳؛ اقبال، ۲۶۳ ـ ۲۶۴).

نصیرالدین خود نیز با شعر فارسی و عربی آشنا بوده و نیز اشعاری بدین زبانها سروده است که عوفی برخی از ابیات فارسی آنها را نقل کرده است (۷۵/۱ ـ ۷۷).

وزارت: نصیرالدین در وزارت چندان موفقیتی به دست نیاورد. چند سالی بیش در این مقام نماند و سلطان سنجر در بازگشت از عراق با مشاهدهٔ ضعف وزارت وی، ابوالقاسم درگزینی (د ۵۲۸ ق) را به جای او منصوب کرد (بنداری، ۳۲۴؛ عقیلی، ۲۵۲؛ منشی کرمانی، ۶۹). نصیرالدین مدتی پس از برکناری و گوشه‌نشینی، بار دیگر به دربار روی آورد و شغل استیفا و اِشراف را که بدان خو گرفته بود، عهده‌دار شد و پسرش شمس‌الدین علی را به رای زنی خویش برگزید (سمعانی، ۲۵۷؛ قمی، ۳؛ عقیلی، ۲۵۲ ـ ۲۵۳؛ منشی کرمانی، ۷۰؛ سبکی، ۲۹۴/۷). دیری نپایید که دشمنی برخی از درباریان موجبات برکناری دوباره و نابودی وی را فراهم ساخت: او در ابتدای وزارت، محصول یک سالهٔ ری را که در دست ضیاءالدّین جوهر از نزدیکان سنجر بود، به ابوالقاسم درگزینی بخشید و ضیاءالدّین که از این رفتار، رنجیده بود، به پشتوانهٔ دوستی با سلطان سنجر و نفوذ فراوانش در دربار، جسورانه محصول یاد شده را از ابوالقاسم باز ستاند (بنداری، ۱۸۶ ـ ۱۸۷). پس از عزل نصیرالدین از وزارت و انتصاب دیگر باره‌اش به اشراف ممالک، او به هنگام حسابرسی اموال درباریان به اغوای اطرافیانش (که می‌تواند یکی از آنها درگزینی باشد) و به قصد تلافی جسارت ضیاءالدین، به بررسی اموال بی‌شمار وی پرداخت. ضیاءالدین که اموالش را در آستانهٔ نابودی می‌دید، با همدستی حاجب بزرگ امیر علی چتری و با به کار بستن ترفندی، مالی فراوان به سنجر پیشکش کرد و او را واداشت تا نصیرالدین را از ادامهٔ کارش منصرف سازد و سپس ضیاءالدین با تدبیر و اتهام موجبات دستگیری او و پسرش شمس‌الدین را در نیشابور فراهم ساخت. ایشان را پس از دستگیری از نیشابور به مرو آوردند و سپس در دژ پاتِکُرو بر لب جیحون به بند کشیدند. سرانجام ابن ابی‌توبه در همان دژ کشته و به خاک سپرده شد (سمعانی، همانجا؛ قمی، ۳ ـ ۶؛ عقیلی، ۲۵۳ ـ ۲۵۵؛ منشی کرمانی، ۷۰ ـ ۷۲؛ سبکی، همانجا [بانکر، به جای پاتکرو]؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۵۱۵/۲ ـ ۵۱۶؛ همو، *دستور الوزراء*، ۱۹۹ ـ ۲۰۳).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ اقبال، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ انوری، اوحدالدین، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بنداری، فتح‌بن علی، *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی*، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، علی‌بن زید، *تتمّة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۳۵م؛ حیـص بیص، سعدبن محمد، *دیوان*، به کوشش مکی سیّد جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ ساوی، عمربن سهلان، *البصائر النّصیریّة فی علم المنطق*، به کوشش طه محمود، بولاق، ۱۳۱۶ ق / ۱۸۹۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمدطناحی و عبدالفتاح محمودالحلو، قاهره، ۱۹۷۰م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *المعجم*، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، فیلم شم ۲۱۹؛ شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، *الملل و النّحل*، به کوشش محمّد بدران، قاهره، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰م؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش جمیل سعید و محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۵۵م؛ همو، همان، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ عوفی، محمد، *تذکرة لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ قمی، نجم‌الدین، *تاریخ‌الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الأسحار من لطائم الأخبار*، به کوشش جلال‌الدین ارموی، تهران، ۱۳۳۸ ش.

علی بِه‌کن

اِبنِ‌أبی‌ثابِت، ابومحمّد، لغت‌شناس نیمهٔ اول سدهٔ ۳ ق /۹م (بغدادی، ۲۴۹/۱: د ح ۲۵۰ ق/۸۶۴ م). با آنکه آثاری از او در دست

است، از زندگانیش آگاهی چندانی نداریم جز اینکه از علمای لغت بود. وی در شمار بزرگان کوفه مذکور است، فصحای عرب را دیده و از آنان لغت اخذ کرده است (ابن‌ندیم، ۷۶؛ یاقوت ۱۴۱/۷؛ قفطی ۲۶۱/۱). ابومحمد ثابت از شاگردان بسیار نزدیک ابوعبید قاسم بن سلاّم (۱۵۷ ـ ۲۲۴ ق / ۷۷۴ ـ ۸۳۹م) بود که نه تنها از او لغت اخذ می‌کرده، بلکه گویا در کار کتابداری و نسخه‌نویسی نیز به‌او یاری می‌داده است، زیرا نه تنها او را نزدیک‌ترین یار ابوعبید، که گاه «وَرّاق او» خوانده‌اند (یاقوت، همانجا؛ ابن‌الجوزی ۱۸۸/۱؛ زبیدی، ۲۲۵).

از آغاز در نام پدر وی سخت تردید کرده‌اند. ابن ندیم (همانجا) آن را سعید، و از قول سُکَّری، محمد خوانده است (همین اختلاف در همهٔ منابع بعدی تکرار شده است)؛ اما یاقوت (همانجا) تصریح می‌کند که نام پدر و فرزند او عبدالعزیز بوده است. یاقوت پیش از این شرح حال، به‌مقالهٔ دیگری تحت عنوان ثابت بن‌ابی ثابت، علی بن عبدالله کوفی پرداخته است. اما آنچه در این مقاله نقل می‌کند، همان گفته‌های زُبیدی و ابن ندیم دربارهٔ شخصیت مورد بحث ماست. هم این اشتباه از یاقوت بعید است و هم چگونگی نام این شخصیت، آنچنانکه گمان می‌رود نوعی تحریف در نسخهٔ *معجم الادباء* رخ داده باشد. این نکته از نظر نویسندگان پس از یاقوت پنهان نمانده است. حدود یک قرن بعد از او صفدی (۴۶۸/۱۰) هر دو شرح حال را از *معجم الادباء* نقل کرده، در پایان اضافه می‌کند که به نظر او، هر دو یک نفر بیش نیستند. همین روایات عیناً در *بُغیهٔ* سیوطی (۴۸۱/۱) تکرار شده است (نیز، قس: خوانساری، ۱۶۷/۲).

ابومحمّد ثابت، از بسیاری از بزرگان ادب زمان خود روایت کَرده است. غالباً از ابوعلی أَثْرَم، لحیانی، ابن‌حاتِم، سَلَمَة‌بن عاصِم و برخی دیگر نام برده‌اند (یاقوت، همانجا). او خود در مقدمهٔ *خلق‌الانسان*، نام بزرگانی چون ابوعبید، ابن الأعرابی، أَصْمَعی و ابوزید أنصاری را نیز افزوده است (قس: سید، ۳۰۰/۱). ابومحمّد ثابت با وجود گمنامی ۷ کتاب تألیف کرده که حتی دو تای آنها اینک چاپ شده است:

۱. *خلق‌الانسان* که به‌کوشش عبدالستار احمد فرّاج، در ۱۹۶۵ م در کویت به‌چاپ رسیده است. این کتاب شامل نام اندامها و اوصاف انسان است. موضوع *خلق‌الانسان* به‌خصوص در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰م سخت مورد توجه نویسندگانِ مسلمان بود، چنانکه از این دوران نام بیش از ۲۵ کتاب که در این زمینه نوشته شده، به‌جای مانده است و در میان مؤلفان آنها کسانی چون اصمعی، ابوعُبَیْدة، ابن‌الاعرابی، ابن‌نَحّاس، ابن حبیب نیز مذکورند (قس: حاجی خلیفه، ۷۲۲/۱). وجود نام *خلق‌الانسان* ابن‌ابی ثابت در *فهرسهٔ* ابن‌خیر (ص ۳۶۳) و کثرت کسانی که آن را روایت کرده‌اند، دلیل برشهرت وسیع آن در اندلس است.

۲. *القَرْق* که به‌کوشش محمد فاسی در ۱۹۷۴م در رباط، نیز بر اساس نسخه‌ای دیگر به‌کوشش حاتم صالح ضامن در ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م در بیروت چاپ شده است. مراد از «فرق» تفاوت میان نام اندامهای انسان و حیوان است. دیگر کتابهای او که تنها نامشان باقی مانده، عبارتند از: *الزَّجر والدّعاء*، *خلق‌الفَرَس*، *کتاب الوحوش*، *مختصر العربیّة*، *العروض* (ابن‌ندیم، ۷۶؛ یاقوت ۱۴۱/۷؛ قفطی ۲۶۱/۱؛ صفدی ۴۶۸/۱۰). *کتاب القوافی* را که بغدادی (۲۴۹/۱) به او نسبت داده، در منابع کهن نیافتیم.

مآخذ: ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به‌کوشش فرانچسکو کودرا و ریبرا تاراگو، بیروت، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویّین واللغویّین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ سید، خطی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش جاکلین سوبله و علی عمارة، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ یاقوت، *ادبا*.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ أَبی الثَّلْج،

نام دو تن از محدثان وابسته به یک خاندان در سده‌های ۳ و ۴ ق/۹ و ۱۰ م:

۱. ابوبکر یا ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن اسماعیل (د ۲۵۷ ق/۸۷۱ م). وی در بغداد می‌زیست، لیکن اصل او از ری بود و به روایتی مدتی نیز در آنجا اقامت داشته است (ابن حبان، ۱۳۵/۹؛ خطیب، *تاریخ*، ۴۲۶/۵).

ابوبکر از جمع کثیری از مشایخ بغداد همچون حسن بن موسی اشیب، علی بن حفص مدائنی، و عبدالرحمن بن غزوان قراد و جز آنان حدیث شنید. مزّی فهرستی از مشایخ وی را آورده است (۳۵۱/۱۶). ذهبی شبابة (ابن سوار فزاری) را نیز از جملهٔ مشایخ وی یاد کرده است (*سیر*، ۳۵۸/۷). وی از یاران احمدبن حنبل نیز بوده است، (خطیب، *شرف*، ۸۵ ـ ۸۶؛ مزی، همانجا). در میان راویان و شاگردان او نام محدثان بنامی چون بخاری، ترمذی، ابن ابی داوود، ابن ابی حاتم و ابن خزیمه به چشم می‌خورد (خطیب، *تاریخ*، ۴۲۶/۵؛ مزی، همانجا). با بررسی مشایخ و شاگردان ابوبکر می‌توان دریافت که وی در طبقهٔ یحیی بن معین (د ۲۳۳ ق)، ابوبکربن ابی شیبة (د ۲۳۵ ق)، اسحاق بن راهویه (د ۲۳۸ ق) و احمدبن حنبل (د ۲۴۱ ق) بوده و بر معاصران خود تقدم طبقه داشته است. به عنوان نمونه بخاری که در ۱۹۴ ق/۸۱۰م متولد شده، در ۲۰۵ ق آغاز به استماع حدیث کرده و در ۲۵۶ ق وفات یافته (نک: ذهبی، *تذکره*، ۵۵۵/۲ ـ ۵۵۶)، در طبقهٔ بعد از وی قرار داشته است. وی نه تنها از راویان ابوبکر است، بلکه از برخی مشایخ او نیز مانند قراد با واسطه روایت می‌کند (نک: بخاری، ۸۳/۷). ابن حبان (۱۳۵/۹) ابوبکر را در زمرهٔ ثقات آورده و ابن ابی حاتم (۳ (۲)/۲۹۴) نیز او را صدوق خوانده است. بخاری در *صحیح* از وی نقل حدیث کرده است (نک: خطیب، *تاریخ*، ۴۲۶/۵).

اگرچه تألیفی به ابوبکر نسبت داده نشده، اما با توجه به رواج مسندنویسی در میان رجال هم‌طبقهٔ او می‌توان احتمال داد که وی نیز

مسندی گرد آورده باشد که از میان رفته است.

۲. ابوبکر محمدبن احمدبن محمدبن عبدالله بن اسماعیل، کاتب بغدادی (۲۳۸ ـ ۳۲۲ ق/۸۵۲ ـ ۹۳۴ م). وی نوادهٔ ابن ابی الثلج محمدبن عبدالله است و سبب اشتهار وی به کاتب معلوم نیست. او بر مذهب امامیه بود. ابن ندیم (ص ۲۸۹) او را «خاصی عامی» معرفی کرده و افزوده است که تشیع او بر تسنن غالب است. در عین حال او را در شمار فقهای اصحاب حدیث (از اهل سنت) دانسته است. درجای دیگر (ص ۲۹۲) وی را پیرو مکتب فقهی محمدبن جریر طبری و از اصحاب او شمرده است، اما طوسی (رجال، ۵۰۲) به صراحت، و نجاشی (ص ۳۸۱) تلویحاً او را امامی دانسته‌اند. کتاب تاریخ الائمهٔ وی نیز دلالت تام بر این معنی دارد. به هرحال باتوجه به مشایخ و آثار ابن ابی الثلج، وی در معارف اهل سنت و تشیع هردو مطلع بود و در عین اعتقاد به مبانی تشیع و تألیف آثاری در اثبات این مذهب به حدیث و فقه اخباری اهل سنت نیز علاقه‌مند بود و در این باب به تحصیل و تألیف پرداخت. این مسأله با عنایت به وضع شیعه در بغداد آن روزگار کاملاً موجه است. با توجه بدانچه گفته شد، ابن ابی الثلج را می‌توان از پیشگامان مکتب شیعی اخباری بغداد به‌شمار آورد. وی در نوجوانی روزگار امامت امام هادی (ع) (۲۲۰ ـ ۲۵۴ ق/۸۳۵ ـ ۸۶۸ م) و امام حسن عسکری (ع) (۲۵۴ ـ ۲۶۰ ق/۸۶۸ ـ ۸۷۴ م) را درک کرده است. ابن ابی الثلج کثیرالحدیث بوده (ابن ندیم، ۲۸۹؛ نجاشی، ۳۸۱) و شاگردش یوسف قوّاس (خطیب، *تاریخ*، ۳۳۸/۱) و نیز نجاشی (همانجا) او را توثیق کرده‌اند.

از میان مشایخ وی می‌توان از نیایش محمدبن عبدالله، ابوزید عمربن شبة، قاسم بن محمد مروزی و ابوعبدالله جعفربن محمد حسنی نام برد. (برای آگاهی از دیگر مشایخ وی نک: ابن ابی الثلج، ۳؛ ابن بابویه، توحید، ۱۵۷ ـ ۱۵۸؛ همو، معانی الاخبار، ۱۵؛ ابن شاذان، ۱۷۵؛ مفید، ۱۸، ۲۸۶؛ نجاشی، ۸؛ طوسی، *امالی*، ۲۱۶/۲؛ همو، *الفهرست*، ۳۸؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۳۸/۱، ۴۲۶/۵؛ همو، شرف، ۸۵). وی از محمدبن همام اسکافی نیز بهره‌هایی گرفته است (ابن ابی الثلج، ۲۶). راویان و شاگردان بنام وی اینانند: قاضی ابوالفرج معافی بن زکریا، ابوالحسن دارقطنی، ابوحفص بن شاهین، ابوبکر دوری و ابوالمفضل شیبانی (برای اطلاع بیش‌تر از راویان وی نک: ابن ابی الثلج، ابن بابویه، ابن شاذان، مفید، همانجاها؛ نجاشی، ۸، ۳۸۲؛ طوسی، *امالی*، همانجا؛ همو، *الفهرست*، ۳۸، ۱۵۱؛ همو، رجال، ۵۱۳؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۳۸/۱، ۴۲۶/۵؛ همو، شرف، ۸۵). تاریخ وفات ابن ابی الثلج را ۳۲۲ ق (خطیب، تاریخ، ۳۳۸/۱ به نقل از ابن قانع)، ۳۲۳ ق (همان، ۲۷۹/۱، ۳۳۸) و ۳۲۵ ق (طوسی، رجال، ۵۰۲) دانسته‌اند.

آثار: نجاشی (ص ۳۸۱) کتابی به نام *تاریخ الائمة* به وی نسبت می‌دهد. این کتاب در مجموعه‌ای با عنوان *مجموعة نفیسة* در قم، ۱۳۹۶ ق به چاپ رسیده است. سند روایت آن در اجازات به تصریح آیت‌الله مرعشی در مقدمهٔ همین مجموعه سندی متصل است، اما شواهدی در متن این اثر وجود دارد که نشان می‌دهد شخص دیگری نکاتی بر آن افزوده است (این شخص شاید ابوعلی عمادی راوی کتاب بوده است)، از جمله در صفحه ۳۴ آن از نیابت حسین بن روح و ابوالحسن سمری و آغاز غیبت کبری سخن به میان آمده است و حال آنکه حتی اگر درگذشت ابن ابی الثلج را در ۳۲۵ ق بدانیم، وی نیابت سمری (۳۲۶ ـ ۳۲۸ ق) و غیبت کبری (۳۲۸ ق) را نمی‌توانسته است، درک بکند.

این آثار نیز منسوب به اوست: ۱. *مانزل من القرآن فی امیرالمؤمنین (ع)* یا *التنزیل فی امیرالمؤمنین (ع)* (نجاشی، ۳۸۱؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۵۱). این کتاب تا سدهٔ ۷ ق/۱۳ م باقی بود و مورد استفادهٔ ابن طاووس در *الیقین* (صص ۴۵ ـ ۴۷) واقع شده است؛ ۲. *البشری و الزلفی فی فضائل الشیعة* (نجاشی، همانجا) یا *البشری و الزلفی و صفة الشیعة و فضلهم* (طوسی، همانجا)؛ ۳. *اخبار النساء الممدوحات*؛ ۴. *اخبار فاطمة و الحسن و الحسین*؛ ۵. *من قال بالتفضیل من الصحابة و غیرهم* (نجاشی، ۳۸۲)؛ ۶. *اسماء امیرالمؤمنین (ع) فی کتاب الله* (طوسی، همانجا)؛ ۷. *السنن و الآداب علی مذاهب العامّة*؛ ۸. *فضائل الصحابة*؛ ۹. *الاختیار من الاسانید* (ابن ندیم، ۲۸۹)؛ ۱۰. *تفسیر* (همو، ۳۷).

مآخذ: ابن ابی الثلج، محمدبن احمد، «تاریخ الائمة» در *مجموعة نفیسة*، قم، ۱۳۹۶ ق؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۴ م؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۹۸ ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۹ ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن شاذان، محمدبن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *الصحیح*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی *تاریخ بغداد*، مصر، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ همو، *الرجال*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نشریات مکتبة مرتضویة، نجف؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی احمد ثالث، توپکاپی سرای، شم ۶۲۹۶؛ مفید، محمدبن محمد، *الامالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، تهران، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، قم، ۱۴۰۷ ق.

احمد پاکتچی

اِبْنِ اَبی جامِع، نک: آل ابی جامع.

اِبْنِ اَبی جَرادِه، نک: آل ابی جراده.

اِبْنِ اَبی جُمْهور، محمّدبن زین الدّین علی بن ابراهیم بن حسن ابن‌ابراهیم بن ابی جمهور اَحْسائی یا لحصّاوی (زنده در ۹۰۴ ق / ۱۴۹۹ م)، فقیه، محدّث و متکلم صوفی مشربِ شیعی امامی. تاریخ ولادت این دانشمند به‌درستی معلوم نیست. الشّیبی با استناد به‌صورت مجلس مناظرهٔ احسائی با متکلم سنّی، تولد او را به‌طور قطع ۸۳۸ ق / ۱۴۳۵ م دانسته است (ص ۳۳۱). آنچه از منابع معتبر موجود برمی‌آید،

این است که ابن ابی جمهور در نیمهٔ اول قرن ۹ ق / ۱۵ م در شهر لحصا یا احساء بحرین، در خانواده‌ای از اهل علم و تقوا به‌دنیا آمده است. پدرش شیخ زین الدّین علی و جدّش شیخ ابراهیم از علما به‌شمار می‌رفتند (بحرانی، علی بن حسن، ۳۹۹). وی ابتدا نزد فضلای احساء علوم متداول را فرا گرفت و از محضر پدر خود بهره‌ها برد، سپس به‌عراق سفر کرد و در نجف به‌حلقهٔ شاگردان شیخ شرف الدین حسن بن عبدالکریم فتّال پیوست (شوشتری، ۵۸۱/۱) و از او اجازهٔ روایت گرفت (خوانساری، ۳۲/۷؛ قمی، *فوائد الرضویّه*، ۳۸۳). در ۸۷۷ ق / ۱۴۷۲ م از طریق شام عازم زیارت کعبه گردید. ضمن این سفر در «کَرَک نوح» — از نواحی جبل عامل و از مراکز معروف شیعه‌نشین (شوشتری، ۷۸/۱) — محضر درس شیخ علی بن هلال جزایری، از شاگردان ابوالعباس احمد بن فهد حلّی، را دریافت و یک ماه نزد وی ماند و از برکات انفاس او بهره‌مند گردید (همو، ۵۸۱/۱) و اجازهٔ روایت گرفت (افندی اصفهانی، ۱۱۵/۵؛ قمی، همانجا). پس از این سفر به‌احساء بازگشت و چندی بعد به‌قصد زیارت عتبات رهسپار عراق شد و از آنجا برای زیارت مشهد رضا (ع) عازم طوس گردید. در این سفر رسالهٔ *زاد المسافرین فی اصول الدّین* را تألیف کرد که بعدها به‌درخواست سید محسن بن محمد رضوی قمی — از بزرگان و معاریف مشهد — شرحی به‌نام *کشف البراهین* بر آن نوشت (شوشتری، ۵۸۲/۱). ابن ابی جمهور بقیهٔ عمر خود را در خراسان گذرانید و همواره میان طوس و شهرهای دیگر در سیر و سفر بود. در طوس علاوه بر تدریس و تألیف، با علمای اهل سنّت در اثبات حقّانیت مذهب تشیّع و خلافت علی (ع) مناظراتی داشته است. مهم‌ترین این مناظرات، مناظره با فاضل هروی است که در ۸۷۸ ق در خانهٔ سید محسن رضوی انجام گرفته و فاضل هروی را مجاب کرده است (بحرانی، یوسف‌بن‌احمد، ۱۶۶). گرچه در متن مناظرات دربارهٔ فاضل هروی توضیحی داده نشده است، ولی گمان می‌رود که مقصود از این شخص، شیخ الاسلام احمد بن یحیی بن سعدالدین تفتازانی باشد که «مدت سی سال سمت قضاوت هرات را داشت و در ۹۱۶ ق / ۱۵۱۰ م با جمعی از علمای هرات به‌دستور شاه اسماعیل صفوی کشته شد» (الشیبی، ۳۳۲).

سال دقیق وفات ابن ابی جمهور روشن نیست، امّا از قراین چنین برمی‌آید که شیخ تا ذیقعدهٔ سال ۹۰۴ ق / ژوئن ۱۴۹۹ م زنده بوده است، زیرا در این تاریخ به‌درخواست دوستان و شاگردان خود شرحی به‌نام *مُعین الفکر* بر کتاب *باب حادی عشر* نوشته است (مشکوة، ۳ / (۱) ۵۸۷). ابن ابی جمهور با فقیه معروف، محقق ثانی علی بن عبدالعال کَرَکی (د ۹۴۰ ق / ۱۵۳۳ م) معاصر بود (قمی، *هدیة الاحباب*، ۵۳).

آثار:

۱. *عوالی اللآلی العزیزیّة فی الاحادیث الدّینیّة*، یا *عوالی اللآلی الحدیثیّة علی مذهب الامامیّة*، کتابی است جامع اخبار و روایات شیعه، در یک مقدمه و دو باب و یک خاتمه. مقدمه ده فصل دارد که در فصل اول، مؤلف طُرق روایت خود را ذکر کرده است. باب اول شامل احادیث فقهی بدون ترتیب متداول، در چهار «مسلک»: احادیثی که برخی از متقدمان از رسول اکرم و ائمهٔ هدیٰ نقل کرده‌اند؛ احادیث روایت شده از طریق جمال المحققین حسن بن یوسف حلّی؛ احادیثی که شمس‌الدین محمد بن مکی، معروف به‌شهید اول، در بعضی از تألیفات خود روایت کرده است؛ احادیث روایت شده به‌طریقهٔ شیخ مقداد بن عبدالله سیوری. باب دوم شامل احادیث مرتب شده به‌ترتیب ابواب فقه، در دو «قِسم»: یکی احادیث روایت شده به‌طریقهٔ جمال المحققین علامهٔ حلّی به‌روایت پسرش فخر المحققین، دیگری احادیث روایت شده به‌طریقهٔ محقق حلّی جعفر بن محمد به‌روایت شیخ ابوالعباس احمد بن فهد حلّی. خاتمه کتاب مشتمل بر دو «جمله» است: «جملهٔ» اول در احادیث متفرقه، و «جملهٔ» دوم در روایات متعلق به‌علم و اهل علم.

احْسائی، چنانکه در فصل اول از مقدمهٔ کتاب متذکر می‌شود، در این کتاب احادیث و روایات شیعه را از هفت طریق نقل کرده است: اول، از پدرش شیخ زین الدین علی؛ دوم، از شیخ شمس‌الدین محمدبن کمال الدین موسی موسوی حسینی؛ سوم، از شیخ حرز الدّین اوائلی؛ چهارم، از شیخ شمس الدین محمد بن احمد موسوی حسینی؛ پنجم، از شیخ شرف الدّین حسن بن عبدالکریم فتّال؛ ششم، از شیخ زین الدین علی بن هلال جزایری؛ هفتم، از شیخ وجیه الدّین عبدالله بن علاء الدین فتح الله بن رضی الدین عبدالملک بن شمس الدین واعظ قمی قاسانی. سلسلهٔ روات این هفت طریق به‌جمال المحققین حسن بن یوسف بن مطهر حلّی (د ۷۲۷ ق / ۱۳۲۷ م) می‌رسد و با واسطهٔ مشایخ او به‌ائمهٔ اطهار می‌پیوندد (نک‍: *عوالی اللآلی*، ۵/۱ ـ ۱۱).

کتاب *عوالی اللآلی* همواره مورد توجه علمای شیعه بوده است، چنانکه سید نعمت الله جزایری شرحی به‌نام *جواهر الغوالی* یا *مدینة الحدیث* بر آن نوشته است. گروهی از مشایخ امامیّه به‌دلیل اینکه در این کتاب غثّ و سمین به‌هم آمیخته و در نقل احادیث عامّه زیاده‌روی شده است، مؤلف را موثّق ندانسته و بر مرویّات کتابش اعتماد نکرده‌اند (بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۶۷). مجلسی در این باره می‌نویسد: «کتاب *غوالی اللّئالی* اگرچه مشهور است و مؤلف آن در فضل معروف، ولی پوست را از مغز جدا نکرده و اخبارِ مخالفان متعصب را با روایات اصحاب [= امامیه] آمیخته است، به‌همین جهت به‌نقل برخی از آن احادیث اکتفا کردیم» (جزء اول، فصل دوم از مقدمه، ص ۳۱). خوانساری نیز بر آن است که ابن ابی جمهور معتبر و موثّق نیست، زیرا به‌عمل به‌مطلق اخبار معتقد بوده و کتابی هم در باب *اثبات عمل به‌مطلق اخبار وارده در کتب امامیّه* نوشته است (۳۳/۷). به‌طورکلی ایراداتی که بر این کتاب گرفته‌اند بر دو قسم است: یکی ایرادات مربوط به روایات از قبیل مرسل و آحاد و غلوآمیز و از مرویّات عامه بودن آنها و دیگری ایرادات مربوط به‌مؤلف از قبیل

صوفی مشرب بودن و تمایل به‌فلسفه و تساهل در نقل روایات (مرعشی، ۴، ۵).

دربارهٔ ضبط درست نام این کتاب اختلاف است. گروهی آن را الغوالی ضبط کرده‌اند (مجلسی، همانجا؛ حُرّ عاملی، ۲۵۳/۲؛ بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۶۷؛ خوانساری، ۲۶/۷؛ مامقانی، ۱۵۱/۳)، اما دستهٔ دیگر مانند نوری طبرسی در *مستدرک الوسایل* (۳۶۵/۳) نام آن را العوالی نوشته‌اند. قمی در *فواید الرضویّة* (همانجا) پس از ذکر اختلافات، با استناد به‌سخن استادش نوری و به‌گواهی شرح سید نعمت الله جزایری، العوالی را ترجیح می‌دهد. دانش پژوه معتقد است که «اسم کتاب آنچنانکه نوری می‌نویسد و به‌گواهی نسخه‌های اصل و شرح و اجازه‌ها عوالی اَللآلی است گرچه غوالی اللئالی بر سر زبانها است» (مشکوة، ۳ (۵) / ۱۴۲۴). این کتاب به کوشش مجتبی عراقی، با حواشی سودمند و مُمتّع در تطبیق احادیث با مآخذ شیعی و سنّی، همراه رسالهٔ *الرّدود و النّقود* تألیف مرعشی نجفی که حاوی دفاع از ابن ابی جمهور و پاسخ ایرادات است، در چهار مجلد، به‌سال ۱۴۰۳ ق در قم منتشر شده است. نسخه‌ای از این کتاب به‌خط خود مؤلف در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است که در ۸۹۷ ق در خانهٔ سید محسن رضوی نوشته شده است (آستان، ۶۰/۱).

۲. *مُجلی مِرآة المُنجی*، کتابی است در علم کلام، آمیخته با مباحث فلسفی و عرفانی و قواعد سیر و سلوک متصوفه و خلاصه‌ای از تهذیب اخلاق، که تألیف و کتابت آن در صفر ۸۹۶ ق/ دسامبر ۱۴۹۰ م پایان یافته است (ابن ابی جمهور، *المجلی*، ۵۸۵/۴). این کتاب شرحی است بر رسالهٔ *مسلک الافهام فی علم الکلام* از خود مؤلف، توضیح اینکه نویسنده متن اولیهٔ کتاب را در جوانی در نجف تألیف کرد و مورد توجه قرار گرفت. بعدها برای توضیح مطالب، حاشیه‌ای بر آن نوشت که به *النّور المنجی من الظّلام* معروف شد. پس از مدتی که طلاب و علاقه‌مندان از این کتاب استقبال کردند، در آن تجدید نظر کرد و بعد از اصلاحات لازم و شرح موارد مبهم و مجمل، متن کامل کتاب تدوین گردید (همان، ۳، ۴).

مـجلی یک مقدمه و دو «قسم» و یک خاتمه دارد. مقدمهٔ کتاب مطالبی است دربارهٔ برخی از نکات مربوط به علم منطق (صناعات خمس)، تعریف و موضوع و مبادی و غایت علم کلام، مباحثی مربوط به امور عامّه (وجود و عدم، علّت و معلول، جهات ثلاث، حدوث و قدم، تقابل...) و جواهر و اعراض. «قِسم» اول و دوم کتاب شامل مباحث اصلی علم کلام است، زیرا به گفتهٔ مؤلف، علم کلام درحقیقت دو مبحث اساسی دارد: یکی مبحث توحید و دیگری مبحث افعال (مـجلی، ۲۰۲). «قسم» اول (فی التوحید) شامل مباحثی است ازقبیل: اثبات واجب الوجود از طرق گوناگون،خواص واجب الوجود، صفات واجب الوجود، ادلهٔ توحید، علم واجب... «قِسم» دوم مربوط به مباحث افعال است. مؤلف در ذیل همین قسمت، به مبحث نبوت عامه و خاصه پرداخته و سپس دربارهٔ امامت و ولایت، دلایل امامت علی (ع) و فضایل اوومطاعن خلفای سه گانه بحث کرده است. پی‌آمد این مطلب، مسائل مربوط به ثواب و عِقاب و سعادت و شقاوت نفوس انسانی است که تحت عنوان «مباحث المعاد» مطرح شده است. خاتمهٔ کتاب مباحثی است دربارهٔ: چگونگی سلوک الی الله و شرایط آن، مقامات و مراتب سلوک، تقوا و مراتب آن، درجات سالکان الی الله، بیان ریاضات و مجاهدات، مراتب اهل سلوک، خطرات سالک در جریان سیر و سلوک‌ووصایای مؤلف. ابن ابی جمهور در این کتاب کوشیده است تا میان علم کلام و فلسفه (مخصوصاً افکار شیخ اشراق) و عرفان (به ویژه عقاید ابن عربی و شارحان او) تطبیق دهد و با تأویل آیات و روایات، تشیّع را باتصوّف سازگار کند. به همین جهت است که برخی از محققان او را از ادامه دهندگان کار سید حیدر آملی (د پس از ۷۹۴ ق/ ۱۳۹۲ م) در توجه به حکمت الهی شیعی و آمیختن آن با عرفان ابن عربی، و از عوامل مؤثر در به وجود آمدن و شکوفایی مکتب فلسفی اصفهان (میرداماد و ملاّصدرا و شاگردان آنان) دانسته‌اند (کربن، ۲۰۹). کتاب مـجلی در ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م در تهران چاپ سنگی شده است. از این کتاب نسخه‌های خطی متعددی نیز در کتابخانه‌های ایران و دیگر کشورها موجود است (ملک، ۶۳۵/۱؛ مرکزی، ۲۶۰/۸؛ مرکزی و مرکز اسناد، ۵۰۶/۱۶، ۷۵۸، ۱۷۸/۱۷؛ نیز نک: GAL, II/255, 256؛ بانکیپور، X/116). این کتاب به نامهای *المجلی فی مرآة المنجی فی المنازل العرفانیة و سیرها* (دانش پژوه، ۸۳)، *جمع الجمع*، *جامع الجمیع فی الکلامین والحکمتین والتصوف* و *مجلی السّرائر* نیز خوانده شده است (ملک، همانجا؛ مرکزی و مرکز اسناد، ۵۰۶/۱۶).

۳. *رسالة الاقطاب الفقهیّة والوظائف الدینیّة علی مذهب الامامیّة*، که در آن قواعد فقهی را مرتّب و مدوّن کرده است. این کتاب شبیه *القواعد* شهید اول است و چنانکه مؤلف در مقدمهٔ آن می‌نویسد پس از *عوالی اَللآلی* تألیف شده است (آقا بزرگ، ۲۷۳/۲). نسخهٔ خطی این رساله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است (مرکزی، ۲۶۷۴/۱۲).

۴. *رسالة البرمکیّة فی فقه الصلوة الیومیة* (آقا بزرگ، ۸۸/۳)، این رساله را یکی از شاگردان و مستفیدان شیخ در زمان خود مؤلف به فارسی ترجمه کرده است (مشکوة، ۳ (۵)/ ۱۸۲۷).

۵. *الانوار المشهدیّة فی شرح الرّسالة البرمکیّة*، شرحی است بر رسالهٔ برمکیهٔ مذکور (آقا بزرگ، ۴۴۱/۲؛ مشکوة، همانجا).

۶. *التحفة الحسینیّة فی شرح الرّسالة الالفیّة* (آقا بزرگ، ۴۳۰/۳)، متن اصلی این رساله به نام *الالفیة فی فقه الصلوة* از شهید اول است.

۷. *المسالک الجامعیّة فی شرح الالفیّة الشهیدیّة*، شرح دیگری است بر *الفیهٔ* شهید اول. نسخه‌ای ازاین رساله در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است (همو، ۴۳۰/۳، ۱۱۴/۱۳).

۸. *تحفة القاصدین فی معرفة اصطلاح المحدّثین* (همو، ۴۶۱/۳).

۹. *بدایة النهایة فی الحکمة الاشراقیة* (همو، ۵۹/۳).

۱۰. *رسالهٔ معین الفکر*، در شرح کتاب باب حادی عشر (همو،

۱۲۳/۱۳).

۱۱. شرحی بر رسالهٔ *معین الفکر* به نام *معین المعین* (همانجا؛ مشکوة، همانجا).

۱۲. رسالهٔ *کاشفة الحال عن احوال الاستدلال*. کتابی است در مبحث اجتهاد، دارای یک مقدمه و ۵ فصل و یک خاتمه، که در طوس به سال ۸۸۰ ق/ ۱۴۷۵ م نوشته شده است (آقا بزرگ، ۲۴۰/۱۷) و نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه و آستان قدس موجود است (مرکزی، ۴۰۸/۸؛ مشکوة، ۳ (۵)/۱۷۱۶، ۱۷۱۷؛ آستان، ۷۵/۶؛ نیز: GAL,S, II/272).

۱۳. *رسالةفی‌العمل باخبار اصحابنا* (حرّعاملی، ۳۵۳/۲؛ خوانساری، ۲۶/۷).

۱۴. رسالهٔ *المناظرة مع الفاضل الهروی*. شرح سه مجلس گفتگو و مناظرهٔ مؤلف است با فاضل هروی در مسألهٔ امامت و اثبات حقانیّت علی (ع). قاضی نورالله شوشتری (۵۸۲/۱) قسمتی از این مناظره را به فارسی نقل کرده است و نیز جلال‌الدین محمد بن محمد کاشانی متن کامل آن را در ۱۰۰۱ ق/ ۱۵۹۳ م در هند به فارسی ترجمه کرده است (مشکوة، ۳ (۱)/۶۲۷؛ برای نسخه‌های خطی دیگر، نک: مرکزی، ۷۰۷/۸، ۲۰۵۸/۱۱، ۲۱۶۳؛ آستان، ۴۶/۴، ۲۵۸؛ آلوارت، II/460).

۱۵. رسالهٔ *زادالمسافرین فی اصول الدین*. در علم کلام (آقا بزرگ، ۱۰/۱۲).

۱۶. *کشف البراهین* در شرح رسالهٔ *زاد المسافرین* که در ۸۷۸ ق/ ۱۴۷۳ م در مشهد به درخواست محسن رضوی نوشته شده است (همانجا؛ GAL,S, II/272).

۱۷. *درر اللآلی العمادیّة فی الاحادیث الفقهیّة*. در روایات و اخبار که در ۸۹۹ ق/ ۱۴۹۴ م به نام امیر عمادالدین تألیف و در ۹۰۱ ق/ ۱۴۹۶ م پاکنویس شده است. این کتاب یک مقدمه و سه «قِسم» و یک خاتمه دارد و چنانکه مؤلف در مقدمه تصریح می‌کند بعد از *عوالی اللآلی* نوشته شده است. حُرّ عاملی (همانجا) از این کتاب به «الاحادیث الفقهیّة» تعبیر کرده است (آقا بزرگ، ۱۳۳/۸ ـ ۱۳۴، ۱۰/۱۲؛ مشکوة، ۳ (۱)/ ۶۲۵؛ آستان، ۸۲/۵).

۱۸. *نثر اللآلی*، در احادیث و اخبار (حاجی خلیفه، ۱۹۲۸/۲). احتمال می‌رود که این کتاب نام دیگر *درر اللآلی* باشد (نوری، ۳۶۵/۳).

۱۹. رسالهٔ *التحفة الکلامیة*. در دو مقاله: یکی در تقریر قوانین منطق که یک مقدمه و دو «قِسم» دارد، و دیگری در مباحث کلامی که شامل سه مقدمه و پنج باب و یک خاتمه است (آقا بزرگ، ۴۶۳/۳، ۱۸۶/۲۰؛ نیز: برای نسخه‌های خطی این رساله نک: مرکزی و مرکز اسناد، ۱۷، ۲۳۹).

ابن ابی جمهور شاگردانی نیز داشته است که از او اجازهٔ روایت گرفته‌اند، از آن جمله‌اند: سید محسن رضوی قمی که شیخ اجازهٔ قرائت و املای کتاب *عوالی اللآلی* را به وی داده است، شیخ ربیعة بن جمعه، شیخ شرف‌الدین محمود طالقانی و شیخ شمس‌الدین محمد بن صالح غروی (خوانساری، ۳۴/۷؛ قمی، *الکنی والالقاب*، ۱۹۲/۱).

ابن ابی جمهور با وجود فقاهت و تبحّر در کلام و روایات و احادیث، همواره مورد اعتراض گروهی از مشایخ و فقهای شیعه قرار گرفته است. به نظر می‌رسد که تمایل او به فلسفه و تصوّف [مخصوصاً در کتاب *مجلی*] و سهل‌انگاری در نقل اخبار و استفاده از روایات عامّه و مُرسل و آحاد [به خصوص در کتاب *عوالی اللآلی*] علت این اعتراض و عدم اعتماد بوده است (بحرانی، یوسف، ۱۶۷؛ مامقانی، ۱۵۱/۳). در مقابل این گروه، دستهٔ دیگری از بزرگان امامیّه مانند سید نعمت‌الله جزایری در *جواهر الغوالی* و نوری در *مستدرک الوسائل* (۳۶۱/۳ ـ ۳۶۵)، و نیز از معاصران، آیت‌الله مرعشی نجفی در رسالهٔ *الرّدود والنّقود* (ص ۲) به دفاع از وی پرداخته و ایرادها را پاسخ گفته‌اند و با اوصافی ازقبیل «الحبر النّبیل، المحدّث المتکلم، العارف المتألّه، الزاهد الورع التّقی، جامع العلوم السمعیّة والعقلیّة» از او تجلیل کرده‌اند.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی جمهور، محمد بن علی، *عوالی اللآلی* به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *مجلی مرآة المنجی*، تهران، ۱۳۲۴ ق؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بحرانی، علی ابن حسن، *انوار البدرین فی تراجم علماء القطیف والاحساء والبحرین*، به کوشش محمد علی محمد رضا الطبسی، نجف، ۱۳۷۷ ق؛ بحرانی، یوسف بن احمد، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، قم، مؤسسة آل البیت؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷ م؛ حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الامل الآمل*، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، *روضات الجنّات*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ دانش پژوه، محمد تقی، «سه فیلسوف ایرانی»، مهر، س ۱۰، ش ۱، بهار ۱۳۴۳ ش، صص ۸۲ ـ ۸۴؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ ق؛ الشیبی، کامل مصطفی، *تشیّع و تصوف*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قمی، عباس، *فوائد الرّضویّة*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ همو، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ همو، *هدیة الاحباب*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشّری، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ مرعشی، شهاب‌الدین، *الردود والنقود* [ضمیمهٔ *عوالی اللئالی*]، قم، ۱۴۰۳ ق؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی و مرکز اسناد، خطی؛ مشکوة، خطی؛ ملک، خطی؛ نوری، حسین بن محمّد تقی، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق؛ نیز: *Ahlwardt*; *Bankipore*; GAL; GAL, S.

صمد موحد

اِبْنِ اَبی حاتِم، عبدالرحمن بن محمدبن ادریس بن منذِر تمیمی حنظلی رازی (۲۴۰ ـ ۳۲۷ق / ۸۵۴ ـ ۹۳۸ م)، مفسر، متکلم، فقیه و محدث بنام اسلامی. ظاهراً وی در ری زاده شد و سالهای نخستین زندگیش را در همین شهر گذراند و از پدر خود ابوحاتم و ابوزُرعهٔ رازی دانش و حدیث آموخت و نیز از فضل بن شاذان نیشابوری قرائت قرآن فراگرفت. ابن ابی حاتم یک بار در ۲۵۵ ق / ۸۶۹م و بار دیگر در ۲۶۰ ق همراه پدر به حج رفت. سپس خود در ۲۶۲ق به طلب علم رهسپار شام و مصر گردید و ۷ ماه در مصر اقامت گزید و از عالمان و فقیهان و محدّثان آن دیار فقه و حدیث آموخت. آنگاه در ۲۶۴

ق عازم اصفهان شد (ذهبی، ۸۲۹/۳ ـ ۸۳۱). روشن نیست که در چه زمانی از این سفرها به ری بازگشته، اما قطعی است که در ری درگذشته است (عامری، ۲۸۵). از قراین چنین برمی‌آید که وی در عراق و بغداد، که در آن روزگار کانون فقه و حدیث بود، از شهرت و منزلت علمی بسیار برخوردار بوده است (ابن حجر، ۲۶۵/۱ ـ ۲۶۶).

ابن ابی حاتم افزون بر پدرش و ابوزرعه و فضل بن شاذان، نزد کسان دیگری فقه و حدیث آموخت که بنام‌ترین آنان عبارتند از: جعفربن منیر رازی (ابن حجر، ۱۶/۲)، احمدبن سنان قطّان، احمدبن منصور رمادی، یونس بن حبیب اصفهانی (علیمی، ۲۳/۲)، ابوالحسین احمدبن محمد بن ابی سلم رازی (کریمان، ۲۸۳/۲)، ابوبکر محمدبن فضل موسی قسطانی رازی (خطیب بغدادی، ۱۵۲/۳)، ابوسعید اَشَجّ، علی بن منذر طریقی، حسن بن عرفه، یونس بن عبدالاعلی، محمدبن اسماعیل اَحمسی، حجاج بن شاعر، محمدبن حسان ازرق، محمدبن عبدالملک بن زنجویه، محمدبن مسلم بن وارة (ذهبی، ۸۲۹/۳ ـ ۸۳۰)، صالح بن احمد بن حنبل، احمدبن اصرم (ابن ابی یعلی، ۵۵/۲). علی ابن‌جنید ومسلم بن حجاج (ابن ابی حاتم، «ه»). راویان چندی نیز از ابن ابی حاتم روایت کرده‌اند که اسامی برخی از آنان بدین قرار است: حسینک تمیمی، یوسف میانجی، ابوالشیخ عبدالله بن محمد بن حیان اصفهانی، ابواحمد الحاکم، احمدبن محمد بن بصیر، عبدالله بن محمد اسد، حمدبن عبدالله اصفهانی، ابراهیم و احمد دو فرزند محمدبن یزداد، ابراهیم بن محمد نصرآبادی، علی بن قصّار (ذهبی، همانجا)، علی بن عبدالعزیز بن مدرک و ابوحاتم بن حبان بستی (ابن ابی حاتم، «و»).

ابن ابی حاتم را حافظ، ناقد، شیخ‌الاسلام و ثقه خوانده‌اند (سیوطی، ۳۴۶ ـ ۳۴۷). از فضایل اخلاقی و معنوی و زهد و پارسایی او بسیار یاد شده است (ابن کثیر، ۱۹۱/۱۱). پدرش دربارهٔ او گفته که در عبادت کسی را برتر از او ندیده و حتی گناهی از او سرنزده است (ذهبی، همانجا).

گرچه مذهب فقهی و کلامی وی آشکارا یاد نشده، اما عَبّادی او را از فقیهان شافعی دانسته است (ص ۲۹). همچنین وی از محققان ونویسندگان بنام اسلامی در روزگار خود بوده که آثاری در حدیث، فقه، کلام و رجال شناسی پدید آورده است. برخی از این آثار که جزو منابع مهم علمی در موضوع خود به شمار می‌آیند، اینهاست: *آداب الشافعی و مناقبه*، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ *تفسیر القرآن*، (ظاهریه، ۱۱۴/۳؛ کحاله، ۱۱۹)؛ *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ـ ۱۳۷۲ق/ ۱۹۴۱ ـ ۱۹۵۳م، در ۹ جلد؛ *زهد الثمانیة من التابعین*، (ظاهریه، ۶۵۳/۲)؛ *علل الاحادیث*، در دو جلد، قاهره، ۱۹۲۶م؛ *المراسیل*، حیدرآباد، ۱۳۴۱ق؛ *اصل السنّة و اعتقادالدین*، خطی (GAS, I/179)؛ *ثواب الاعمال* (ابن ابی حاتم، «ز»)؛ *الرد علی الجَهْمیّة* (سیوطی، ۳۴۷)؛ *العلل المبوّبة علی ابواب الفقه* (حاجی خلیفه، ۱۴۴۰/۲)؛ *فضائل امامنا احمد* (علیمی، ۲۳/۲)؛ *الفوائد الکبری*، *الکنی*، *الزهد* (بغدادی، *ایضاح المکنون*، ۲۰۶/۲، ۲۰۹، ۳۰۱، ۳۲۵)؛ *المزال والمفسد* (حاجی خلیفه، ۱۴۵۸/۲)؛ *المسائل* (بغدادی، *هدیة العارفین*، ۵۱۳/۱)؛ *المسند فی الحدیث*، در ۶ جلد (GAL, S, I/278). در میان اینها *الجرح و التعدیل* مشهورترین اثر ابن ابی حاتم است که بارها چاپ شده است. این کتاب از یک سو مهارت نویسنده را در رجال شناسی می‌نمایاند و از سوی دیگر، با توجه به تاریخ تألیف آن و نیز مطالبی که در آن دربارهٔ نقد و جرح و تعدیل راویان حدیث و احوال گروهی از صحابه و تابعین آمده، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ق؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۷م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰م؛ سیوطی، جلال‌الدین، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ عامری، محمدبن یحیی، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۹۸۵م؛ عَبّادی، محمدبن احمد، *طبقات فقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستاو وِتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج*، به کوشش محمدمحیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۸۴م؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق ۱۳۹۳ ق /۱۹۷۳ م؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ کوپریلی، خطی؛ نیز: GAL, S; GAS.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اَبی حَجَلَه، ابوالعباس شهاب الدین احمد بن یحیی بن ابی بکر، شاعر و ادیب تِلِمسانی (۷۲۵ ـ ۷۷۶ ق / ۱۳۲۵ ـ ۱۳۷۴ م). وی در زاویهٔ نیای بزرگش، ابوحجله، در شهر تلمسان (امروزه در الجزایر) به‌دنیا آمد و در مصر در گذشت (ابن حجر، *دُرَر*، ۳۹۱/۱؛ قس: همو، *انباء*، ۱۱۰/۱؛ ابن عماد ۲۴۰/۶، ۲۴۱؛ ابن تغری بردی، ۱۳۱/۱۱). شهرت او برگرفته از کنیهٔ جدش ابو حجله است که از صلحا و زهّاد نامدار عصر خود بود و گفته‌اند که به‌جهت کرامتی که از او ظاهر شده و کبکی از هوا آمده روی آستین او تخم گذارده بوده است، به «ابوحَجَله» (پدر کبک) شهرت یافته بوده است (ابن حجر، *انباء*، ۱۰۹/۱؛ طاش کپری‌زاده، ۱۸۶/۱؛ ابن عماد، ۲۴۱/۶؛ قس: حفناوی، ۴۶/۲). ابن ابی حجله در اوان جوانی، همراه پدر و مادر و برادرانش (نویهض، ۴۷) از زادگاه خود روانهٔ حجاز و سپس دمشق شد. مدتی در آنجا اقامت گزید و به‌تحصیل علم به‌ویژه فنون بلاغت و ادبیّات همت گماشت تا مهارت تمام یافت (ابن حجر، درر، ۳۹۰/۱). آنگاه به‌قاهره کوچ کرد و سالهای واپسین عمر خود را در خانقاه منجک یوسفی (در نزدیکی قاهره) به سر برد و پیر آنجا بود و هم در آنجا وفات یافت (ابن حجر، *انباء*، ۱۰۸/۱؛ همو، درر، ۳۹۰/۱ ـ ۳۹۱؛ قس: ابن تغری بردی، ۱۳۱/۱۱). ابن ابی حجله در شعر و شاعری، به‌خصوص در سرودن قطعات و قصائد وصف و مدح و هجاء مهارت بسیار داشت و فراوان شعر می‌گفت (ابن احمر، ۲۲۹؛ قس: ابن حجر، درر، ۳۹۱/۱، ۳۹۲)، ولی بعضی از معاصرانش او را به‌علّت ندانستن عروض، شاید

بی‌اعتنایی به‌آن، نکوهش کرده‌اند. نثر آراسته و پیراسته‌ای نیز داشت و در فن ترسّل استاد بود (ابن حجر، *انباء*، ۱۰۸/۱ ـ ۱۰۹؛ ابن عماد، ۲۴۰/۶). در نوشتن مقامات هم ذوق خویش را آزمود و به‌خَلق آثار زیبایی دست یافت. اما از آنجا که مدّعی همپایی با مقامات حریری بود، مورد سرزنش واقع شد (ابن حجر، همانجا؛ ابن عماد ۲۴۰/۶؛ قس: ابن حجر، درر، ۳۹۱/۱). از دیگر علوم مرسوم زمان خود نیز بی‌بهره نبود، چنانکه ابن احمر، تذکره‌نویس معاصرش، ضمن تجلیل از مقام علمی وی، او را «فقیه» نامیده است (ص ۲۲۸؛ قس: مدرس، ۳۳۲/۷).ابن ابی حجله، بنا به شیوهٔ معهود اهل شعر و ادب، نسبت به‌فرقه و مذهب خاصی تعصب نداشت و در معاشرت با پیروان هر مذهب و فرقه‌ای خود را هم عقیدهٔ آنان وانمود می‌کرد (ابن حجر، درر، ۳۹۲/۱؛ همو، *انباء*، ۱۰۹/۱) چنانکه او را «حنفی مذهب و حنبلی اعتقاد» توصیف کرده‌اند (ابن عماد، ۲۴۰/۶؛ قس: طاش کبری‌زاده، ۱۸۵/۱). وی درویش مسلک و اهل عرفان بود و رفتار و کردار صوفیانه‌اش به‌مذاق اهل شرع خوش نمی‌آمد و باعث طعن او می‌گردید. از این رو ابن قطّان، فقیه شافعی معاصرش، نشست و برخاست با ستمگران و میگساران را بر او عیب گرفته است (ابن حجر، همانجـــا). در عین حال با اندیشهٔ وحدت وجود هم سخت مخالف بود و طرفداران آن، به‌خصوص ابن فارض (ه‍ م) را بسیار نکوهش می‌کرد، و خودداری از مدیحه‌سرایی برای حضرت محمد (ص) را بر او عیب می‌گرفت، و قصاید عارفانهٔ ابن فارض را یک به‌یک با قصایدی در مدح آن حضرت جواب می‌گفت و از آنها کتابی پرداخت و وصیّت کرد که آن کتاب را در تابوت وی نهند و همراه پیکرش به‌خاک بسپارند (ابن حجر، درر، ۳۹۱/۱؛ قس: همو، *انباء*، ۱۰۸/۱؛ ابن عماد، ۲۴۰/۶ ـ ۲۴۱). مجموع تألیفات ابن ابی حجله را بالغ بر ۶۰ (ابن تغری بردی، ۱۳۱/۱) یا ۸۰ (حفناوی، ۴۷/۲؛ کحاله، ۲۰۱/۲) ذکر کرده‌اند که عمدتاً جُنگهای کوچک و بزرگ ادبی هستند و نوعاً از ساخته‌ها و سروده‌های نظم و نثر خود او فراهم آمده‌اند. مهم‌ترین آنها عبارتند از *سکّردان السلطان* که او را به‌عنوان «صاحب سکّردان» معروف گردانیده است (مَقّری، ۱۰۰/۷). نام کامل کتاب *سکّردان السلطان الملک الناصر* است که آن را در ۷۵۷ ق / ۱۳۵۶ م تألیف کرد و به‌ملک ناصر ابوالمحاسن حسن بن محمّد بن قلاوون، ششمین فرمانروای ترک در مصر (د ۷۶۲ ق / ۱۳۶۱ م) تقدیم نمود (*سکّردان*، ۲). این کتاب دارای یک مقدمه و ۷ باب و یک نتیجه است و مطالب گوناگونی در آداب سلوک و نصایح ملوک و تاریخ و جغرافیای سرزمین مصر و غیره در آن گردآوری شده و همهٔ مندرجات آن بر محور عدد هفـــت تنـــظیم گردیده است. کتاب مذکور تاکنون چندین بار، از جمله در ۱۳۱۷ ق / ۱۸۹۹ م در مطبعهٔ میمنیّهٔ مصر در حاشیهٔ کتاب *المخلاة* منسوب به‌شیخ بهائی به‌چاپ رسیده است. اثر مشهور دیگر وی *دیوان الصبابة* است که به‌نظم و نثر و در بیان عشق و عاشقی و شرح حال عاشقان فراهم آمده و دارای یک مقدمه و ۳۰ باب و یک خاتمه است. این کتاب طرفداران وحدت وجود را بر آشفت و لسان الدین ابن الخطیب، ادیب و عارف معاصر ابن ابی حجله را بر آن داشت تا کتاب *روضة التعریف بالحبّ الشریف* را در ردّ آن بنویسد و جان خود را نیز بر سر این تألیف بگذارد (مقری، ۱۰۰/۷). *دیوان الصبابة* نیز تاکنون چندین بار در مصر، همچنین در ۱۹۷۲ م در بیروت به‌چاپ رسیده است. دیگر آثار ابن ابی حجله عبارتند از: *مغناطیس الدر النفیس*، که مؤلّف در مقدّمهٔ آن به‌شرح حال و برخی آثار خود اشاره کرده است؛ *مُجتبی الادباء* که تذکره‌ای است در معرّفی نثرنویسان و نظم‌پردازان بزرگ و شامل برگزیدهٔ آثار آنان (این دو کتاب در مصر به‌چاپ رسیده است)؛ *أنموذَج القتال فی نَقل العُوال*، در توضیح و ترویج بازی شطرنج که در ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م به‌کوشش زهیر احمد القیسی در بغداد به‌چاپ رسیده است؛ *دیوان ابن ابی حجله*، که ظاهراً مجموعه‌ای از چندین اثر او با نامهای مختلف است (نک‍: ریاضی زاده، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۹۰)، یک نسخهٔ خطی از آن در دارالکتب مصر به‌شماره ۱۵۲۵ ـ ادب موجود است و کاتب آن مدعّی است که آن را از روی نسخه‌ای به‌خطّ مؤلّف نوشته است (دایة، ۲۲۹، حاشیه)؛ *سُلوة الحزین فی موت البنین* (یا: تسلیة ...) در ۸ باب. یک نسخهٔ خطّی از این کتاب در برلین و نسخهٔ دیگری در دارالکتب مصر موجود است (GAL, II / 14؛ سید، ۴۶۴/۱)؛ *جوار الاخیار فی دار القرار* که نسخه‌هایی از آن در مصر موجود است (GAL، همانجا؛ زیدان، ۱۴۳/۲). این کتاب را ابن ابی حجله در مناقب عُقْبَة بن عامر جُهَنی، یکی از اصحاب پیامبر اکرم (ص) که مقبره و مسجدش در قاهره معروف است، به‌مناسبت آنکه یکی از فرزندانش در آن مقبره به‌خاک سپرده شده، تألیف کرده است و مشتمل است بر اخبار و آثار و فضائل و مناقب صحابی مذکور و مطالبی راجع به‌اهل قبور در ۲۰ باب. از این کتاب دو نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ خدیویّهٔ مصر موجود است (خدیویّه، ۲۰/۲، ۴۱/۵؛ قس: زرکلی، ۲۶۹/۱)؛ *دفع النقمة فی الصلاة علی نبیّ الرّحمة*، این کتاب، با دو مقدّمه و ۴۰ حدیث و یک تتمّه و ۷ باب و یک خاتمه، سراسر در بیان فضیلت درود فرستادن بر پیامبر اکرم (ص) است (حاجی خلیفه، ۷۵۷/۱). یک نسخهٔ خطّی از آن در کتابخانهٔ اسکوریال (اسپانیا) موجود است (GAL, S, II / 6)؛ *الطاریء علی السکّردان* که ذیلی است بر کتاب مشهورش؛ *الطبّ المسنون فی دَفع الطاعون* که رساله‌ای است مشتمل بر اذکار و اوراد برای دفع طاعون و ظاهراً ابن ابی حجله ـــ با توجّه به‌اینکه خود در زمان شیوع طاعون از دنیا رفته (ابن حجر، درر، ۳۹۱/۱) ـــ آن را در اواخر عمر نوشته است. یک نسخهٔ خطّی از آن در کتابخانهٔ خدیویّهٔ مصر موجود است که علی‌رغم طبّی نبودن مندرجات آن اشتباهاً در بخش کتب طبّی فهرست شده است (خدیویّه، ۵۸۸/۲/۷)؛ *درر الزّمان* (یا: *دَوْرالزّمان*) *فی طحن الجُلْبان*، *شرح البُردة* که شرحی است بر قصیدهٔ معروف برده در مدح حضرت رسول اکرم (ص)؛ *قصائد اُخری فی حرب الاسکندریة سنة ۷۷۱*؛ *منطق الطّیر*؛ *التذکیر بالموت و سُکنی*

القبور والخروج منها والنشور؛ از این کتابها نیز نسخه‌هایی خطّی موجود است (GAL، همانجاها؛ قس: EI²)؛ *انشاء واحد الاعداد*، بروکلمان در ذیل این عنوان اشتباهاً یک نسخهٔ خطّی موجود در کتابخانهٔ کوپریلی را که نام آن *انشاء واحد الاحد وتفصیل العدد الواحد الاحد* و مربوط به‌تلمسانی دیگری است، معرّفی کرده است (نک: GAL, II/14؛ قس: کوپریلی، ۳۳۹/۱). عناوین آثار دیگری نیز از ابن ابی حجله در فهرستها دیده می‌شود که هنوز نسخه‌هایی از آنها شناسایی نشده و یا به‌دست نیامده است (نک: حاجی خلیفه، ۴۶/۱، ۱۱۷، ۶۲۴، ۹۰۰، ۹۶۱/۲، ۹۷۹، ۱۳۵۰، ۱۸۸۲، ۱۸۸۹، ۱۹۳۳، ۱۹۶۵؛ بغدادی، ۲۰۸/۱، ۲۵/۲؛ نویهض، ۴۸؛ ریاضی‌زاده، ۱۵۲). از جملهٔ این آثار ۵ دیوان مشتمل بر مدایح پیامبر اکرم (ص) و ۷ اُرجوزه بالغ بر ۷۰٬۰۰۰ بیت (حاجی خلیفه، ۷۶۴/۱ به‌نقل از *منهل الصافی*) و نیز *حاطب اللیل* (یا: *حاطب لیل*) را که بنا به‌گفتهٔ صاحب‌*شَذَرات* تذکره گونه‌ای در مجلّدات متعدّد بوده است، می‌توان نام برد (حاجی خلیفه، ۶۲۴/۱؛ قس: ابن عماد، ۲۴۱/۶).

مآخذ: ابن ابی حجله، احمد بن یحیی، *دیوان الصبابة*، ذیل *تزیین الاسواق*، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ همو، *سکّردان السلطان*، قاهره، ۱۳۱۷ ق / ۱۸۹۹ م؛ ابن احمر، اسماعیل بن یوسف، *نثیر فرائد الجمان فی نظم فحول الزمان*، به‌کوشش محمّد رضوان الدایة، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ همو، *الدُّرَر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن عماد، عبدالحّی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷ م؛ حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ حفناوی، محمد، *تعریف الخَلَف برجال السلف*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ریاضی‌زاده، عبداللطیف بن محمد، *اسماء الکتب*، دمشق، ۱۹۸۳ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیّد، خطی؛طاش‌کوپری‌زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ـ ۱۳۲۹ ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ کوپریلی، خطی؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر من صدر الاسلام...*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ نیز: EI²; GAL; GAL, S.

محمّد علی لسانی فشارکی

اِبْنِ اَبی حِجّه، ابوجعفر احمدبن محمد قیسی قرطبی معروف به‌ابن ابی حِجَّة (۵۶۲ ـ ۶۴۳ ق / ۱۱۶۷ ـ ۱۲۴۵م)، محدث، قاری، نحوی و قاضی اندلسی. اگر چه بعضی از متأخرین او را ابن حِجّة نامیده‌اند (خوانساری، ۳۱۹/۱) اما با توجه به‌ثبت ابن ابّار (۱۲۳/۱) و سیوطی (ص ۱۶۷) از متقدمین و نیز حاج خلیفه (۵۹۹/۱) و مخلوف (ص ۱۸۲) وی مشهور به‌ابن ابی حِجّة بوده است. وی قرآن و ادبیات عرب را در زادگاه خویش قرطبه فرا گرفت و نزد علمای آن دیار به‌استماع حدیث پرداخت (سیوطی، ۱۶۷). بزرگ‌ترین استاد وی در قرائت قرآن و روایات ابوالقاسم عبدالرحمن شرّاط قرطبی (د ۵۸۶ ق / ۱۱۹۰م) است (ابن ابار، ۱۲۳/۱). او از ابوالولید هشام‌بن عبدالله حاکم (د ۶۰۳ ق/ ۱۲۰۶ م) حدیث شنیده و اجازه گرفته است، چنانکه از خلف بن عبدالملک ابن‌بشکوال (د ۵۷۸ ق / ۱۱۸۲ م) و ابوالعباس مجریطی و ابومحمد ابن حَوْطِ الله (د ۶۱۲ ق / ۱۲۱۵ م) و دیگران نیز روایات اندکی شنیده است(همانجا؛ سیوطی، ۱۶۷). وی در قرطبه در صدر مدرسان قرائت قرآن و عربی قرار داشت (ابن ابار، ۱۲۳/۱) و پس از سقوط قرطبه به‌دست مسیحیان، ابن ابی حجة به اشبیلیه رفت و قاضی و خطیب آن شهر شد (همانجا). وی هنگامی که قصد داشت از اشبیلیّه با کشتی به‌شهر سبته برود، خود و خانواده‌اش اسیر رومیان شدند و به مَیورقه (یا مَنورقه: سیوطی، ۱۶۷) منتقل و با پرداخت فدیه آزاد شدند (سیوطی، همانجا)، اما ابن ابی حجة پس از سه روز در میورقه براثر شکنجهٔ رومیان جان سپرد (ابن ابار، همانجا) برطبق بعضی روایات وی بر روی دریا پیش از رسیدن به‌میورقه در زیر شکنجه کشته شده است (ابن جزری، ۱۳۶/۱). ابن ابار برخی از آثار او را به این شرح نام برده است: *منهاج العباد*، *تسدید اللسان لذکر انواع البیان فی العربیة*، *تفهیم القلوب آیات علاّم الغیوب*، *مختصر التبصرة* (۱۲۳/۱) و سیوطی از کتاب *الجمع بین الصحیحین* (ص ۱۶۷) نام برده است. در فهارس اثری از این کتابها نیست. ابن ابی حجة طبع شعر داشته و سیوطی (ص ۱۶۷) شعر او را سست خوانده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشتر سر، بیروت، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲م؛حاجی‌خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق، مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق.

علی رفیعی

اِبْنِ اَبی الْحَدید، عزالدین ابوحامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمدبن حسین بن ابی الحدید مداینی، دانشمند، شاعر، ادیب، فقیه شافعی و اصولی معتزلی (اوّل ذیحجهٔ ۵۸۶ ـ ۶۵۶ ق/ ۳۰ دسامبر ۱۱۹۰ ـ ۱۲۵۸ م). وی در مداین دیده به جهان گشود و در همان شهر پرورش یافت. علم کلام و اصول آموخت. پدرش قاضی مداین بود. عزالدین در کودکی و به قولی در جوانی به بغداد رفت و در آن شهر در محضر علما و بزرگان مشهور بغداد که بیش‌تر آنها شافعی مذهب بودند، به قرائت کتب و اندوختن دانش پرداخت و در محافل علمی و ادبی شرکت جست و به قول صاحب *نسمة السحر*، معتزلی جاحظی شد (ابوالفضل ابراهیم، ۱۵). نیز از ابوالبقاء عکبری و ابوالخیر مصدق بن شبیب واسطی ادب آموخت (عباس، ۳۴۲/۷) و به مناسبت نزدیکی عقیدتی با ابن علقمی (د ۶۵۶ ق/۱۲۵۸م) وزیر ادیب و دانشمند مستعصم آخرین خلیفه عباسی در شمار کاتبان دیوان دارالخلافه درآمد (ابن کثیر، ۱۹۹/۱۳ ـ ۲۰۰). از این رو ابن ابی الحدید *قصایدالسبع* و *شرح‌نهج‌البلاغة* را به نام او نوشت. در ۶۴۲ق/۱۲۴۴م در نخستین یورشهای مغول به بغداد که سپاه عباسی به

فرماندهی شرف‌الدین اقبال شرابی سپهسالار مستعصم بالله سپاه مغول را شکست داد، ابن ابی الحدید پیروزی سپاه بغداد را نتیجهٔ تدبیر ابن علقمی دانست و قصیده‌ای در تهنیت و ستایش وی سرود که ابیاتی از آن در شرح *نهج‌البلاغة* (۲۴۲/۸ ـ ۲۴۳) ثبت است. وی ابتدا کتابت دارالتشریفات را برعهده داشت. در ۶۲۹ق به کتابت خزانه منصوب شد و مدتی بعد کاتب دیوان گردید. در صفر ۶۴۲ ق/ژوئیه ۱۲۴۴ م به عنوان ناظر حلّه تعیین شد. سپس «خواجهٔ» امیرعلاءالدین طَبَرْس گردید و پس از آن ناظر بیمارستان عضدی و سرانجام ناظر کتابخانه‌های بغداد شد (ابن فوطی، ۴(۱)/۱۹۰ ـ ۱۹۱؛ عباس، ابوالفضل ابراهیم، همانجاها). ابن ابی الحدید در شعر طبعی رسا داشت و درانواع مضامین شعر می‌گفت؛ ولی مناجات و اشعار عرفانی او مشهورتر است. اطلاعات او دربارهٔ تاریخ صدر اسلام نیز گسترده بود. علامهٔ حلی (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) از پدر خود، و او از ابن ابی الحدید روایت کرده‌اند (قمی، ۱۹۳/۱). وی در اصول معتزلی و در فروع شافعی بود و گفته شده است که مشربی میان تسنن و تشیع برگزیده بود. در مباحث عقیدتی خود در شرح *نهج‌البلاغة* به موافقت با جاحظ تصریح دارد (۱۸۵/۱ ـ ۱۸۶)؛ به همین لحاظ او را معتزلی جاحظی شمرده‌اند.

بررسی شرح *نهج‌البلاغة* او نشان می‌دهد که برخلاف نظر ابن کثیر که وی را شیعی غالی شمرده است (۱۹۹/۱۳)، می‌توان او را معتزلی معتدلی دانست. او در آغاز کتابش اتفاق همهٔ شیوخ معتزلی خود (متقدمان، متأخران، بصریان و بغدادیان) را بر صحت شرعی بیعت با ابوبکر نقل می‌کند و تصریح می‌نماید که از رسول خدا نصّی بر آن بیعت وارد نشده، بلکه تنها انتخاب مردم که هم به اجماع و هم به غیراجماع راه تعیین پیشوا شمرده شده، موجب صحت آن است (ابن ابی الحدید، ۷/۱)، اما ابن ابی الحدید به پیروی از مکتب معتزلهٔ بغداد علی (ع) را افضل از خلفای سه گانه می‌داند و تصریح می‌کند که آن حضرت هم در کثرت ثواب و هم در فضایل و خصال حمیده از دیگران افضل است (۹/۱). لیکن به عقیدهٔ وی افضلیت امام ضروری نیست و در خطبهٔ آغاز کتاب در همین معنی گفته است: سپاس خداوندی را که مفضول را بر افضل مقدم داشت (۳/۱).

آثار: تألیفات ابن‌الحدید را تا ۱۵ اثر برشمرده‌اند که مشهورترین آنها به این شرح است:

۱. شرح *نهج‌البلاغة*: این اثر را در ۲۰ جزء به نام ابن علقمی وزیر تألیف کرد. عمدهٔ شهرت و معروفیت ابن ابی الحدید به سبب تألیف این کتاب است که حاوی مجموعهٔ عظیمی از ادب و تاریخ و کلام و فرهنگ اسلامی است. وی این شرح را در اول رجب ۶۴۴ ق ۱۲/ نوامبر ۱۲۴۶م آغاز کرد و در آخر صفر ۶۴۹ق/۲۳ مه ۱۲۵۱ م به پایان رسانید و چنانکه خود در آخر کتاب می‌نویسد (۳۴۹/۲۰)، تدوین این اثر ۴ سال و ۸ ماه طول کشید که برابراست با مدت خلافت حضرت علی(ع). ابن علقمی به پاداش این خدمت، هدایایی گران قیمت به او بخشید (هندوشاه، ۳۵۸ ـ ۳۵۹). این شرح در واقع وسیله‌ای بود برای ارائه و بیان دانشهایی که ابن ابی الحدید در فنون مختلف داشت. همچنین وی بسیاری از آراء معتزله را در آن گنجانیده است. شرح مذکور از نظر موضوع و مزایای ادبی و تاریخی اهمیت خاص دارد؛ زیرا ابن ابی الحدید که در زمان مغولان می‌زیسته، گزارش مبسوطی از ابتدای خروج مغول و فتح ماوراءالنهر و خراسان و عراق و دیگر نواحی و هجوم آنان به بغداد در کتاب خود نوشته است (۲۱۸/۸ ـ ۲۴۳) که از منابع مهم تاریخی دراین موضوع به شمار می‌آید. او همچنین دراین کتاب غیر از کتابهای مشهوری چون *تاریخ طبری* و *سیرهٔ ابن هشام* و *اغانی* و کتب معروف دیگر که در دسترس هستند، از کتابهای نادری استفاده کرده که امروزه بعضی از آنها از میان رفته‌اند و یا در دسترس ما نیستند، چون کتاب *المقالات* تألیف زرقان شاگرد ابراهیم بن سیار نظام و کتاب *المقالات* ابوالقاسم کعبی بلخی و کتاب *فضایل امیرالمؤمنین علی (ع)* از احمدبن حنبل و کتاب *الجمل* هشام ابن محمدکاتبی و کتاب *النکت* از ابراهیم بن سیار نظام (زریاب خویی، ۶۹ ـ ۷۰).

ابن ابی الحدید به مباحث ادبی نیز پرداخته و از جمله به ایرادات کسانی که بر وجود سجع در *نهج‌البلاغة* خرده گرفته‌اند، به تفصیل پاسخ گفته است (۱۲۶/۱ ـ ۱۳۰). وی همچنین سراسر سخنان علی (ع) را به جسم بسیطی که قسمتهای گوناگون آن در ماهیت با یکدیگر اختلافی ندارند، و نیز به قرآن کریم که اول، وسط و آخر، و هر سوره و هر آیهٔ آن در مأخذ و شیوه و فن و روش و نظم مانند یکدیگرند، تشبیه می‌کند و با توجه به صحت اسناد برخی از مطالب *نهج‌البلاغة* به حضرت علی (ع)، از راه تواتر، و به ویژه به دلیل آنکه اغلب مورخین غیرشیعه نیز، بسیاری از خطب این کتاب را به علی (ع) نسبت داده‌اند، بطلان سخن کسانی را که گفته‌اند *نهج‌البلاغة* یا بخشهایی از آن، به نادرستی به امیرالمؤمنین (ع) نسبت داده شده است، نتیجه می‌گیرد (۱۲۸/۱۰ ، ۱۲۹).

با اینکه گرایش به تشیع در شرح *نهج‌البلاغة* زیاد است، مطالبی نیز در آن هست که با عقاید عمومی شیعه دربارهٔ امامت و مسائل تاریخی مربوط به آن سازگار نیست، مثلاً ابن ابی الحدید قبول ندارد که پیامبر (ص) برخلافت علی (ع) تنصیص نموده است (۵۹/۲). وجود این قبیل مطالب در این کتاب، بعضی از علمای امامیه را بر آن داشت که ردیه‌هایی بر آن بنویسند؛ از آن جمله است: *الروح*، از سید جمال‌الدین احمد بن طاووس حلی (د ۶۷۳ ق / ۱۲۷۴م)؛ *سلاسل الحدید لتقیید ابن ابی الحدید*، از شیخ یوسف بن احمدبن ابراهیم الدرازی البحرانی (د ۱۱۸۶ ق/۱۷۷۲م)؛ *الرّد علی ابن ابی الحدید*، از شیخ علی بن حسن بلادی بحرانی که در ۱۳۴۰ ق/۱۹۲۲م درگذشته است (حر عاملی، ۳۰/۲؛ آقابزرگ، ۲۱۰/۱۲، ۱۵۸/۱۴ ـ ۱۵۹؛ استادی، ۳۷ ـ ۳۸؛ خطیب، ۲۱۷ ـ ۲۱۹؛ سرکیس، ۲۹؛ عزّاوی، ۲۰/۱).

شرح *نهج‌البلاغة* بارها به چاپ رسیده (مثلاً: تهران، ۱۲۷۱، ۱۳۰۲

ـ ۱۳۰۴ق؛ مصر، ۱۳۲۹ق؛ بیروت، ۱۳۷۸ق) و به ویژه در میان شیعه از شهرت و اهمیت خاصی برخوردار است. یکی از کهن‌ترین نسخه‌های این شرح که صورت اجازهٔ شارح به ابن علقمی را دارد و به احتمال قوی در حیات ابن ابی الحدید کتابت شده است، در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس نگهداری می‌شود (آستان، ۱۱۲/۵ ـ ۱۱۳).

۲. *الفلک الدائر علی المثل السائر*، که نقدی است بر کتاب *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، از ضیاءالدین ابوالفتح معروف به ابن اثیر جزری موصلی (۵۵۸ ـ ۶۳۷ ق/ ۱۱۶۳ ـ ۱۲۳۹م). این کتاب از آثار مهم در بلاغت و از کتب معتبر در نقد است (ابن خلکان، ۳۹۱/۵؛ GAL, I/335 - 336؛ سرکیس، ۳۰).

۳. *السبع العلویات* یا *قصائد السبع العلویات*، که ابن ابی الحدید آن را در ۶۱۱ ق / ۱۲۱۴ م به نام ابن علقمی در مداین سرود. موضوع قصاید را مدح پیغمبر (ص) و علی (ع)، فتح خیبر، فتح مکه و شهادت امام حسین (ع) تشکیل می‌دهد. این کتاب بارها چاپ شده است (بمبئی، ۱۳۰۵، ۱۳۱۶ ق؛ قاهره، ۱۳۱۷ق؛ بیروت، ۱۳۷۴ق). ابن حماد علوی، شمس‌الدین محمد بن ابی الرضا، رضی استرابادی، (د۶۸۶ق/۱۲۸۷م)، محفوظ بن وشاح حلی و جمعی دیگر براین قصاید شرح نوشته‌اند (آقابزرگ، ۳۹۱/۱۳ ـ ۳۹۲).

۴. نظم کتاب *الفصیح* ثعلب که ابن ابی الحدید آن را در یک شبانه‌روز به نظم آورد (کتبی، ۲۵۹/۲). این کتاب که اصل آن از ابوالعباس احمدبن یحیی معروف به ثعلب کوفی نحوی (۲۰۰ ـ ۲۹۱ق/۸۱۶ ـ ۹۰۴م) است، کتابی است صغیر الحجم و کثیرالفائده در لغت که مورد توجه بسیار واقع شده است (حاجی خلیفه، ۱۲۷۲/۲ ـ ۱۲۷۳).

از دیگر آثار او کتاب *العبقری الحسان*، در کلام، منطق، طبیعی، اصول، تاریخ و شعر (عباس، ۳۴۲/۷)؛ تعلیقات برکتب *المحصل* در فلسفه و کلام و *المحصول* در اصول فقه از امام فخر رازی (حاجی خلیفه، ۱۶۱۴/۲ ـ ۱۶۱۵)؛ *الاعتبار علی کتاب الذریعة فی اصول الشریعة*، از سید مرتضی علم الهدی (د ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م)؛ شرح *مشکلات الغرر* از ابوالحسن بصری؛ *الوشاح الذهبی فی علم الابی (؟)* (فروخ، ۵۸۰/۳) و نیز دیوان او را می‌توان نام برد (بغدادی، ۴۸۴؛ حاجی خلیفه، ۷۹۹/۱). وی همچنین *المستصفی من علم الاصول* غزالی را نقد کرده و *آیات البینات* زمخشری در علم کلام، منظومهٔ ابن سینا در طب را شرح کرده است (GAL, S, I/823, 923).

ابن ابی الحدید در حملهٔ هلاکوخان به بغداد در ۶۵۵ق/۱۲۵۸م محکوم به قتل شد و به شفاعت ابن علقمی و وساطت خواجه نصیرالدین طوسی از مرگ نجات یافت (هندوشاه، ۳۵۹)، ولی روزگارش نپایید و اندکی بعد در بغداد درگذشت.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ـ ۱۳۸۴ق/ ۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۴م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابوالفضل ابراهیم، محمد، مقدمه بر *شرح نهج‌البلاغة*، (نک: ابن ابی الحدید در همین مآخذ)؛ استادی، رضا، *کتابنامهٔ نهج‌البلاغه*، تهران، بنیاد نهج‌البلاغه؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م؛ حرّ عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش سید احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ خطیب، عبدالزهراء حسینی، *مصادر نهج‌البلاغة و اسانیده*، بیروت، ۱۳۹۵ق؛ زریاب خویی، عباس، *بزم آورد*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سرکیس، چاپی؛ عباس، احسان، *تعلیقات بر وفیات الاعیان ابن خلکان*؛ عزاوی، عباس، *تاریخ الادب العربی فی العراق*، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، به کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۳۹۷ق؛ کتبی، محمد بن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز: GAL; GAL, S.

محمدآصف فکرت

اِبْنِ اَبی حَصینه، ابوالفتح حسن (حسین) بن عبدالله بن احمد ابن عبدالجبّار بن‌حصینهٔ سُلَمی (ح ۳۹۰ ـ ۴۵۷ ق / ۱۰۰۰ ـ ۱۰۶۵م)، شاعر. وی در مَعَرّه (شام) بەدنیا آمد و در سَروج (شمال بین‌النّهرین) درگذشت.

وجه تسمیه: در نام او و نام جدّش اختلاف است. یاقوت برخلاف منابع دیگر وی را حسین نوشته است (۹۰/۱۰). ابن‌عساکر شرح احوال ابن ابی حصینه را ذیل «حسن» آورده، دوباره ذیل «حسین» بەزندگی او اشارهٔ مختصری کرده، می‌نویسد: نام او را چنین یافتم، اما این شخص همان حسن است (محمد اسعد، مقدمه، ۶/۱). در قرائت نام جدّش حصینه نیز تردید کرده‌اند. ناشر *دیوان حُصَیْنه* (صیغهٔ مُصغّر) را صحیح پنداشته است (همو، ۷/۱)، اما میمنی با توجه بەنسخهٔ کهن اسکوریال و نسخهٔ بغداد، شکل حَصینه را درست می‌داند (ص ۶۹۷).

مورّخان در سال ولادت و وفات وی نیز اختلاف نظر دارند. ابن عساکر (۱۸۸/۴) تنها کسی است که به ولادت او اشاره می‌کند و بەسببی که برما پوشیده مانده، می‌نویسد: «قاعدتاً باید که تولّد او پیش از ۳۹۰ ق باشد». یاقوت (۹۰/۱۰) وفات او را نیمهٔ شعبان ۴۵۷ ق (قس: ابن‌وردی، ۵۵۰/۱ـ۵۵۱) وابن‌عساکر (همانجا) ۴۵۶ یا ۴۵۷ ق ذکر کرده‌اند، امّا گفتهٔ کتبی (۳۳۲/۱) که حدود ۵۰۰ ق را تاریخ مرگ او می‌داند، بەنظر درست نمی‌آید.

مآخذ هیچ‌گونه اطّلاعی از دوران جوانی و استادان وی بەدست نمی‌دهند، امّا از آنجا که در معرّه زاده شده و با ابوالعلاء (د ۴۴۹ ق / ۱۰۵۷م) هم عصر بوده، محتمل است که هر دو نزد استادانِ مشترکی تلمذ کرده باشند و نیز بعید نیست که برای فراگیری علم بەحلب رفته باشد.

شاعر نخستین بار در شهر رَحبه با سرودن قصیده‌ای در مدح ثِمال بن مِرداس حکمران حلب ذوق شاعرانهٔ خود را آشکار ساخت (EI²). وی دلبستگی سخت بەلقب امیری داشت و حدود ۱۵ سال از عمر خود را در این مورد صرف کرد و اصرار ورزید تا موفق شد. یاقوت در چگونگی موفقیت او می‌گوید که ثمال بن مرداس وی را در

۴۳۷ ق / ۱۰۵۸م به‌نمایندگی نزد المستنصر عبیدی فرستاد و شاعر قصیده‌ای در ستایش مستنصر سرود، سپس در ۴۵۰ ق / ۱۰۵۸ م مدیحهٔ دیگری تقدیم خلیفهٔ فاطمی نمود و خلیفه به او وعدهٔ امارت داد و سال بعد، با تلاش ابوعلی صدقهٔ کاتب، به وعدهٔ خود وفا کرد (۹۰/۱۰ ـ ۹۴). باید یادآور شویم که در آن روزگار رسم بود که به‌شاعران و نویسندگان لقب امیری می‌دادند بی‌آنکه شغلی را عهده‌دار باشند، لیکن برای شاعر فواید مادی در برداشت.

قصاید ابن ابی حصینه بیش‌تر شامل مدیحه، تغزّل، وصف و رثاء است، امّا مدیحه‌سرایی برانواع دیگر غلبه دارد. غزل او به‌نسیب قصاید جاهلی شبیه است و بسیاری از تشبیهات دورهٔ جاهلی را در اشعار او می‌توان یافت و این خود نشان شیفتگی او به‌آثار آن دوره بوده است.

از ویژگیهای شعر دوران فاطمی اغراق در مدح و وصف است و البته ابن ابی حصینه از این قاعده مستثنی نبود. وی در مدح، غلو را به‌جایی می‌رساند که ممدوح را شایستهٔ سجده می‌انگارد، اما این معنی را با زیرکی و زبردستی به‌آیات *قرآن* مرتبط می‌سازد. براساس قصیده‌ای که در ستایش مستنصر گفته است (محمد اسعد، ۳۴۵/۱)، احتمال داده‌اند که وی شیعی مذهب بوده و گویا با توجه به‌این امر است که امین شرح حال وی را آورده است (۶۷/۶).

ابن‌ابی‌حصینه در شیوهٔ سخنوری از بحتری تأثیر پذیرفته است و در برخی از ابیات او تصویرهایی نیز می‌توان یافت که بی‌گمان از متنبّی گرفته شده است (محمداسعد، ۳۷۳/۱؛ قس: متنبی، ۳۳۱/۲ ـ ۳۳۲). شعر ابن‌ابی حصینه به‌دو ویژگی بدیهه‌گویی و سرودن شعر به‌شیوهٔ بدویان ممتاز است.

از وی تنها ۴ مرثیه به‌جا مانده است: مرثیهٔ اول در رثای امیر معتمدالدّوله عقیلی، حکمران موصل، است که به‌حسن تدبیر در اصلاح امور مملکت معروف بود و یاقوت بخشی از آن را آورده است. این قصیده اگرچه از حیث معنی ساده و اندک مایه است، امّا آکنده از احساسی تند و شورانگیز است. مرثیهٔ دوم در رثای یکی از امیران آن زمان است که با مرثیهٔ پیشین چندان تفاوتی ندارد. دو مرثیهٔ دیگر دارای الفاظی نو و تعابیری نغز است. نخستین آنها در رثای ابویعلی حسینی (محمداسعد، ۳۷۱/۱) از بزرگان اهل دمشق سروده شده است و دوم قصیدهٔ مشهوری است در رثای ابوالعلای معرّی. اگرچه قسمتی از قصیدهٔ اخیر از بین رفته، لیکن آنچه از آن به‌جای مانده ترکیباتی شیوا و اسلوبی دلنشین دارد و در همین قصیده شاعر علاقهٔ خود را نسبت به‌ابوالعلاء اظهار می‌دارد (همو، ۳۷۳/۱).

ابوالعلاء *دیوان* ابن ابی‌حصینه را شرح کرده است و در این شرح گوید: «مولای من امیر بزرگوار از من خواست تا شعرش را بشنوم لفظش را سالم یافتم و در معنی وی را صاحب ابداع و مفاهیم او را ابتکاری دیدم» (همو، مقدمه، ۳/۱). باری، ابوالعلاء او را در ردیف شاعران نخستین می‌داند و به‌همین جهت است که به‌شرح اشعار او پرداخته است. این شرح اینک جلد دوم *دیوان* کنونی شاعر را تشکیل می‌دهد.

دیوان ابن‌ابی‌حصینه به‌کوشش محمداسعد طَلَس با مقدمه و فهرستها و مستدرک در دو جلد در دمشق (۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶م) به‌چاپ رسیده است. جلد اول شامل اشعار اوست که بر ۱۵۷ قصیده و قطعه و حدود ۴۴۴۰ بیت بالغ می‌شود. جلد دوم، شرح ابوالعلای معرّی است. این شرح به‌قول ابن‌عدیم در اصل سه مجلّد بوده که اینک تنها مجلّد نخست آن به‌دست آمده است. در این جلد، ۸۰ قصیده از قصاید *دیوان* شرح شده و بی‌گمان بقیهٔ اشعار *دیوان* و نیز اشعاری که احتمالاً از قلم جامع *دیوان* موجود افتاده، در جلدهای دوم و سوم آمده بوده است (محمد اسعد، ۷/۲).

مآخذ: ابن‌ابی حصینه، حسن بن عبدالله، *دیوان*، به‌کوشش محمداسعد طلس، دمشق، ۱۳۷۶ ق /۱۹۵۶م؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *زبدة الطلب من تاریخ حلب*، به‌کوشش سامی‌الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱م؛ ابن‌عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، شام، ۱۳۳۲ ق؛ ابن‌وردی، عمربن‌مظفر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۹ ق /۱۹۷۰م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴ م؛ متنبی، احمدبن الحسین، *شرح‌الدیوان المتنبی*، به‌کوشش عبدالرحمن البرقوقی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ محمداسعدطلس، مقدمه بر *دیوان ابن ابی حصینه*، دمشق، ۱۳۷۶ ق /۱۹۵۶م؛ مصطفی جواد، «دیوان ابن ابی حصینة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، س ۳۲، ۱۹۵۷م، صص ۵۳۳ ـ ۵۳۹، ۶۸۱ ـ ۶۸۴؛ میمنی، عبدالعزیز، «ابن ابی حصینه»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، س ۳۲، ۱۹۵۷ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: EI².

حیدر بوذرجمهر

اِبْنِ اَبی حَفْص، ابو محمد عبدالواحد بن عمربن یحیی هنتاتی (د ۶۱۸ ق /۱۲۲۱م)، نخستین کس از بنی حفص که امارت افریقیّه یافت و از ۶۰۳ ق /۱۲۰۷م تا هنگام مرگ از سوی امیرانِ موحّدی و به اطاعت از آنان در آنجا فرمان راند.

ابوحفص عمر (د ۵۷۱ ق /۱۱۷۵م) پدر عبدالواحد، رئیس قبیلهٔ بربر هنتاته (حموی، ۹۸: انتانه) از بزرگ‌ترین شاخه‌های مصامده، یکی از نزدیک‌ترین شاگردان و یاران ابن تومرت، مؤسس سلسلهٔ موحدون به شمار می‌رفت. وی در اصل فَصْکَة‌بن وَمزال نام داشت، ولی ابن تومرت او را عمر نامید و به ابوحفص مکنّی‌ساخت (مراکشی، ۳۳۷)؛ و شاید هم چون نسب خود را به عمربن خطّاب می‌رسانید (ابن ابی‌دینار، ۱۳۰)، نام و کنیه او را برگرفته است (ابن ابی‌ضیاف، ۱۹۳/۱). ابن ابی‌حفص در دستگاه موحدون رشد یافت و بسیار مورد احترام امیران آن سلسله بود. وی در روزگار ابو یوسف یعقوب المنصور موحدی وزارت او را برعهده داشت (زرکشی، ۱۵) و حتی گاه به جای امیر به امامت نماز می‌رفت (ابن خلدون، ۲۷۸/۶) و گفته‌اند که خواهر امیر (ابن خلکان، ۱۰/۷) و به قولی دختر او را به زنی گرفته بود (اندلسی، ۱(۲)/۴۹۱). اهمیت و مقام خاندان حفصی در نزد امیران موحدی تا بدان پایه بود که المنصور قبل از مرگ، در حالی که از نوجوانی و ناآزمودگی فرزندش محمد الناصر نگران بود، به ابن

ابی‌حفص توصیه کرد که پاس وی و برادرانش را نگاه دارد (ابن خلدون، ۶/۲۷۷-۲۷۸) و از محمد الناصر نیز خواست که بی‌رأی و مشورت ابن ابی‌حفص فرمان نراند (عنان، ۲/۲۳۶). هم از این‌رو عبدالواحد پس از مرگ المنصور (۵۹۵ ق /۱۱۹۹م) برای الناصر بیعت گرفت و به سامان دادن کار او برخاست (مراکشی، ۳۱۳) و وزارت او را برعهده گرفت (زرکشی، ۱۷).

در آغاز سدهٔ ۷ ق /۱۳م هنگامی که یحیی بن غانیه بر افریقیّه چیره شد، محمد النّاصر به رایزنی با امیران دیگر موحدی پرداخت و آنها او را به مسالمت با ابن‌غانیه تشویق کردند، جز عبدالواحد بن ابی‌حفص که خواستار بیرون راندن ابن‌غانیه از افریقیّه بود (السّلاوی، ۲/۲۱۵). ازین رو امیر موحدی سپاه به آن سامان برد و در کنار مهدیه اردو زد و ابن ابی‌حفص را با ۴۰۰۰ کس به پیکار ابن غانیه فرستاد (زرکشی، همانجا). عبدالواحد رو به سوی جبل دمّر نهاد. ابن غانیه هراسید و خواست بگریزد، ولی به تشویق افسران خود بر جای ماند. در پیکار شدیدی که بر فراز تپهٔ رأس تاجرا نزدیک درهٔ مجسر در جنوب شرقی قابس درگرفت (عنان، ۲/۲۶۵)، ابن‌غانیه شکست خورد (۱۲ ربیع‌الاول ۶۰۲ ق /۲۷ اکتبر ۱۲۰۵م) و برادرش جباره کشته شد (اندلسی، ۱(۲) /۴۸۹؛ زرکشی ۱۷). محمد الناصر موحدی مدتی پس از چیرگی مجدد بر افریقیّه، در ۶۰۳ ق عزم بازگشت کرد، ولی چون از یورش مجدد ابن غانیه بیمناک بود و کسی را می‌طلبید که به امارت آنجا گمارد، به اشارهٔ امرای دولت، هیچ‌کس را شایسته‌تر از ابن ابی‌حفص که از بلندپایه‌ترین امیران موحدی به‌شمار می‌رفت، برای این کار نیافت. ابن ابی‌حفص در آغاز این پیشنهاد را نپذیرفت، اما پس از آنکه امیر موحدی پسر خود یوسف را نزد او فرستاد و اعلام داشت که اگر وی در افریقیّه نماند، امیر خود در آنجا ماندگار می‌شود تا وی به مغرب بازگردد، مسند امارت را پذیرفت (زرکشی، ۱۸؛ ابن قنفذ، ۱۰۵)، بدان شرط که بیش از سه سال، تا به سامان رسانیدن کار افریقیّه، در آنجا نماند و هیچ‌کس در عزل و نصب امیرانی که با او به کار می‌پردازند، دخالت نکند (زرکشی، ۱۸). این شرایط پذیرفته شد و بدین‌سان ابن ابی‌حفص در ۱۰ شوال ۶۰۳ ق / ۱۰ مه ۱۲۰۷م در تونس به حکومت نشست (ابن‌خلدون، ۶/۲۷۸). اندلسی (۱ (۲) /۴۹۱) گمان برده است که انتصاب ابن ابی‌حفص به امارت افریقیّه به پیشنهاد و توطئهٔ اطرافیان امیر بوده تا او را که گویا مانعی بزرگ بر سر راه نفوذ خود در امیر می‌دانستند، از مرکز دولت دور نگاه دارند. در هر حال به رغم این انتصاب، ابن غانیه از پای ننشست و با گردآوری سپاه عزم پیکار کرد. ابن ابی‌حفص نیز به سوی او رفت. در ربیع‌الاول ۶۰۴ ق /اکتبر ۱۲۰۷م در منطقهٔ تبیشه بر کرانهٔ درهٔ شبرو (عنان، ۲/۲۷۲ - ۲۷۳) جنگ درگرفت و ابن غانیه شکست خورد و گریخت؛ کوششهای مجدد او برای چیرگی بر افریقیه که به جنگهای سال ۶۰۵ و ۶۰۶ ق انجامید، نیز ناکام ماند (ابن خلدون، ۶/۲۷۸ - ۲۷۹). از این پس پایگاه ابن ابی‌حفص در افریقیه استوارتر شد و با وجود آنکه گفته‌اند در ۶۰۴ ق پس از چیرگی بر ابن‌غانیه از امیر موحدی خواست تا اجازه دهد که به مغرب باز گردد (همو، ۶/۲۷۸)، دیگر از استعفای مجدد ابن ابی‌حفص سخنی به میان نیامده است. شاید اهمیت سیاسی روزافزونی که ابن ابی‌حفص در افریقیّه می‌یافت، در مسکوت گذاردن شرط پیشین، دایر بر ترک افریقیّه، بی‌تأثیر نبوده باشد، چنانکه در ۶۰۷ ق مسلمانان بلندپایهٔ سیسیل نماینده‌ای نزد ابن ابی حفص فرستادند و اطاعت خود را از موحدون اعلام داشتند (عنان، ۲/۲۷۸). نیز پس از مرگ الناصر و آغاز حکومت پسرش یوسف المستنصر، مخالفت ابن ابی‌حفص با بیعت با امیر جدید، موجب نگرانی شدید امرای دولت مرکزی شد و به مکاتباتی میان ابن جامع وزیر مستنصر و ابن ابی‌حفص انجامید (زرکشی، ۱۹). از این روایت می‌توان به اهمیت فوق‌العاده ابن ابی‌حفص در تغییرات سیاسی منطقه پی برد. ابن ابی‌حفص سرانجام پس از ۱۵ سال حکومت، روز پنجشنبه اول محرم ۶۱۸ ق /۲۵ فوریه ۱۲۲۱م در تونس درگذشت (ابن قنفذ، ۱۰۵؛ زرکشی، ۱۹) و پیکرش را در کنار مغاره‌ای که در آن به عبادت می‌پرداخت و سپس مزار شد، به خاک سپردند (ابن ابی دینار، ۱۳۱).

ابن ابی‌حفص را از جملهٔ نیرومندترین امیران افریقیّه و مدافع سرسخت نفوذ موحدون باید به‌شمار آورد. او که مردی دلیر و بااراده بود، نه تنها آتش مخالفت بنی‌غانیه را در افریقیّه فرو نشاند، بلکه توانست مدّتی سلطهٔ موحدون را بر افریقیّه و شمال شرقی افریقا حفظ کند (عنان، ۲/۳۷۴). از تدبیر او در ملک‌داری و دادگریش نیز سخنها رفته است، چنانکه هر هفته یک روز به کار داوری میان مردم می‌نشست، و خود مردی فاضل و بخشنده بود (ابن قنفذ، ۱۰۵).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمدبن ابی القاسم، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۹۶۷م؛ ابن ابی‌الضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزّمان*، تونس، ۱۹۷۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قنفذ، احمدبن حسین، *الفارسیة فی مبادی الدّولة الحفصیّة*، به کوشش محمد شاذلی النیفر و عبدالمجید الترکی، تونس، ۱۹۶۸م؛ اندلسی، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد الحبیب الهیلة، تونس، ۱۹۷۰م؛ حموی، محمدبن علی، *التاریخ المنصوری*، به کوشش ابوالعید دودو، دمشق، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ زرکشی، محمدبن ابراهیم، *تاریخ الدولتین الموحدیة والحفصیة*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ السّلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر الناصری و محمد الناصری، دار بیضاء، ۱۹۵۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۹۴۹م.

صادق سجادی

اِبْنِ أَبی حَکَم، افضل الدوله ابوالمجد محمد بن ابی حکم عُبیدالله (یا عبدالله: صفدی، ۳/۳۳۰) بن مظفّر باهِلی اندلسی دمشقی، پزشک و موسیقی‌دان اهل شام (د ح ۵۷۰ ق/ ۱۱۷۴ م). وی طبابت را نزد پدر خویش و استادان دیگر فرا گرفت و در آن فن مهارت یافت و منصب ریاست پزشکان دمشق و طبابت مخصوص نورالدین محمود زنگی (د ۵۶۹ ق) فرمانروای شام و مصر به او واگذار شد. پس از آنکه نورالدین بیمارستان بزرگ نوری دمشق را تأسیس کرد، سرپرستی

امور پزشکی آنجا را هم به وی سپرد و برای او حقوق و مستمری مقرر داشت (ابن ابی اصیبعه، ۱۵۵/۲). شمس‌الدین ابوالفضل بن ابی الفرج، چشم پزشک مشهور به مِطواع، که به احتمال قوی در همان بیمارستان به کار اشتغال داشته، برنامهٔ کار روزانهٔ ابن ابی حکم را بدین ترتیب گزارش کرده است که وی نخست در حضور پرستاران، از بیماران عیادت می‌کرد و پس از معاینهٔ دقیق برای هر کدام دارو یا دستوری می‌نوشت که بی‌درنگ فراهم می‌ساختند و به کار می‌بستند؛ پس از آن به ارگ حکومتی می‌رفت و در آنجا نیز از بیماران دربار و اعیان دولت عیادت می‌کرد. آنگاه برمی‌گشت و به تالار بزرگ بیمارستان می‌آمد. پزشکان و دانشجویان از هر سو به خدمتش می‌شتافتند و از درس او بهره می‌جستند. امیر نورالدین کتب طبی فراوانی را وقف این بیمارستان کرده بود که از آنها در دو قفسهٔ صدر تالار نگهداری می‌شد و ابن ابی حکم در همین جا روزانه ۳ ساعت به مباحثه و مطالعه و تدریس می‌پرداخت و سپس به خانهٔ خود می‌رفت (همانجا؛ نعیمی، ۱۳۷/۲؛ عیسی بک، ۴۰۳ ـ ۴۰۴).

یکی از شاگردان برجستهٔ ابن ابی حکم، شخصیت ذو فنون، مؤیدالدین محمد بن عبدالکریم حارثی دمشقی مشهور به ابوالفضل مهندس بود که فنون و علوم پزشکی را از وی آموخت تا به مرحله‌ای عالی از حذاقت رسید و به راهنمایی استاد خود، کتابهای فلسفی و پزشکی متعددی را که در خدمتش فرا می‌گرفت، نسخه‌برداری کرد. از جملهٔ آنها مجموعهٔ کتب شانزده‌گانهٔ جالینوس است (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۱/۲). همو می‌نویسد که آن مجموعه را به خط ابوالفضل مهندس دیده که ابن ابی حکم نیز با خط خود، قرائت آن کتاب را توسط ابوالفضل در نزد وی تأیید کرده است (همانجا).

ابن ابی حکم در علم هندسه و نجوم هم دست داشت، ولی در این دانشها از وی اثری گزارش نشده است. علاوه بر این او در موسیقی نظری و عملی هم استادی کامل بود. عود، نی و دیگر سازها را به خوبی می‌نواخت و حتی خود ارغنونی ساخته و نهایت دقت و مهارت را در آن به کار برده بود (همو، ۱۵۵/۲؛ صفدی، ۳۳۱/۳؛ نعیمی، ۱۳۷/۲؛ سوتر، 125).

دو اثر به ابن ابی حکم نسبت داده شده است:

۱. شرح *نهج الوَضاعة لاولی الخَلاعة*. اصل این اثر، دیوان اشعار ابوالحکم اندلسی دمشقی است که در آن نام برخی از شاعران دمشق از جمله طالب صوری، نصر هیتی، عَرَقْله و دیگران را آورده و در اشعار خود جِد و هزل را در هم آمیخته و در بارهٔ بعضی از ستوران و نیز گروهی از آوازخوانان رثاگفته است و فرزندش ابن ابی حکم آن را شرح کرده است (مقری، ۶۳۸/۲)؛ ۲. *مشکوة العلاج*، (فیلسوف الدوله، ۱۵۹/۱).

مآخذ: ابن ابی اصیبعة، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عیسی بک، احمد، *معجم الاطباء*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ فیلسوف الدوله، میرزا عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ نیز:
Süter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

غلامرضا جمشیدنژاد

اِبْن آبی خِصال، ابوعبدالله محمد بن مسعود بن خلصة بن فرج بن مجاهد غافِقی ملقب به ذوالوزارتین (۴۶۵ ـ ۵۴۰ ق/ ۱۰۷۳ ـ ۱۱۴۵ م)، ادیب، نویسنده، شاعر، محدّث و مورّخ قُرطبی و کاتب علی ابن یوسف بن تاشفین فرمانروای مرابطون غرناطه (حک‍ ۵۰۰ ـ ۵۳۷ ق/ ۱۱۰۷ ـ ۱۱۴۲ م). وی در روستای فَرغَلیط از توابع شَقوره به دنیا آمد (ابن ابار، ۱۴۹؛ ابن بشکوال، ۵۸۸/۲ ـ ۵۸۹). ابن خاقان (صص ۱۷۴ ـ ۱۷۵) ادب و مذهب او را می‌ستاید، اما می‌گوید او از خاندانی ناشناخته و پست بود که به لطف هنر خویش درخشید. همو می‌افزاید که ابن‌ابی خصال در ۵۰۳ ق/ ۱۱۰۹ م دراشبیلیه بود وهمراه امیرالمسلمین از آنجا کوچید. «من از او قطعه‌ای از نثرش را خواستم تا در کتاب خود درج کنم» و او اجابت کرد. ابن خاقان سپس پاسخی را که دریافت کرده، آورده است (ص ۱۷۵).

ابن ابی خصال در قرطبه رشد یافت و به فراگیری دانش پرداخت. با ابوالحسن علی بن مالک یَعْمُری (د ۵۰۰ ق) رفت و آمد داشت. همین استاد طبع او را نخستین بار آزمود و وی را تشویق کرد (ابن ابار، ۱۴۹ ـ ۱۵۰). او نزد استادان مشهور زمان درس خواند: در شهر المَریّة با ابوعلی حسین بن صدفی (د ۵۱۴ ق/ ۱۱۲۰ م) فقیه و محدّث اندلسی دیدار کرد و نزد وی صحیح مسلم و جامع ترمذی، سنن ابی داوود و بخش عمده‌ای از صحیح بخاری را خواند. استادان وی ابن سراج، ابومحمدبن عتّاب، ابوبحر اسدی، ابوالحسن بن باذش و چند تن دیگر بودند (همو، ۱۵۰). بزرگانِ هم عصر وی تبحّر او را در شعر و ادب، لغت، فن بلاغت و خطابت ستوده و او را سرآمدِ ادیبان اندلس دانسته‌اند (ابن خاقان، ۱۷۴؛ ابن بشکوال، ۵۸۹/۲؛ ضَبّی، ۱۳۱). ابن خطیب نمونه‌های متعددی از نظم و نثر وی به دست داده است (۳۹۰/۲ ـ ۴۱۵) و برخی از دانشمندان مشرق زمین با وی مکاتبه داشتند. ابن دحیه ۵۰ تن از بزرگانی را که از ابن ابی خصال نام برده‌اند، یاد کرده است (ص ۱۸۷). وی با بزرگان ادب اندلس چون ابن عبدون (د ۵۲۷ ق/ ۱۱۳۳ م) و ابن بسّام (د ۵۴۳ ق/ ۱۱۴۸ م) دوستی داشت (پالنسیا، ۱۷۷). او همچنانکه درعلم حدیث، ادب و شعر صاحب‌نظر بود، به کار سیاست نیز می‌پرداخت و در خدمت ابن الحاج محمدبن داوود بن عمر لَمتونی امیر قرطبه می‌زیست. ابن الحاج خود در شورشی که در ۵۰۰ ق/ ۱۱۰۷ م برضد ابن تاشفین به راه انداخت، گرفتار آمد، اما ابن تاشفین از وی و همهٔ یارانش در گذشت و او را به فاس و سپس به سَرَقُسطه وبَلَنسیه در شرق اندلس روانه کرد تا آنکه ابن الحاج در ۵۰۸ ق/ ۱۱۱۴ م کشته شد. در سراسر این مدت ابن ابی خصال همراه وی بود، و به هنگام قیام برابن تاشفین بود که لقب ذوالوزارتین ازسوی

فرزند ابن الحاج یعنی ابوبکر ملقب به ابویحیی به وی داده شد (ابن خاقان، ۱۷۵؛ ابن ابّار، ۱۵۱ ـ ۱۵۲). پس از آن ابن ابی خصال و برادرش ابومروان همراه تنی چند از بزرگان ادب چون ابن الجدّ احدب، ابوبکر ابن قَبْطُرْنه و ابن عبدون نزد علی بن یوسف جمع شدند، ولی ابن ابی خصال از همگان نزد علی گرامی‌تر بود (مراکشی، ۱۷۳). وی تا شکست علی بن یوسف از پادشاه آراگون در خدمت او باقی ماند (همو، ۱۷۶؛ کنون، ۵۷۱). مراکشی اشاره به این نکته دارد که پس از این شکست بود که علی فرمان داد تا نامه‌ای از سوی او به سپاه بلنسیه نوشته شود. دربارهٔ این نامهٔ معروف که به برکناری ابن ابی خصال انجامید، وی اطلاعاتی آشفته به دست داده (قس: ص ۱۷۶). گوید: امیر به ابن ابی خصال و برادرش ابومروان فرمان داد که هریک جداگانه نامه‌ای بنویسند، و در این میان ابومروان نامه‌ای پردشنام و گزنده نوشت که سبب برکناری وی شد، اما همان گونه که کنون (ص ۵۷۲) نوشته است، مقایسهٔ بندهایی که مراکشی از آن نقل کرده با نسخهٔ خطی تازه یافتهٔ آن در کتابخانهٔ اسکوریال (شم ESC², 538) تردیدی باقی نمی‌گذارد که نویسندهٔ نامه همان ابن ابی خصال است و اساساً در این ماجرا بیش از یک نامه نوشته نشده است؛ به ویژه که در نوشته‌های مورخان دیگر هیچ نکته‌ای در تأیید سخن مراکشی نمی‌توان یافت. این نامه که در دو صفحه و یک سوم صفحه جای گرفته است، همهٔ ویژگیهای نثر مسجّع اندلسی سدهٔ ۵ و ۶ ق/۱۱ و ۱۲م را دارد و قرینه سازی، قافیه پردازی و جست وجوی وزن در پاره‌های سجع، همه از خصایص آن است، جز آنکه نظیر این الفاظ و ترکیباتِ کوبندهٔ فحش‌آمیز و خشونت بار را کمتر می‌توان در جای دیگر یافت. از آغاز تا انجام نامه چیزی جز توهین و کاستن از مقام اخلاقی مرابطون نیست. افزون براین از مجموع رفتار ابن ابی خصال چنین برمی‌آید که نسبت به علی بن یوسف قلباً وفادار نبوده است، و گویا علی نیز پس از آنکه نامهٔ سراپاناسزای ابن ابی خصال را مشاهده کرده، از نیّات واقعی وی نسبت به خود و دستگاه امارتش آگاهی یافته و در نتیجه او را از کار برکنار کرده است (کنون، ۵۷۱ ـ ۵۷۳). ابن ابی خصال در جریان جنگی که میان ابن حمدین قرطبی و یحیی بن علی بن یوسف، معروف به ابن غانیه رخ داد، کشته شد. گفته‌اند که او به سبب سختگیری در امر ونهی افراد قبیلهٔ مصامده که طی جنگ وارد قُرطبه شده و مشغول غارت وتجاوز بودند، به دست ایشان به قتل رسیده است (ابن ابار، ۱۵۲).

از بررسی آثار ابن ابی خصال چنین برمی‌آید که به ذکر مناقب پیامبر (ص) و خاندان نبوت عنایت خاصی داشت. از او تعداد قابل توجهی نامه برجای مانده است. وی همچنین کوشیده است طبع خود را نسبت به *مُلْقَی السبیل* ابوالعلای معرّی بیازماید (GAL, I/455). آثار باقی مانده یا شناخته شده از وی بدین قرار است: ۱. *ظل السحاب*، دربارهٔ همسران و خویشاوندان پیامبر (ص). این کتاب تحت عنوان *ظل الغمامة وطوق الحمامة* نیز آمده است. بروکلمان به سه نسخه از آن در کتابخانهٔ اسکوریال و موزهٔ بریتانیا اشاره کرده است. (GAL, I/454)؛ ۲. *منهاج المناقب و معراج الحسب الثاقب*، قصیده‌ای در مدح پیامبر (ص) و اصحاب آن حضرت. دونسخهٔ خطی از آن در موزهٔ بریتانیا و کتابخانهٔ اسکوریال موجود است (همانجا)؛ ۳. *مناقب العشرة وعَمَّیْ رسول‌الله*. بروکلمان (همانجا) از نسخه‌ای از آن در اسکوریال یاد کرده است؛ ۴. تقلیدی از *ملقی السبیل* ابوالعلای معرّی از آغاز تا پایان. بروکلمان (GAL, I/455) دو نسخه از آن را در اسکوریال و موزهٔ بریتانیا ذکر کرده است؛ ۵. «رسائل»؛ ۶. «مقامات» (شم ESC², 519)؛ ۷. *من انشاءِ الفقیه الکاتب ذی الوزارتین الی عبدبن حبیب* دربارهٔ ادیان. نسخه‌ای از آن در اسکوریال موجود است (همان، شم 306)؛ ۸. نامه به نام علی بن یوسف بن تاشفین به فقهای بلنسیه (همان، شم 538)؛ ۹. نامه به ابوالحسین بن سراج (همانجا)؛ ۱۰. نامه‌ای که به هنگام سفر به جزیرهٔ خضراء نوشته است (همانجا)؛ ۱۱. *سراج الادب*، این کتاب براساس کتاب *نوادر* ابوعلی نوشته شده و از آن نسخه‌ای در دست نیست (GAL, S, I/630).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *المعجم فی اصحاب القاضی*، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصّلة*، قاهرة، ۱۹۶۶م؛ ابن خاقان، فتح بن محمد، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۹ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمدعبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ضبّی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ کنون، عبدالله، «رسالة الکاتب ابن ابی الخصال الّتی نال فیها من کرامة المرابطین»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، س۳۵، شم ۴، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمدعربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ نیز:

ESC²; GAL; GAL, S.

حیدر بوذرجمهر

اِبْنِ أَبی الْخَطّاب، ابوجعفر محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب زید زیّات همدانی کوفی (د ۲۶۲ ق/ ۸۷۶م)، از نوادگان عبدالعزیز بن المهتدی بن محمد بن عبدالعزیز الاشعری القمی (طوسی، ۱۸۳)، محدّث ایرانی در سدهٔ ۳ ق/۹م و از راویان شیعه. نام او را نخستین‌بار کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق) در مواضع مختلف از *اصول کافی* محمدبن الحسین وابن قولویه (ص ۳۷) محمدبن الحسین بن ابی‌الخطاب آورده است. نجاشی نام و عنوان و کنیهٔ او و پدرش و نیز نسبت وی را بدین‌گونه یاد کرده: محمدبن الحسین بن ابی‌الخطاب ابوجعفر الزّیّات الهمدانی (ص ۲۳۶). همو سپس افزاید که نام ابی‌الخطّاب زید است. حلّی نیز نام او را به همین صورت آورده جز اینکه ظاهراً به اشتباه به جای الحسین، ابی‌الحسین آورده است (ص ۲۸۵). اما آنچه عموم مؤلفان متقدم و متأخر بر آن تأکید کرده‌اند، نوشتهٔ نجاشی است که در پی اسم و عنوان او می‌افزاید: از اجلّهٔ محدّثان شیعه، کثیرالروایه ، ثقه و سرشناس و دارای تصانیف نیکو بود. او روایاتش را نیز مورد اعتماد می‌داند (همانجا). به نوشتهٔ مامقانی (ص ۱۰۶) وی از یاران سه

پیشوای شیعهٔ امامیه ــ امام جواد (ع)، امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) ــ بوده است، و سلسلهٔ روات وی گاه با سه واسطه و گاه با شش واسطه به امامان پیشین شیعه و سرانجام به علی بن ابی‌طالب (ع) می‌رسد. به ملاحظهٔ کثرت روایات و احادیث وی و درک حضور سه پیشوای شیعه، در پاره‌ای از منابع وی را از سالخوردگان عصر خود به‌شمار آورده‌اند. مامقانی (همانجا). سنین عمرش را صدواند یا نودواند نوشته‌اند (آقا بزرگ، ۳۳۴/۲).

نجاشی این آثار را به او نسبت داده است: کتاب *التوحید*، کتاب *المعرفة والبداء*، کتاب *الرد علی اهل القدر*، کتاب *الامامة* (قس: آقابزرگ، ۳۳۲/۲، ۳۳۴)، کتاب *اللؤلؤة*، کتاب *وصایا الائمة علیهم‌السّلام* و کتاب *النّوادر* (ص ۲۳۶). از خود ابن ابی‌الخطاب روایت شده که تألیفات دیگری نیز داشته است (خویی، ۲۹۱/۱۵).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن قولویه، جعفربن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی تبریزی، نجف، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷م؛ حلی، حسن بن علی، کتاب *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق /۱۹۳۱م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، بمبئی، ۱۳۱۷ ق.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْن‌اَبی‌خَیْثَمه، ابوبکر احمد بن زهیر (ابی خیثمة) بن حرب بن شداد (۱۸۵ ـ ۲۷۹ ق/ ۸۰۱ ـ ۸۹۲ م)، فقیه، محدّث، عالم انساب، مورخ، شاعر و ادیب ایرانی. در اصل از اهالی نَسا از نواحی خراسان بود، ولی در بغداد نشو و نما یافت و همانجا درگذشت. وی از منصور ابن سلمهٔ خزاعی، محمد بن سابق، ابونعیم فضل بن دکین، هوذة بن خلیفه، ... و بسیاری دیگر حدیث شنید و علم انساب را از مُصْعَب بن عبدالله زبیری، علم حدیث را از یحیی بن مَعین و امام احمد بن حنبل، تاریخ را از ابوالحسن مداینی و ادبیات را از محمد بن سَلّام جُمَحی فرا گرفت (خطیب بغدادی، ۱۶۲/۴؛ ابن جوزی، ۱۳۹/۵؛ یاقوت، ۳۵/۳). منابع متأخر پدرش ابن خیثمه (د ۲۴۳ ق/ ۸۵۷ م) نویسندهٔ کتاب *المسند* و کتاب *العلم* (ابن ندیم، ۳۲۱) را نیز جزو استادان وی ذکر کرده‌اند (ذهبی، تذکره، ۵۹۶/۲؛ ابن حجر، ۱۷۴/۱؛ ابن جزری، ۵۴/۱). یاقوت به نقل از فرغانی می‌نویسد: ابن ابی خیثمه مذهبی خاص داشت که مردم او را به قَدَریّه نسبت می‌دادند (۳۷/۳).

ابن ابی خیثمه از کسان بسیار نقل روایت و حدیث کرده است که از آن جمله‌اند: هوذة بن خلیفه، قُطْبة بن العلاء، مسلم بن ابراهیم، موسی ابن اسمعیل (ذهبی، تذکره، ۵۹۶/۲). کسانی نیز از او حدیث نقل کرده‌اند چون ابن صاعد، محمد بن مخلد، اسماعیل الصفار، ابوسهل قطان (همانجا). همچنین مورخانی چون ابوالقاسم بَغَوی (خطیب بغدادی، ۱۶۳/۴؛ ابن جوزی، ۱۳۹/۵؛ یاقوت، ۳۶/۳) در نقل روایات تاریخی به او استناد کرده‌اند.

اثر مهم ابن ابی خیثمه در علم تاریخ *التاریخ الکبیر* است که به شیوهٔ محدثان و با جرح و تعدیل روات تألیف یافته و مورخانی مشهور چون مسعودی به آن استناد کرده‌اند (۸۹/۳ ـ ۹۰، ۱۶۳). نظریهٔ خطیب بغدادی (۱۶۳/۴) مبنی بر اینکه کتابی چنان سرشار از فوائد نمی‌شناسد، توسط مؤلفان قرنهای بعد نقل شده است (مثلاً: یاقوت، ۳۶/۳؛ ذهبی، تذکره، ۵۹۶/۲؛ همو، سیر، ۴۹۳/۱۱؛ ابن کثیر، ۶۶/۱۱؛ ابن تغری بردی، ۸۳/۳). اهمیت این کتاب تا آنجاست که در اندلس نیز معروف بوده است (EI²). نسخه‌ای بسیار کهن از *التاریخ الکبیر* در کتابخانهٔ جامع القرویین فاس موجود است (*تذکرة النوادر*، ۷۹؛ سزگین، ۱۵۲/۱؛پرووانسال، I/95؛ بروکلمان، ۲۵۲/۳). این کتاب که بنابر اطلاعات موجود در تاریخ عالم تألیف یافته، در برنامهٔ انتشارات حیدرآباد (۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۵ م) قرار داشته است (همانجا). دیگر آثار ابن ابی خیثمه اینهاست: ۱. *تاریخ رواة الحدیث* که همانند *تاریخ* ابو عبدالله بخاری و در حد خود کتابی بزرگ است (حاجی خلیفه، ۲۹۵/۱)؛ ۲. *اخبار الشعرا* (ابن ندیم، ۳۲۱)، سزگین می‌افزاید که این اثر از مهم‌ترین منابع مرزبانی در تألیف *الموشح* بوده وابوالفرج اصفهانی بخشهایی از آن را در *اغانی* نقل کرده است (۱۵۲/۱)؛ ۳. *کتاب الاعراب* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۴. *کتاب البر* (بغدادی، ۵۱/۱)؛ ۵. *المنتمین* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۶. *وصایا العلماء عندالموت*، که تنها بغدادی (همانجا) از آن نام برده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به کوشش ج. برگشترسر، مصر، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم النجار، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ *تذکرة النوادر من المخطوطات العربیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۹۸۳ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، دارالاندلس؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI²; Lévi-Provençal, E., «Documents et notules", *Arabica*, Leiden, 1954.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْن‌اَبی‌داوود، ابوبکر عبدالله بن سلیمان بن اشعث بن اسحاق ابن بشیربن شداد بن عمرو (یحیی) بن عمران ازدی سجستانی (۲۳۰ـ۳۱۶ ق/ ۸۴۴ـ۹۲۸م)، قاری، فقیه و از حافظان بنام حدیث. در سیستان (یاقوت، ۱۹۲/۳: سجستان) یا شهری در اطراف کابل (سمعانی، ۸۴/۷) یا دهی در بصره (ابن خلکان، ۴۰۵/۲) زاده شد و در کودکی همراه‌پدرش ابو داوود سلیمان (۲۰۲ـ۲۷۵ ق/ ۸۲۰ـ۸۸۸م)، نویسندهٔ سنن، از زادگاه خویش کوچ کرد و به گفتهٔ ابن عماد در نیشابور و دیگر شهرها بالید (۲۷۳/۲) و از شیوخ پدرش در مصر و شام سود جست (ابن خلکان، ۴۰۵/۲).

با اینکه ابن ابی داوود زمانی دراز زیسته است، اطلاع زیادی از احوال او در دست نیست. همین اندازه گفته شده که وی به شهرهای بسیاری در شرق و غرب سفر کرده و از محدّثان و دانشمندان در این سرزمینها دانش و حدیث آموخته است: در بغداد از احمدبن منیع، در بصره از محمدبن بشار، در مصر از احمدبن صالح طبری، در شام از محمد عون حمصی، در نیشابور از محمدبن یحیی ذُهلی و در مرو از ابوداوود سلیمان بن معبد سنجی (سمعانی، ۸۵/۷). افزون بر این، ابن ابی داوود به خراسان، جبال، اصفهان، فارس، بصره، کوفه، مدینه، مکه، جزیره و ثغور سفر کرده و از این محدّثان و فقیهان نیز حدیث آموخته و نقل کرده است: عیسی بن حمّاد، ابوطاهر بن سَرْح، محمدبن اسلم، علی بن خَشْرَم مَروزی، مُسیب بن واضح، ابوسعید اشجّ، سَلَمة ابن شَبیب، احمد بـــن ازهر نیشابوری، اسحاق بن منصور کوسج، محمدبن مثنی، عمروبن علی بصری، نصربن علی بصری، اسحاق بن ابراهیم نهشلی، زیادبن ایوب، محمدبن عبدالله مخرمی، یعقوب دورَقی، یوسف بن موسی قطّان، محمدبن عبدالرحیم صاعقه (سبکی، ۳۰۸/۳؛ علیمی، ۱۵ـ۱۶)، محمدبن سلمهٔ مرادی (داوودی، ۲۳۰/۱)، عیسی [بن] زغبه (ذهبی، *العبر*، ۴۷۲/۱)، سلیمان خلاد، حسن ابن ابح، ابوزید عمربن شبه، یونس بن حبیب اصفهانی، موسی بن حزام ترمذی، یعقوب بن سفیان فسوی (ابن جزری، ۴۲۰/۱ـ۴۲۱)، عباد بن یعقوب رواجنی، محمدبن مصفی حمصی، علی بن حرب موصلی (خطیب بغدادی، ۴۶۵/۹) و پدرش ابوداوودسجستانی (عبدالحمید، ۸).

ابن ابی داوود روزگاری در اصفهان اقامت گزید. به گفتهٔ ابن بدران برخی از عالمان این شهر بدو رشک بردند و نزد فرمانروای شهر از وی سعایت کردند و او را به دشمنی با امام علی (ع) و وابستگی به ناصبیان و خوارج متهم ساختند. فرمانروا قصد جان او کرد، اما او به یاری یکی از بزرگان به نام محمدبن عبدالله بن حسن از مرگ نجات یافت و اصفهان را ترک گفت (۴۴۲/۷). عبدالله در بغداد نیز جایگاهی ممتاز یافت. خلیفه منبری در مسجد به وی اختصاص داد که او از آن به مثابهٔ کرسی تدریس و نقل حدیث بهره می‌گرفت (خطیب بغدادی، ۴۶۵/۹). وی در روزگار خویش پیشوای محدّثان شمرده می‌شد (سیوطی، ۳۲۵) و بیش‌تر راویان حدیث آن سامان در سدهٔ ۳ ق/ ۹م و نخستین دههٔ سدهٔ ۴ ق از او حدیث آموخته‌اند. این گروه اینانند: عبدالرحمن بن ابی حاتم، ابوبکر بن مجاهد، دعلج بن احمد، محمدبن مظفر ورّاق، دارقُطنی، ابوعمربن حیّویه، ابوحفص بن شاهین، ابوبکر وراق، ابوحسین بن سَمعون، ابو احمد حاکم، ابوطاهر مخلّص، عیسی ابن جراح، محمدبن زُنبور، ابومسلم کاتب (سبکی، ۳۰۸/۳)، عبدالباقی ابن قانع، ابوبکر شافعی، ابوالقاسم بن حبّابه، ابوعبدالله بطّه، عیسی بن وزیر (علیمی، ۱۶)، نقاش، عبدالواحد بن عمر، محمدبن احمد بن علی بغدادی، زیدبن ابی بلال (ابن جزری، ۴۲۱/۱)، محمدبن عبدالله بن شُخَیر و ابوبکر بن شاذان (خطیب بغدادی، ۴۶۵/۹). از مؤلفین صحاح، حافظ نشابوری و ابن حمزهٔ اصفهانی، به او استناد کرده‌اند (ابن خلکان، ۳۰۵/۲).

چنانکه از احوال ابن ابی داوود برمی‌آید او را حافظه‌ای نیرومند بود و بیش از پدرش حدیث از حفظ داشت. ابن شاهین، یکی از شاگردانش، می‌گوید که هرگز در دست او کتابی ندیدم، همهٔ احادیث را از حفظ املاء می‌کرد(داوودی، ۲۳۱/۱). گویند که در اصفهان بی‌آنکه کتابی در دست داشته باشد، ۳۰٬۰۰۰ حدیث برخواند (سیوطی، ۳۲۵). خود نیز ادعا کرده است که ۳۰٬۰۰۰ حدیث به یاد دارد (علیمی، ۱۶). همچنین خود گفته: هرچه ابراهیم حربی از حفظ داشت، من نیز از حفظ دارم (سیوطی، همانجا). وی افزون بر حدیث و فقه در ستاره‌شناسی نیز دستی داشت که ابراهیم حربی از آن بی‌بهره بود (داوودی، ۲۳۲/۱).

وثاقت ابن ابی داوود در نقل و حدیث محل تردید است. بیش‌تر رجال‌شناسان و تاریخ نگاران وی را پارسا و موثق دانسته‌اند (ذهبی، *المغنی*، ۳۴۱/۱؛ سمعانی، ۸۵/۷؛ ابن جزری، ۴۲۰/۱؛ ابن حجر، ۲۹۳/۳)، ولی پدرش او را کذّاب خوانده و از اینکه فرزندش بر مسند قضا نشیند، ابراز ناخشنودی کرده است (جرجانی، ۱۵۷۷/۴؛ ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۴۳۳/۲). این شهادت پدر در مورد فرزند سبب شده است که کسانی چون ابن صاعد، عبدالله را غیرقابل اعتماد بدانند. ولی ذهبی به دلیل دشمنی ابن صاعد با ابن ابی داوود این سخن را بی‌اعتبار شمرده است (همانجا) و خود، او را موثق می‌داند و بر این باور است که نسبت کذب از سوی پدر بدو در زمینه‌های دیگر جز حدیث بوده است (*المغنی*، ۳۴۱/۱). این سخن ذهبی با این شهادت دارقطنی، شاگرد ابن ابی داوود، که می‌گوید: «او ثقه است ولی در بیان حدیث بسیار خطا می‌کند» (*میزان الاعتدال*، همانجا) با روایتی دیگر از ابی داوود که در آن فقط از تمایل فرزندش به پذیرفتن مقام قضا اظهار ناخشنودی کرده (جرجانی، ۱۵۷۸/۴)، سازگار است.

با اینکه از برخی از روایات تاریخی برمی‌آید که ابن ابی داوود چندان دلبستگی به کتاب و کتابت نداشته، در عین حال قطعی است که چند کتاب و رساله در تفسیر، کلام، حدیث و علوم قرآنی نوشته است. تا آنجا که می‌دانیم دو کتاب از وی در سالهای اخیر چاپ شده است: *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶م؛ *البعث والنشور*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴م. اثر دیگری نیز از او به نام *رسالة فی متشابه التعبیر باللفظ فی آیات القرآن*، به صورت خطی در دمشق موجود است. نوشته‌های دیگر ابن ابی داوود که در حال حاضر جز نام، اطلاعی از آنها در دست نیست، اینهاست: *المسند* و *السنن*، هر دو در حدیث؛ *الناسخ والمنسوخ*؛ *فضائل القرآن*؛ *شریعة القاری*؛ *شریعة التفسیر*؛ *نظم القرآن*؛ *المصابیح*، در حدیث؛ *القراءات و التفسیر* (ابن ندیم، ۳۲۴؛ بغدادی، ۴۴۴/۱؛ داوودی، ۲۳۰/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۷۰۲/۲).

مذهب ابن‌ابی‌داوود چندان روشن نیست. نیای بزرگ او عمرو ابن عمران از یاران امام علی (ع) بود و در پیکار صفین شهید شد (سمعانی، ۸۵/۷)، اما ابن ابی داوود خود در اصفهان و بغداد به ناصبی

بودن متهم گردید که از آن تبرّی جسته و تبرئه شده است (ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۴۳۴/۲، ۴۳۵؛ ابن بدران، ۴۴۲/۷). با آنکه روایاتی نیز حاکی است که وی در فضایل علی (ع) سخن می‌گفته است، شیعی بودن او غیر محتمل است؛ به ویژه آنکه طبری تجلیل وی از علی (ع) را ناشی از ترس دانسته است (ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۴۳۵/۲). از سوی دیگر، نام وی هم در سلسلهٔ فقیهان و محدّثان حنبلی آمده (ابن ابی‌یعلی، ۵۱/۱) و هم در طبقات فقیهان شافعی (عبادی، ۶۰؛ سبکی، ۳۰۷/۳)، اما احتمال حنبلی بودن او بیش‌تر است. ابن بدران تصریح می‌کند که ابن ابی داوود پس از تبرئه شدن از انتساب به ناصبیان در بغداد به نقل فضایل علی (ع) پرداخت، سپس مذهب حنبلی گزید و از مشایخ آنان شد (۴۴۲/۷). از سخنان اوست: همهٔ مردمان از من بهلند، مگر آنان که مرا به بغض علی رضی‌الله عنه متهم داشته‌اند (ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۴۳۴/۲).

گفته‌اند که ابن ابی داوود در اواخر زندگی نابینا گشت، ولی همچنان به تدریس و ترویج حدیث ادامه داد. هنگامی که در گذشت، مردم بغداد از وی تجلیل بسیار کردند و آورده‌اند که ۸۰ بار بر او نماز گزاردند و عدهٔ نمازگزاران از ۳۰۰٬۰۰۰ تن گذشت. سرانجام وی را در گورستان باب بستان بغداد به خاک سپردند(ذهبی، *دول الاسلام*، ۱۳۹/۱؛ علیمی، ۱۹؛ ابن بدران، ۴۴۲/۷_۴۴۳).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ ابن بدران، عبدالقادر بن احمد، *تهذیب تاریخ ابن عساکر*، دمشق، مکتبة العربیة؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، مصر، ۱۳۵۱ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۹م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ ابوداوود، سلیمان بن اشعث، *سنن*، به کوشش محمدمحیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیّة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ ق؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *المغنی*، به کوشش نورالدین عتر، بیروت، ۱۹۷۱م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود طناجی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۶۵م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ سیوطی، جلال الدین، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستاو یتسام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عبدالحمید، محمد محیی‌الدین، مقدمه بر سنن (نک‍: ابو داوود در همین مآخذ)؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۸۴م؛ یاقوت، *بلدان*، بیروت، ۱۹۵۷م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اَبِی الدَّم، شهاب‌الدین ابواسحاق ابراهیم بن عبدالله بن عبدالمنعم هَمْدانی حَمَوی، مورّخ و قاضی شافعی اهل حماه (سوریه) (۵۸۳ _ ۶۴۲ ق/ ۱۱۸۷ _ ۱۲۴۴ م). نسبت هَمْدانی وی مربوط به قبیلهٔ بزرگی به نام هَمْدان در یمن است (زحیلی، ۸). وی در صباوت به بغداد سفر کرد و به آموزش فقه و استماع حدیث پرداخت (ابن واصل، ۱۷۴/۴) و از ابن سکینه حدیث شنید (سبکی، ۱۱۶/۸). در بغداد از الناصرلدین الله (خلافت ۵۷۵ _ ۶۲۲ ق/ ۱۱۷۹ _ ۱۲۲۵ م) خلعت گرفت و چون به حماه برگشت، خلعت خلیفه به تن او بود (ابن واصل، همانجا). در مصر، دمشق و حماه حدیث می‌گفت و جزء غطریف تألیف ابواحمد محمدبن احمد بن غطریف (د ۳۷۷ ق/ ۹۸۷ م)، از احادیث قاضی ابوبکر طبری را تدریس می‌کرد (ذهبی، ۱۲۶/۲۳).

ابن ابی الدّم در مذهب شافعی امام بود و در ۶۲۲ ق از سوی الملک الناصر صاحب حماه به قضاوت آن شهر گمارده شد (ابن واصل، همانجا؛ حموی، ۱۲۴). گفته‌اند که وی برای جلب رضایت المستعصم بالله به تعیین ملک منصور حموی به حکومت مَیّافارقین، که پس از ملک مظفر (د ۶۴۲ ق/ ۱۲۴۴ م) بی حاکم شده بود، به سفارت بغداد مأمور گشت و در راه بغداد در معرّه بیمار شد و به حماه بازگشت و در همانجا درگذشت (هوار، ۸۲؛ سبکی، همانجا). شهاب دشتی از ابن ابی الدّم روایت کرده (ذهبی، همانجا) و مُزَیِّر تقی‌الدین ابومحمد ادریس، محدّث حَماه نیز از او استماع کرده است (ابن صابونی، ۲۹۵). ابن ابی الدم شعر نیز نیکو می‌گفته است. آثار مهم او از این قرار است:

۱. کتاب *ادب القضاء یا الدرر المنظومات فی الاقضیة والحکومات*، این کتاب که در ۱۹۷۵ م در دمشق به چاپ رسیده در یک مقدمه، ۶ باب و یک خاتمه است و از لحاظ تنظیم و ترتیب و تبویب و از نظر تلخیص اقوال فقهی در نزد شافعیان از کتب معتبر درآداب قضاست (زحیلی، ۱۳).

۲. کتاب *فی التاریخ* یا *تاریخ ابن ابی الدم* یا *التاریخ الاسلامی*، مؤلف در مقدمهٔ کتاب می‌گوید که روزگاری دراز بر آن بوده است که کتابی به نام حامی خود الملک المظفر تقی‌الدین محمود تألیف کند، اما انجام این کار به خاطر دشواری در گزینش موضوع باب طبع ملک مظفر به تأخیر افتاده بود. مؤلف این اثر را در آستانهٔ جلوس مظفر بر تخت پدر نوشته و آن را با گزارشی در باب سلطنت و عدالت او پایان داده است. این کتاب حوادث میان ولادت پیامبر اسلام تا ۶۲۷ ق/ ۱۲۳۰ م را در بردارد و از امتیازات آن می‌توان از گزارشی دربارهٔ ایوبیان (ه‍ م) نام برد که مؤلف آن را عمدتاً از اثر عمادالدین کاتب اصفهانی (د ۵۹۷ ق/ ۱۲۰۱ م) برگرفته است. علاوه بر آن، ابن ابی الدم در این اثر تاریخ عباسیان را تا سال پنجم عهد المستنصر بالله (خلافت ۶۲۳ _ ۶۴۰ ق/ ۱۲۲۶ _ ۱۲۴۲ م) آورده است. نویسنده در این کتاب بارها به اثر بزرگ‌ترش، *التاریخ الکبیر* (*تاریخ مظفری*)، اشاره کرده است. از این کتاب دو نسخه در خزانهٔ بانکیپور نگهداری می‌شود (*بانکیپور*، XV/8-10). همچنین یک نسخه از این کتاب در کتابخانهٔ بادلیان موجود است (همان، XV/9).

۳. *تاریخ مظفری* (*التاریخ الکبیر*)، مؤلف این کتاب را در ۶ مجلد به نام الملک المظفر تقی‌الدین محمود نوشته است. بخش مربوط به

صقلیّه (سیسیل) از *تاریخ کبیر* به زبان ایتالیایی ترجمه و در ۱۶۵۰ م در رم چاپ شده است (زیدان، ۸۸/۳). سخاوی از یک کتاب دیگر او با نام *التاریخ المقفی* یاد کرده است (صص ۳۶۰، ۳۱۵). از این کتاب جز سخاوی کسی نام نبرده؛ به نظر می‌رسد که این کتاب همان تاریخ کبیر مظفّری است که کلمهٔ «المظفری» به «المقفی» تحریف شده است.

۴. شرح کتاب *الوسیط المحیط باقطار البسیط* غزالی، این کتاب بالغ بر ۲۶ جزء بوده است که جزء اول آن در دارالکتب المصریة به شمارهٔ ۴۲۱ فقه تیمور، نگهداری می‌شود و نسخهٔ عکسی از دست‌نویس‌کتابخانهٔ احمد سوم (ترکیه)درمعهدالمخطوطات در الجامعة العربیة(مصر)، به شمارهٔ ۲۶۸ فقه شافعی محفوظ است (زحیلی، ۱۲). بروکلمان از شرح ابن ابی الدم بر وسیط به نام *ایضاح الاغالیط* یاد کرده است (GAL,S,I/753).

۵. *تدقیق العنایة فی تحقیق الروایة*، نسخهٔ خطی از آن به شمارهٔ ۵۴۴ در کتابخانهٔ الجزیره موجود است (GAL,S,I/424). کتاب دیگر ابن ابی الدم *الفرق الاسلامیة* است (همانجا).

ابن ابی الدم شهرت کاتب یهودی دوران الحاکم بامرالله (۳۸۶ ـ ۴۱۱ ق/ ۹۹۶ ـ ۱۰۲۰ م) خلیفهٔ فاطمی مصر نیز بوده و گویا حمامی در قاهره ساخته بوده که به نام او معروف بوده است (بستانی ب).

مآخذ: ابن صابونی، محمدبن علی، *تکملة الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر احمدبن شهبه، *طبقات الشافعیه*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن واصل، محمدبن سالم، *مفرج الکروب فی اخبار بنی ایّوب*، به کوشش حسنین محمد ربیع و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م، ۱۷۳/۴ ـ ۱۷۴، ۲۷۰ ـ ۲۷۱؛ ابن وردی، عمربن مظفر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م، ۵۴۶/۱ـ ۵۴۷؛ بستانی ب؛ حموی، محمدبن علی، *التاریخ المنصوری*، به کوشش ابوالعید دودو، دمشق، ۱۴۰۱ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زحیلی، محمد مصطفی، مقدمه بر کتاب *ادب القضاء* ابن ابی الدم، دمشق، ۱۳۹۵ ق؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م، ۱۱۴/۸ ـ ۱۱۸، ۳۳۴ـ ۳۳۶؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتزروزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴ م؛ هوار، کلمان، «ادبیات جغرافی نگاری و تاریخ نگاری در اسلام»، *تاریخ نگاری در اسلام*، به کوشش یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیز:
Bankipore; GAL; GAL,S; Rosenthal, Frantz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968.

محمدآصف فکرت

اِبْنِ اَبی الدُّنیا، ابوبکر عبدالله بن محمد بن عُبَید بن سُفیان بن قَیس قُرَشی (۲۰۸ ـ ۲۸۱ ق / ۸۲۳ ـ ۸۹۴م)، راوی و محدّث. وی حدیث را از راویان بسیار، از آن میان محمدبن حسین بُرجُلانی، ابویوسف احمدبن جمیل مروزی و علی بن جَعْد جوهری فراگرفت (خطیب بغدادی، ۸۹/۱۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۶۳/۵). ذهبی ضمن اشاره به اینکه نخستین استادِ او سعید بن سُلیمان سَعْدویه واسطی بوده، گروه بی‌شماری از آنان را نام برده است (۳۹۷/۱۳ ـ ۳۹۹). کسانی چون حارث بن ابی اسامه، محمدبن خلف وکیع، محمدبن خلف بن مرزبان، عبیدالله بن عبدالرحمن السکری و عمربن سعد قراطیسی از وی حدیث نقل کرده‌اند (برای فهرست راویان پس از او نک: خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن ابی یعلی، ۱۹۲/۱ ـ ۱۹۳؛ ابن حجر، ۱۲/۶، ۱۳).

ابن ابی الدنیا در روزگار خود واعظ و سخنور مشهوری بود و زندگی مُتَزَهی داشت و از احترام ویژه‌ای برخوردار بود. آثار بازمانده از او که تلفیقی از شعر و ادب وحدیث است، نشانگر آن است که وی به تهذیبْ اخلاق عشق می‌ورزیده است. از این رو در بین آثار او کتابهایی در نکوهش تنگ چشمی، ستمکاری، هوسرانی، رشک‌ورزی، ناسزاگویی و پرستش سرای ناپایدار اختصاص یافته است. طوسی (ص ۱۹۴) و اردبیلی (۵۰۳/۱) او را «عامی مذهب» معرفی کرده‌اند و بغدادی او را شافعی مذهب خوانده است (۴۴۱/۱). وی به رغم اینکه پدرانش از موالی بنی امیه بودند، در اواخر عمر به سبب شهرت و آوازهٔ نیکو معلم چندتن از فرزندان خلفای عباسی شد (خطیب بغدادی، ۸۹/۱۰؛ ابن جوزی، ۱۴۸/۵). وی در جمادی‌الاول ۲۸۱ ق / اوت ۸۹۴م در بغداد درگذشت. یوسف بن یعقوب قاضی بن اسماعیل بصری بر جنازهٔ او نمازگزارد، آنگاه در شونیزیه به خاک سپرده شد (خطیب بغدادی، ۹۱/۱۰؛ ابن جوزی، ۱۴۹/۵؛ ابن کثیر، ۷۱/۱۱). اسماعیل بن اسحاق قاضی دربارهٔ او گفته است: «دانش بسیاری همراه با او مرد» (خطیب بغدادی، همانجا).

ابن ابی الدنیا تألیفات بسیار داشته و ابن جوزی (۱۴۸/۵) شمار دست نوشته‌های او را بیش از ۱۰۰ دانسته است. سبط‌ابن جوزی بیش از ۱۳۰ اثر او را شخصاً می‌شناخته است (EI[2]). ابن کثیر بنابر روایتی تعداد تألیفات منسوب به وی را نزدیک به ۳۰۰ اثر نوشته است (۷۱/۱۱).

با بررسی فهارس نسخ خطی موجود در مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۵۵ کتاب و رساله منسوب به ابن ابی الدّنیا شناخته شده است که ۱۴ اثر از این تعداد تاکنون چاپ و نشر یافته و بقیه به صورت دستنویس در کتابخانه‌های کشورهای مختلف موجود است. برخی از عناوین نسخ خطی آثار وی اینهاست: *الاربعین حدیثاً* (GAL, S, I/248)؛ *اعطاء السائل* (آلوارت، شم 5388)؛ *اهوال القیامة* (ظاهریه، علوم قرآنی، ۲۲۸/۲)؛ *التهجد و قیام اللیل* (سید، ۱۷۹/۱)؛ *حلم معاویه* (ظاهریه، تاریخ، ۹۴)؛ *ذم‌الدنیا* (همان، علوم قرآنی، ۲۴۰/۲)؛ *العزلة والانفراد* (سید، ۱۸۲/۱)؛ *فضل شهر رمضان* (GAL,S,I/248)؛ *مداراة الناس* (آلوارت، شم 5436(2))؛ *المطر والرعدوالبرق والریح* (کوپرلی، ۲۰۰/۱)، *الهمّ والحزن* (GAL, S, I/248)؛ *هواتف الجنّ* (خدیویه، ۴۴۹/۱).

آثار چاپ شده وی اینهاست: *الاولیاء* (قاهره، ۱۹۳۵م)؛ *التوکل علی الله عزوجل* (بیروت، ۱۹۸۷م)؛ *حسن الظن بالله* (قاهره، ۱۹۳۵م)؛ *الحلم و ذم الفحش* (قاهره، ۱۹۳۵م)؛ *ذم الملاهی*، رابسون این اثر را در ۱۹۳۸م به همراه *بوارق الالماع* مجدالدین طوسی غزالی ترجمه و منتشر کرده است؛ *الشکر* (قاهره، ۱۹۷۸م)، نخستین چاپ انتقادی این کتاب به کوشش احمدبن محمد طاحون صورت گرفته است؛ *الصمت و آداب اللسان*، عبدالرحمن خلف چاپ انتقادی این کتاب را در ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م در بیروت منتشر کرده است؛ *العقل و فضله* (قاهره، ۱۹۴۶م)؛ *الفرج بعدالشدة*، در ۱۳۱۳ ق در الله آباد، در ۱۳۲۳ ق در احمدآباد، در ۱۹۰۶م در قاهره و در ۱۹۸۷م با تعلیقات ابی حنیفه عبیدالله بن عالیه در قاهره به چاپ رسیده است؛ *قضاءالحوائج و بعض الاصطناع* (قاهره، ۱۹۳۵م)؛ *مجانی الدعوة* (بمبئی، ۱۹۷۲م)؛ *مجموعة رسائل لابن ابی الدنیا* (قاهره، ۱۹۳۵م)؛ *مقتل امیرالمؤمنین*، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، ۱۴۰۸ق؛ *مکارم الاخلاق*، به کوشش جیمز بلمی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ *المنتقی من کتاب الرهبان*، در ۱۹۵۶ م به کوشش صلاح الدین المنجد در قاهره به چاپ رسیده است؛ *من عاش بعدالموت* (بیروت، ۱۹۸۷م)؛ *الیقین* (بیروت، ۱۹۸۶م).

برای آگاهی بیش‌تر از نام و مشخصات تألیفات وی به «معجم مصنفّات ابن ابی الدنیا» (منجّد) مراجعه شود.

مأخذ: ابن ابی حاتم، محمدبن ادریس، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی الدنیا، عبدالله بن محمد، *مکارم الاخلاق*، به کوشش جیمز بلمی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۳م؛ ابن ابی یعلی، محمدبن حسن، *طبقات‌الحنابلة* به کوشش محمدحامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ـ ۱۳۲۷ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ق؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع الرواة*، قم، ۱۳۳۱ ش؛ بغدادی، اسماعیل باشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ ـ ۱۹۵۵م؛ خدیویه، خطی؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربیه؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سید، خطی؛ طوسی، محمدبن علی، *فهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ ظاهریه، خطی (ادب، تاریخ، علوم قرآنی، مجامیع)؛ *فهرس التمهیدی لمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ کوپریلی، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، «معجم مصنفات ابن ابی الدنیا»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، س ۴۹، شم ۳، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ نیز: *Ahlwardt*; EI²; GAL, S.

بخش کتاب شناسی

اِبْنِ اَبی دؤاد، احمدبن فرج، نک: احمدبن ابی دؤاد.

اِبْنِ اَبی دینار، ابوعبدالله محمّدبن ابی‌القاسم رُعَینی قیروانی، (زنده در ۱۱۱۰ق/۱۶۹۸م) منسوب به ابوالمهاجر دینار، فاتح معروف (مؤنس، ۳۱۶)، ادیب، شاعر، قاضی و مورخ تونسی. از تاریخ ولادت و مرگ و زندگی او آگاهی در دست نیست، اما گفته‌اند که از خاندانی نژاده برخاست که دارای مناصب دولتی و مقامات علمی بودند (همانجا). ابن ابی دینار نزد برخی از دانشمندان روزگار خویش چون ابن الشیخ محمد فتاته و شیخ علی بن عبدالواحد انصاری دانش آموخت و بر مسند قضای سوسة و قیروان دست یافت (شمام، «و»). از او تألیفاتی برجای مانده است چون: *رضاب العقیق فی الرّوض الانیق فی مجاراة الاخوان و احوال الصّاحب و الصّدیق*، و کتابی در ادبیات به نام *هدایة المتعلّم*. مهم‌ترین اثر او *المؤنس فی تاریخ افریقیة و تونس* نام دارد (همانجا) و چنانکه خود وی گفته، پس از مرگ فرزندش به نگارش آن دست زد و در شعبان سال ۱۰۹۲ ق آن را به پایان برد (ابن‌ابی‌دینار، ۵، ۳۲۰). این کتاب دارای ۷ باب و یک خاتمه است، بدین قرار: ۱. در وصف تونس؛ ۲. در وصف افریقیه؛ ۳. دربارهٔ جنگهای مسلمانان برای تصرف افریقیه؛ ۴. در تاریخ دولت عبیدیّه؛ ۵. در تاریخ امرای صنهاجه؛ ۶. در تاریخ دولت حفصیّه؛ ۷. در بیان فرمانروایی عثمانیها در تونس، و نیز خاتمه دربارهٔ برخی رویدادهای متأخر (ابن ابی دینار، ۷، جم؛ قس: *دائرة المعارف الاسلامیّة*). *المؤنس* نخستین بار در ۱۲۸۶ ق /۱۸۶۹م در تونس منتشر شد و قبل از آن در ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۴م پلیسیه[1] و رموزا[2] آن را به فرانسه ترجمه و منتشر کرده بودند (مؤنس، همانجا؛ EI²). ابن ابی دینار از اشعار خود ۳ قصیده را که در ستایش امیرعلی بای بن مرادبای (از خاندانهای حکومتی تونس) سروده، در کتاب خویش آورده است (صص ۲۷۹ - ۲۸۳).

مأخذ: ابن ابی دینار، محمدبن ابی القاسم، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ شمام، محمد، مقدمه بر *المؤنس* (نک: ابی دینار در همین مأخذ)؛ مؤنس، حسین، *فتح‌العرب للمغرب*، قاهره، ۱۹۷۹م؛ نیفر، شیخ محمد، *عنوان الأریب عمّا نشأ بالمملکة التونسیّة من عالم ادیب*، تونس، ۱۳۵۱ق؛ نیز: EI².

صادق سجادی

اِبْنِ اَبی ذِئْب، ابوحارث، محمد بن عبدالرحمن بن مغیرة بن حارث بن ابی ذئب (۸۰ ـ ۱۵۹ ق/ ۶۹۹ ـ ۷۷۶ م)، محدث، فقیه و قاضی مدنی. وی از طائفهٔ قریش بود و مادرش بُرَیْهَة بنت عبدالرحمن ابن حارث بود (خطیب بغدادی، ۲/۲۹۶ ـ ۲۹۷). به گفتهٔ ابن خلکان ابن ابی ذئب از جمله مشاهیر و راویان حدیث هم عصر مالک بن انس بود و بین آن دو الفت و مودت زیادی وجود داشت (۱۸۳/۴). احمد بن حنبل او را مردی صالح، صدوق، ثقه، آمر به معروف و همانند سعید بن مُسَیَّب و افضل از مالک بن انس دانسته است (خطیب بغدادی، ۲۹۸/۲). ابن ابی ذئب در برخورد با خلفای زمان صریح و در گفتن سخن حق شجاع بود (همانجا؛ نووی، ۸۶/۱؛ ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۹۲/۱؛ ابن حبان، ۳۹۰/۷ ـ ۳۹۱).

او از فقهای شهر مدینه بود و در مسائل دینی فتوا می‌داد (همانجا؛ خطیب بغدادی، ۳۰۱/۲ ـ ۳۰۵؛ نووی، همانجا) و مدتی هم منصب قضا داشت (ابن ندیم، ۲۲۵).

ابن ابی ذئب از افرادی نظیر حارث بن عبدالرحمن (دایی خود)، شُعبه مولی ابن عباس، مُغیره (برادر خودش)، سعید مَقبُری، زُهْری،

1. Pellisier 2. Remusat

صالح بن کثیر، عجلان مولی المشمعل، ابا جابر بیاضی، محمد بن قیس، شُرَحبیل بن سعد و صالح بن نبهان حدیث نقل کرده است (ابن حجر، ۳۰۳/۹ ـ ۳۰۴؛ مزی، ۴۴۲/۱۶ ـ ۴۴۳). همچنین راویانی چون ابن مبارک، یحیی بن سعید قَطّان، احمد بن یونس یَرْبوعی، ابن ابی فُدَیْک، شَبابة بن سَوّار و ابو نُعَیم از او احادیثی را روایت کرده‌اند (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰/۷؛ نووی، ۸۶/۱).

برخی او را قَدَری دانسته‌اند. ابن حبان می‌نویسد مالک به سبب قَدَری بودن او از وی دوری می‌جست (۳۹۱/۷). ذهبی نیز نوشته است که سلیمانی او را از قَدَریان شمرده، در حالی که، واقدی و دیگران این امر را انکار کرده‌اند (میزان الاعتدال، ۶۲۰/۳).

از جمله ویژگیهای ابن ابی ذئب این بود که روایات و احادیث را حفظ می‌کرد و کتاب و دفتر یادداشتی نداشت (ابن معین، ۵۲/۲).

در بارهٔ ابن ابی ذئب کتابی به نام اخبار ابن ابی ذئب در دست است که سلیمان الربعی (د ۳۷۹ ق/ ۹۸۹ م) آن را جمع‌آوری نموده است (العش، ۲۱۹؛ GAS, I (1)/204). نیز کتابی به نام السنن مشتمل بر مسائل فقهی نظیر صلات، صیام و زکات به وی منسوب است (ابن ندیم، ۲۲۵).

ابن ابی ذئب در زمان خلافت مهدی عباسی در ۷۹ سالگی در حالی که از بغداد عازم مدینه بود، در حیره درگذشت، و در کوفه به خاک سپرده شد (خطیب بغدادی، ۳۰۴/۲ ـ ۳۰۵).

مآخذ: ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ ابن معین، یحیی، معرفة الرجال، به کوشش محمد مطیع الحافظ، دمشق، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱ م؛ ذهبی، شمس الدین محمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارنوؤط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ العش، یوسف، فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة، دمشق، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، نسخهٔ عکسی؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف ،تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز: GAS.

اکبر یحیی‌آبادی

اِبْنِ اَبِی‌الرَّبیع، ابوالحسین عُبیدالله‌بن احمد قُرَشی اُمَوی عثمانی (۵۹۹ ـ ۶۸۸ ق / ۱۲۰۳ ـ ۱۲۸۹م)، نحوی بزرگ اندلسی که به نیای پنجمش (ابن‌زبیر، ۸۴: نیای سوم) نسبت یافته است. وی در اِشبیلیّه زاده شد و همانجا پرورش یافت و قرآن و ادب و فقه و حدیث را نزد استادان آن دیار که خود نام آنان را در البرامج (نک: دنبالهٔ مقاله) بر شمرده است، بیاموخت: نحو را نزد ابوالحسن دَبّاج (د ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸م) و ابوعلی شَلَوْبین (د ۶۴۵ ق) خواند و علم قرائات را نزد محمدبن ابی‌هارون تمیمی و ابوالقاسم‌بن بقیّ (د ۶۲۵ ق / ۱۲۲۷م) فرا گرفت (همانجا؛ سیوطی، ۱۲۵/۲؛ ابن‌جزری، ۴۸۵/۱). وی مردی سخت گوشه‌گیر (ابن‌زبیر، ۸۴) و بسیار تنگدست بود، آنچنانکه استادش شلوبین تعدادی از نوآموزان اشبیلیه را نزد او می‌فرستاد تا هم ممّر درآمدی برای او حاصل آید و هم در کار تدریس تجربه‌ای کسب کند. از آن پس، تا ۶۴۶ ق دیگر اطلاعی از او در دست نیست. در این سال ابن ابی‌الربیع پس از یک سال تحمل سختیهایی که زاییدهٔ تسلط اسپانیاییها بر اشبیلیه بود، ناچار شد مانند هزاران مسلمان دیگر اندلس را ترک گوید. وی سرانجام در سَبْته[1] اقامت گزید و چون در علم نحو کارآمد شده بود، در آن شهر به تدریس پرداخت و شهرت بسیار کسب کرد: مَقَّری بیش‌تر با صفت «استاد» از او یاد می‌کند (۱۴۵/۴). ابن‌زبیر نیز این صفت را به دنبال اسم او افزوده است (همانجا). سیوطی او را بهترین شاگرد شلوبین دانسته است (همانجا). در سبته میان او و مالک‌بن مُرَحَّل (د ۶۹۹ ق / ۱۲۹۹م) که مانند او از اندلس گریخته و نزد شلوبین و ابن‌دبّاج درس آموخته بود، بر سر صحت ترکیب «کان ماذا» یا «ماذاکان» مجادله‌ای رخ داد (مقری، همانجا) که گویا به مهاجات انجامید. تنها شعری که از ابن ابی‌ربیع می‌شناسیم، دوبیتی است که در رد این ترکیب سروده است. ابن مرحّل نه تنها ابیاتی در پاسخ او ساخت، بلکه در رسالهٔ مسجّعی به سبک نویسندگان اندلس وی را هجو گفت (مقری، همانجا؛ قس: عمر فروخ، ۳۳۶/۶ ـ ۳۳۷). ظاهراً ابن ابی‌الربیع تا پایان عمر به کار تدریس ادامه داده است؛ چند تن از مشاهیر نحو و ادب در مغرب، نزد او تلمّذ کرده‌اند، از آن جمله‌اند: ابواسحاق غافقی که جانشین او در تدریس نحو شد، و محمدبن عبیده اشبیلی (سیوطی، همانجا؛ خوانساری، ۱۷۳/۵) و دیگران (ابن جزری، ۴۸۴/۱) و همچنین ابوحیان جیّانی (د ۷۴۵ ق / ۱۳۴۴م) و گروهی دیگر از او روایت کرده‌اند (همان مآخذ). از ابن ابی‌الربیع چندین اثر به جای مانده است که عبارتند از:

۱. برنامج، کتب «برامج» به اصطلاح اهل مغرب تقریباً همان است که در شرق «مشیخة» و گاه «ثبت» یا «معجم» خوانده می‌شود و در غرب نیز گاه عنوان «فهرسة» بر آنها اطلاق کرده‌اند. مؤلف این کتابها، فهرست‌وار، نام کتابهایی را که از آغاز خوانده و استادانی را که نزدشان علم آموخته است بر می‌شمارد و در لابه‌لای این گزارش غالباً اشارات عمده‌ای دربارهٔ چگونگی تعلیم و تعلم و نوع کتابهای مورد توجه هر شهر و مدرسه می‌توان یافت. چندین نمونه از این گونه کتابها که به دست مغربیان تألیف یافته، به جای مانده است: مانند برنامج ابن‌مسعود خشنی، فهرسة ابن خیر، برنامج الرُعَینی، فهرسة عیاض، برنامج الوادیاشی (اهوانی، جم). برنامج ابن ابی‌الربیع به دست خود او فراهم نیامده است، بلکه شاگردش ابن‌الشاط سبتی (د ۷۲۳ ق / ۱۳۲۳م) آن را از قول استاد تألیف کرده است و شاید به همین سبب باشد که برنامج او به وسعت و ارزش کتابهای مشابه نیست. در این کتاب، به نام شیوخ ابن ابی‌الربیع و نام ۴۰ استادش که وی آنان را دیده، اشاره رفته است (همو، ۱۱۰ به بعد؛ ابن ابی‌الربیع، جم).

---

1. Ceuta

۲. *شرح الجمل*، شرحی بر *الجمل* زجّاجی (د ۳۴۷ ق / ۹۵۸م) که به قول سیوطی (همانجا) ۱۰ مجلد بوده است. مُنجِّد به نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ابن‌یوسف (در مراکش) اشاره کرده است (۱۶۹/۵).

۳. *الافصاح عن مسائل کتاب الایضاح*، شرحی بر *الایضاح* ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ ق / ۹۸۷م) که در ۶۶۰ ق / ۱۲۶۲م تألیف یافته است. حاجی خلیفه آن را *شرح‌الایضاح* خوانده است (۲۱۲/۱). دو نسخه از این کتاب، در کتابخانه کتّانیهٔ رباط موجود است که در حاشیهٔ یکی از آنها، تعلیقاتی به خط مؤلف آمده است (GAL'S, I/176, 547؛ منجِّد، ۱۸۵/۵، ۱۸۹).

۴. *القوانین النحویة*، علّوش و رِجراجی به نسخه‌ای از آن در رباط اشاره می‌کنند (۳۵۱/۱). احتمالاً کتاب *ملخص النحو* یا *الملخص فی النحو* که حاجی خلیفه (۱۸۱۹/۲) و بغدادی (۶۴۹/۱) ذکر کرده‌اند و بروکلمان (GAL, S, I/547) دو نسخه از آن را در اسکوریال نشان داده، همان *القوانین* است.

۵. *شرح کتاب سیبویه*، از این اثر که بغدادی (همانجا) بدان اشاره کرده است، خبری نداریم.

مآخذ: ابن ابی‌الربیع، «نص برنامج»، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، *جامعة*، خطی، ۲۰۱ (۱) / ۲۵۲ ـ ۲۷۱؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القرّاء*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن‌زبیر، احمدبن ابراهیم، *صلة الصلة*، بخش دوم، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ تیموریه، شم ۸۵۰؛ اهوانی، عبدالعزیز، «کتب برامج العلماء فی الاندلس»، *جامعة*، خطی، ۱(۱)/۹۱ به بعد؛ بغدادی، اسماعیل باشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۳۴۲ ق / ۱۹۴۳م؛ خوانساری، محمدباقر موسوی، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النُحاة*، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ عَلّوش و رِجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح*، رباط، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸م؛ فرّوخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مقّری، احمدبن محمد، *نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۷ ق /۱۹۵۹ م؛ منجِّد، صلاح‌الدین، «نوادر المخطوطات فی‌المغرب»، *جامعه*، خطی؛ نیز: GAL, S.

محمداحمد موسوی آل‌طعمه

اِبْن اَبی الرَّبیع، ابوعبدالله، محمدبن سلیمان‌بن محمد معافری شاطبی مالکی (۵۸۵ ـ ۶۷۲ ق / ۱۱۸۹ ـ ۱۲۷۳م)، مفسر، محدث و مُقْری. وی در شاطبه (در مشرق اندلس) زاده شد. قرائات هفتگانه را از محمدبن عبدالعزیزبن سعادة در شاطبه فرا گرفت. حدیث را در اسکندریه نزد سلفی و در دمشق از واسطی و ابوالقاسم بن صَصْرىٰ و دیگران و در مدینهٔ منوره نزد ابویوسف یعقوب آموخت و سرانجام در اسکندریه از مردم کناره گرفت و در رباطِ سَوار در کنار تربت ابوالعباس احمدبن محمدالراسی به عبادت مشغول شد و همانجا درگذشت و در جوار تربت شیخ راسی به خاک سپرده شد (ابن جزری، ۱۴۹/۲؛ مقری، ۱۴۰/۲ ـ ۱۴۱). وی در قرائات هفتگانه و تفسیر قرآن استاد بود (ابن‌تغری بردی، ۲۴۳/۷)، و به صلاح و زهد شهرت داشت و مردم اسکندریه برای تبرک به خدمت او می‌رفتند و از دست وی خرقه می‌پوشیدند. از شاگردان او در قرائات هفتگانه عبدالکریم‌بن عبدالباری صعیدی را نام برده‌اند (ابن جزری، همانجا).

آثار او عبارت است از: *المسلک القریب فی ترتیب الغریب*؛ *اللمعة الجامعة فی العلوم النافعة*، (در تفسیر قرآن)؛ *شرف‌المراتب و المنازل فی معرفة العالی فی القراءات و النازل*؛ *المباحث السنیة فی شرح الحصریّة*؛ *الحرقة فی لباس الخرقة*؛ *المنهج المفید فیما یلزم الشیخ والمرید*، *النبذة الجلیّة فی الفاظ اصطلح علیها الصوفیه*؛ *زهرالعریش فی تحریم الحشیش*؛ *الزهر المضی فی مناقب الشاطبی*؛ *الاربعین المضیّة فی الاحادیث النبویّة* (مقری، ۱۴۱/۲؛ بغدادی، ۱۲۹/۲).

مآخذ: ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ بغدادی، اسماعیل باشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ مَقّری، احمدبن محمد، *نفح الطّیب*، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م.

تهار مقیمی

اِبْن اَبی رَبیعه، عمربن عبدالله، نک: عمربن ابی ربیعه

اِبْن اَبی الرِّجال، صفیّ‌الدّین احمدبن صالح یمنی (۱۰۲۹ـ۱۰۹۲ ق / ۱۶۲۰ـ۱۶۸۱م)، مورخ، فقیه، ادیب، شاعر، قاضی و خطیب صنعاء و از عالمان شیعی زیدی یمن. در «شَبَط» واقع در اُهْنوم (مغرب صنعاء) متولد شد. گفته‌اند نسبش به خلیفهٔ دوم عمربن خطاب می‌رسد (شوکانی، ۵۹/۱). در شهرهای شهاره (اهنوم)، صَعده، تَعِز، اَبّ، حَرَجه و صنعاء از عالمان و فقیهان و محدّثان زیدی، مالکی و شافعی چون امام محمّدبن قاسم، سیّد ابراهیم بن محمّد مؤیّدی، سیّد عزّالدّین بن دُرَیب، سیّد محمّد بن حسن بن قاسم، قاضی احمدبن سعدالدین مستوری، قاضی ابراهیم بن یحیی سُحولی و دیگران حدیث و فقه آموخت (EI[1]) و از برخی از آنان اجازهٔ روایت گرفت و در صنعاء، شهارة و صعده صاحب حوزهٔ درس شد (شوکانی، ۵۹/۱؛ محبّی، ۲۲۰/۱). وی آن قدر شهرت یافت که امام زیدی متوکّل علی‌الله اسماعیل‌بن قاسم (۱۰۱۹ـ۱۰۸۷ ق/ ۱۶۱۰ـ۱۶۷۶م) او را به خدمت خود خواند و به مقام منشیگری خویش و خطیبی صنعاء گماشت. ابن ابی الرّجال تا پایان زندگی متوکّل در این مقام باقی بود (محبّی، ۲۲۰/۱؛ سیّد، *مصادر*، ۲۴۳؛ EI[2]).

ابن ابی رجال از محقّقان و نویسندگان بنام روزگار خویش بود و آثار متنوّعی در تاریخ، تفسیر، کلام، ادب و فقه پدید آورده است. با اینکه تحصیل و تخصص عمدهٔ او در فقه و حدیث بود و از عالمان دین شمرده می‌شد، بیش از همه به تاریخ دلبستگی داشته و چند اثر در این زمینه پدید آورده است. مشهورترین نوشتهٔ او که مایهٔ شهرت وی گردیده کتاب *مطلع البدور و مجمع‌البحور* در تاریخ است. این کتاب شرح حال بیش از ۱۳۶۰ تن از علما و ائمه و رؤسای یمن را در بر دارد (محبی، ۲۲۰/۱؛ *فهرس الکتب العربیّة*، ۲۴۱/۸). این اثر به گفتهٔ محبی در ۷ مجلد است (همانجا) و به گفتهٔ شرف‌الدین (۲۴۱/۴) از مهم‌ترین تراجم بزرگان زیدی است و بسیاری از تاریخ نگاران اخیر به آن استناد کرده‌اند. ظاهراً این کتاب تا کنون چاپ نشده، اما نسخه‌های

خطی آن در کتابخانهٔ جامع کبیر شهر صنعاء (فهرست مخطوطات مکتبة *الجامع الکبیر*، ۴/۱۸۱۰ـ۱۸۱۱) و موزهٔ بریتانیا (ریو، 158) و برخی کتابخانه‌های دیگر (سید، *فهرس المخطوطات المصوّرة*، ۲(۳)/۲۸۰) موجود است و آقا بزرگ نسخه‌های بخشهایی از آن را دیده است (الذریعة، ۱۵۳/۲۱). کحاله از کتاب دیگر او با عنوان *معجم فی رجال الزّیدیّة* یاد می‌کند (۲۵۳/۱). کتاب دیگر او در همین زمینه *تیسیر الاعلام بتراجم ائمة التفسیر الاعلام* است که در شرح احوال مفسّران زیدی است. اثر دیگر او شرحی است بر کتاب *المُشجَّر* تألیف ابن جلال که در تاریخ امامان زیدی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آمبروزیانا در میلان موجود است (سیّد، مصادر، ۲۴۴).

ابن ابی الرّجال آثار دیگری نیز دارد که از جملهٔ آنهاست: *اعلام المُوالی بکلام ساداته الاعلام المَوالی*؛ تفسیر (تیسیر) *الشریعة لوارد الشریعة* که نسخهٔ خطی آن دو در موزهٔ بریتانیاست (ریو، 139, 140)؛ *الریاض الندیّة فی انّ الفرقة الناجیة هم الزّیدیّة*، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ آمبروزیانا موجود است (EI²)؛ *الموازین الرّجیحة للبراهین الصحیحة* که شرحی بر کتاب *العقیدة الصحیحة* تألیف امام متوکل اسماعیل است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آمبروزیانا است (همان)؛ *مجالس التفهیم* (فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر، ۷۲۷/۲)؛ *حیاة الروح فی الاستدلال بشهادة النّبی* (همان، ۶۰۴/۲)؛ *مجاز من اراد الحقیقة من مراد حماة الحقیقة* (GAL, S, II/561)؛ *نبذة فی تراجم مختصرة لبعض المؤلفین من ائمة الزیدیّة*... (سید، مصادر، ۲۴۴).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ سید، فؤاد، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *مصادر تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ شرف‌الدین، احمد حسین، *تاریخ الیمن الثقافی*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ *فهرس الکتب العربیة التی وردت للدار*، ۱۹۳۰ـ۱۹۳۷، قاهره، ۱۹۴۲م؛ *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، به کوشش احمد عبدالرزاق رقیحی و دیگران، یمن، ۱۹۸۴م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ محبی، محمدامین، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر*، بیروت، دار صادر؛ منجّد، صلاح‌الدین، *فهرست المخطوطات العربیة بمکتبة الامبروزیانا بمیلانو*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ و نیز:
EI¹; EI²; GAL, S; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْن اَبِی الرِّجال، ابوالحسن علی الکاتب الشیبانی المغربی (د نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق / ۱۱م)، منجم وشاعر، مربی و وزیر، یا رئیس دیوان رسائلِ چهارمین امیر زیری، معزّبن بادیس (سلامه یوسف، ۱۱؛ ابن عذاری، ۲۸۵/۱). از زندگی وی آگاهی زیادی در دست نیست. این اندازه می‌دانیم که در فـاس یا قُرطبه زاده شد و در قیروان شهرت یافت. غربیان او را آبنراجل[1] (تصحیف ابن‌الرجال) یا آلبوهازن[2] (تصحیف ابوالحسن) می‌خوانند. ابن ابی‌الرجال در آغاز امارت معز یعنی در زمانی که این یک فقط ۸ سال داشت، به دربار وی راه یافت و مربی او شد (ابن‌عذاری، همانجا). بنی‌زیری از سوی فاطمیان بر افریقیه حکم می‌راندند و معز تحت تأثیر تربیت و آموزش ابن ابی‌الرجال به مذهب مالک گروید (همانجا). پیامدهای گرایش مذهبی امیر زیری، آن شاعر ستاره‌شناس را به صورت عامل معنوی یکی از خشن‌ترین موارد تحمیل عقیده و نیز یکی از دّد منشانه‌ترین خونریزیهای تاریخ در آورد: در ۴۳۳ ق / ۱۰۴۲م معز خود را تابع خلیفهٔ عباسی خواند و تا ۴۴۰ ق / ۱۰۴۹م به کلی از فاطمیان گسست و مردم افریقیه را که تا آن زمان بیش‌تر بر مذهب فاطمی بودند (همانجا؛ قس: ذهبی، ۱۴۰/۱۸ که آنها را حنفی خوانده است)، به پیروی از مذهب مالک وادار ساخت و این کار بی‌خشونت و خونریزی، شدنی نبود. تنها در قیروان، سربازان و غلامان معز که از مدتها پیش به دقت برگزیده شده بودند، ۳ هزار تن از فاطمیان را کشتند و قتلگاه ایشان برکةالدم (= استخر خون) نام یافت (ابن اثیر، ۵۲۱/۹، ۵۶۶؛ ابن عذاری، ۲۸۵/۱ـ ۲۹۰). در دیگر شهرهای افریقیه نیز فاطمیان از آزار و کشتار مصون نماندند. سرانجام مستنصر فاطمی، عربهای بنی‌هلال و بنی سلیم را به سرکوبی معزّ فرستاد؛ اینان سپاه وی را تاراندند و قیروان و سوسه و تونس را تصرف کردند (۴۴۹ ق/ ۱۰۵۷م). معزّ به مهدیه عقب نشست و همانجا در شعبان ۴۵۴ ق / اوت ۱۰۶۲م درگذشت (ذهبی، ۱۴۰/۱۸، ۱۴۱؛ ابن عذاری، ۲۸۶/۱). بدینسان دفتر زندگی سیاسی ابن ابی‌الرجال که از این پس خبری از او در دست نیست، به عنوان مردی که در مرکز یک سلسله رویدادهای خونین و بی‌توفیق قرار داشته، سخت تیره است، اما وی در عین حال به عنوان یک وزیر ادیب، مورد احترام و بزرگداشت ادبا و شعرا بوده است و بسیاری از اینان آثار خود را به نام او نگاشته‌اند. ابن رشیق (صص ۱۱۰ ـ ۱۱۳) برخی از اشعار او را نیز آورده، و از وی به عنوان «رئیس ابوالحسن» یاد کرده است.

به گزارش قفطی، در رصد ورود شمس به صورت فلکی میزان که در ۳۷۸ ق / ۹۸۸م بفرمان شرف‌الدوله بویهی و زیر نظر ابوسهل بیژن‌بن رستم کوهی، هندسه‌دان و ستاره‌شناس برجستهٔ طبرستانی، در بغداد انجام شد، منجمی به نام ابوالحسن مغربی نیز شرکت داشته است (ص ۳۵۳). به نظر برخی پژوهشگران، آن منجم همین ابن ابی‌الرجال بوده است (سوتر، 75). برخی دیگر، چنین چیزی را نامحتمل می‌شمارند (GAS, VII / 186).

معروف‌ترین اثر علمی ابن ابی‌الرجال کتاب *البارع فی احکام النجوم* است که به ویژه در جهان غرب شهرت عظیمی برای او به بار آورد. در این کتاب بسیاری از مطالب رساله‌های کهن‌تر دربارهٔ احکام نجوم بازگو شده است (EI²). از ویژگیهای این کتاب، نقل قطعاتی از آثار یک منجم ناشناس به نام مستعار زرتشت است. ابن ابی‌الرجال خود مدعی است که اثر زرتشت را خوانده و تحقیق و تکمیل کرده است (اشتگمان، 336-317). کتاب *البارع* شامل ۸ باب است. سه باب نخست در اختیارات (گزینش اوقات سعد)، سه باب بعدی در موالید،

1. Aben Ragel 2. Albohazen

باب هفتم در تحویل سنین و باب هشتم در تنجیم عمومی (EI²). از مسائل جالب توجه در باب هفتم این کتاب، مبحث منازل‌القمر است. ابن ابی‌الرجال در این مبحث، آراء ستاره‌شناسان هندی را با نظرات دوروتئوس[1] یونانی (سدهٔ اول م) مقایسه می‌کند (شتاین شنایدر، 156). وی برای قمر ۲۸ منزل بر می‌شمارد، در حالیکه هندوان معاصر وی تنها ۲۷ منزل می‌شناختند (همانجا). کتاب *البارع* در ۱۲۵۴م به فرمان آلفونس دهم توسط یهودبن موسی به زبان کاستیلی در آمد و از روی همین ترجمه، دو ترجمه به زبان لاتین، سه ترجمه به زبان عبری و یک ترجمه به زبان پرتغالی کهن تهیه شد (EI²). ترجمهٔ لاتین آن، نخستین بار در ۱۴۸۵م در ونیز چاپ شد (بستانی). ترجمه‌هایی نیز که به زبانهای فرانسوی و انگلیسی از این کتاب شده، از روی نسخهٔ لاتین صورت گرفته است. در اوایل سدهٔ ۱۴ ق / ۲۰م، ابوالقاسم شیرازی (فرزند وصال شیرازی شاعر) و محمد امین موسوی خراسانی به دستور حاکم فارس از روی یک نسخهٔ خطی عربی به ترجمهٔ فارسی آن پرداختند (منزوی، ۲۵۷/۱). نسخه‌هایی از اصل عربی این اثر در موزهٔ بریتانیا و کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۲۲۴) موجود است. دیگر آثار وی از این قرار است: ارجوزة *فی الاحکام الفلکیة* یا *الدلالة الکلیة عن الحرکات الفلکیة*، قاهره، ۱۸۹۲م. این ارجوزه توسط احمدبن حسن القنفذی القسطنطینی (د ۸۱۰ ق / ۱۴۰۷م) و کمال التورکانی شرح شده است (GAL, I/256؛ سرکیس، ۳۱/۱)؛ *ارجوزة فی‌دلیل‌الرعد یا دوحةحوادث‌الرعاد* (GALS,I/401)؛ کتاب *فی‌الرموز و حل العقد* و *بیان الرصد*، که هر دو اثر اخیر از میان رفته است (EI²؛ اشتگمان، 322).

مآخذ: ابن رشیق، حسن، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، *البیان المغرب فی اخبار المغرب*، لیدن، ۱۸۴۸م، صص ۲۸۵ ـ ۳۰۰؛ بستانی ف؛ ذهبی، محمدبن‌احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمدنعیم العرقوسی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ سرکیس، چاپی؛ سلامه یوسف، محمد، *ابن رشیق القیروانی، آرائه النقدیة و البیانیة*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ نیز:

EI²; GAL; GAL,S; GAS; Stegemann, Viktor, "Astrologishe Zarathustra Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abul-Hasan, 'Ali Ibn abir-Riğāl", *Orientalia*, 1937, Vol. VI; Steinschneider, M., "Über die Mundstationen", ZDMG, 1864, XVIII / 155-157; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900, pp. 100, 170, 210, 214.

محمدعلی مولوی

اِبنِ اَبی رَکائب، نک: ابن ماجد.

اِبنِ‌اَبی‌رَندَقه، ابوبکر محمدبن ولیدبن محمدبن خلف بن سلیمان فهری طُرطوشی (۴۵۱ ـ ۵۲۰ ق /۱۰۵۹ ـ ۱۱۲۶م)، فقیه مالکی مذهب، محدث، ادیب اندلسی از مردم طُرطوشه (آبادی مرزی مسلمان‌نشین در شمال اندلس).

شهرت وی در بیش‌تر مآخذ به صورت ابن ابی رندقه آمده است، اما صورتهای دیگر: ابن ابی‌وندقه (ابن بشکوال، ۵۷۵/۲)، ابن رندقه (ضبی، ۱۳۵)، ابن‌ابی‌زندقه (طاش کوپری‌زاده، ۳۴۳/۱) نیز دیده می‌شود که بی‌گمان زاییدهٔ سهو یا تصحیف است، به‌ویژه آنکه طاش کوپری‌زاده در معنای واژهٔ زندقه همان سخنی را نقل کرده است که ابن خلکان (۲۶۵/۴) برای واژهٔ فرنگی رندقه (= رد، تعال = بازگرد، بازآ) نوشته است.

ابن ابی‌رندقه در طُرطوشه زاده شد و در همانجا به فراگیری فرائض و حساب پرداخت. وی اگرچه در دوران پرآشوب ملوک‌الطوایفی پرورش یافت، اما هنوز روزگار رونق و رفاه فرمانروایی بنی هود به‌سر نیامده بود. ابن ابی‌رندقه در شهر سرقسطه (ساراگوسا[2]) ملازم قاضی ابوالولید باجی شد و مسائل خلاف را از وی آموخت و اجازهٔ روایت گرفت. آنگاه در شهر اشبیلیه (سویلیا[3]) نزد ابن حزم قُرطبی ادبیات خواند (ابن بشکوال، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۶۲/۴). وی در ۴۷۶ ق /۱۰۸۳م حج گزارد و در بازگشت به بغداد فرود آمد (یافعی، ۲۲۶/۳) و نزد ابوبکر محمدبن احمد شاشی معروف به مستظهری و ابوسعدبن متولی و ابواحمد جرجانی، امامان شافعی مذهب، فقه آموخت و از محمد تمیمی حنبلی حدیث شنید. سپس در بصره سنن ابوداوود را از ابوعلی تستری شنید و چندی نیز در شام ماند و به تدریس پرداخت؛ در همین دوران بود که آوازهٔ دانش و پارسایی او پیچیدن گرفت (سمعانی، ۶۹/۹؛ یاقوت، ۳۰/۴). آنگاه رهسپار مصر شد و از آنجا به سودای مناظره با ابو حامد غزالی روی به بیت‌المقدس نهاد (یافعی، ۲۲۶/۳ ـ ۲۲۷؛ قس: ذهبی، ۴۹۴/۱۹؛ ضبی، همانجا)، زیرا از دید نقل‌گرای ابن ابی‌رندقه پشتیبانی از دین به کمک مذاهب فلسفی و آرای منطقی و اندیشه‌های صوفیانه همچون جامه به گمیز شستن است. پس شگفت نیست اگر غزالی را از آن‌رو که به فلسفه و تصوف می‌گراید در آستانهٔ بی‌دینی دانسته، یا سوزاندن کتاب *احیاء علوم الدین* را روا شمرده باشد (ذهبی، ۴۹۵/۱۹، ۴۹۶). بنابر این پیداست که صوفی خواندن ابن ابی رندقه (ابن تغری بردی، ۲۳۱/۵) تا چه مایه نابجاست.

ابن ابی رندقه در ۴۸۱ ق /۱۰۸۸م در آغاز دورهٔ وزارت الافضل شاهنشاه بن بدر جمالی به مصر درآمد و همانگونه که خود در *سراج‌الملوک* (ص ۶۲) گفته است، در آنجا همسری برگزید و صاحب فرزند شد و سپس در اسکندریه ماندگار شد تا ــ به گفتهٔ خود وی ــ در شهری که کشتار و آزار فقیهان اهل سنت به دست دولت عُبیدی فاطمی، مدرسه‌ها و مسجدها را از درس و بحث و نماز تهی کرده بود، به هدایت مردم بپردازد (ابن‌فرحون، ۲۷۸). بدین‌سان طالبان علم از همه سو به وی روی آوردند. در این دوره نام ابن ابی‌رندقه، همچون یکی از امامان فقه مالکی، چنان پرآوازه شد که یوسف بن تاشفین امیر مرابطون، گذشته از فقیهان مغرب و اندلس از وی و ابوحامد غزالی

1. Dorotheus 2. Saragossa. 3. Sevilla.

فتوا گرفت که ملوک‌الطوایف را به بهانهٔ خروج از دین از فرمانروایی برکنار سازد و سرزمینهای آنان را بگشاید (ابن‌خلدون، *العبر*، ۶ (۲) /۳۸۴). چنانکه ضبی (ص ۱۳۶) نوشته است، ابن حدید، قاضی اسکندریه، ابن ابی‌رندقه را به التماس به آنجا برد. با اینهمه ابن ابی‌رندقه هیچ‌گاه در برابر ستم قاضی و بستگانش در امور مالی و گرفتن عوارض و غرامتهای سنگین زبان از انتقاد فرو نبست. افزون براین، فتواهایی همچون تحریم پنیر وارداتی از دیار مسیحیان به اسکندریه و تحریم غنا، زمینه‌ای فراهم ساخت تا قاضی او را فردی آشوبگر بشناساند و نفرت الافضل را نسبت به وی برانگیزد (ابن خلکان، ۴/۲۶۳). سرانجام الافضل او را از اسکندریه تبعید کرد و در فسطاط در مسجد شقیق‌الملک با ماهانه‌ای اندک در بازداشت نگاهداشت، اما دوران سختی ابن ابی‌رندقه با کشته شدن الافضل در روز پیش از عید فطر سال ۵۱۵ ق /۱۱ دسامبر ۱۱۲۱م و جایگزینی ابوعبدالله محمد مأمون معروف به بطائحی به سر آمد. بطائحی وی را سخت گرامی داشت، چندانکه ابن ابی‌رندقه کتاب *سراج الملوک* را به نام او نگاشت (ابن فرحون، ۲۷۶ ـ ۲۷۷؛ عماد اصفهانی، ۲/۲۹۰). ابن ابی‌رندقه تا پایان عمر در اسکندریه زیست و هم از این رو به طُرطُوشی اسکندری شهرت یافت. آرامگاه وی برای مردم اسکندریه مزاری متبرک بوده است (مَقری، ۲/۸۵، ۸۸؛ مخلوف، ۱۲۵) و بعدها مسجدی به نام مسجد طُرطُوشی بر آن بنا شد که تا به امروز باقی است (عنان، ۲۹۷). وی در ۲۶ جمادی‌الاول ۵۲۰ ق /۱۹ ژوئن ۱۱۲۶م (و به قولی در شعبان) درگذشت. تاریخهای دیگری نیز نوشته‌اند: مانند پس از ۵۱۰ ق /۱۱۱۶م (حمیری، ۱۲۵)، ۵۲۵ ق /۱۱۳۱م (ضبی، ۱۳۸)، ۵۶۰ ق /۱۱۶۵م (عماد الدین کاتب، ۲/۲۹۲؛ نیز نک: به اشارهٔ پرسش‌برانگیز ابن خلکان پیرامون ذکر نام ابن ابی‌رندقه در مشیخه ابن شداد ــ استاد ابن خلکان ــ که در ۵۳۹ ق / ۱۱۴۴م زاده شده است).

ابن ابی‌رندقه شهرت خود را پیش از هر چیز به کتاب *سراج‌الملوک* وامدار است که در آن به بازگویی نظریه‌های اجتماعی و سیاسی خود و حتی مسائلی پیرامون آرایش جنگی پرداخته است. شاید بتوان او را در این زمینه پیشگام ابن‌خلدون دانست، اما بی‌درنگ باید افزود که میان شیوهٔ نقلی و روایی وی و کار محققانهٔ ابن خلدون تفاوتی چشمگیر و گوهرین هست (نک: به داوری نقّادانهٔ ابن خلدون در این باره، مقدمهٔ، ۱(۱)/۶۳، ۶۴، ۱ (۲)/ ۲۷۸، ۱(۳)/ ۴۹۹ ـ ۵۰۰). به هر روی، وی گذشته از آنکه در فقه از جایگاهی برجسته برخوردار بود و در مسائل خلاف روشی خاص پیشه کرده بود، در ادب نیز دست داشت و از محدثان ثقه به شمار می‌رفت (ضبی، ۱۳۵). گروهی از حافظان و بزرگان سدهٔ ششم همچون ابوالقاسم احمدبن اسحاق داندانقانی، ابوبکر بن عربی معروف به معافری، ابوعلی صدفی، ابوطاهر بن عوف، مهدی بن تومرت، قاضی عیاض و دیگران نزد او به شاگردی پرداختند و از وی حدیث روایت کردند (سمعانی، همانجا؛ ضبی، ۱۳۸؛ ابن خلکان، ۵/۴۶؛ ابن فرحون، ۲۷۶). زکی‌الدین عبدالعظیم منذری شرح حال وی را گرد آورد (ابن‌خلکان، ۴/۲۶۳) که اکنون در دست نیست. ابن ابی‌رندقه به گواهی معاصران و شاگردانش چنان به پارسایی شهره بود که به رغم پرورش کمابیش ۲۰۰ فقیه و مفتی، در زهد پرمایه‌تر می‌نمود تا در دانشوری (ذهبی، ۱۹/۴۹۲؛ ابن فرحون، همانجا). ابیاتی که از او بر جای مانده است، نیز گواه دلبستگی وی به چنین اندیشه‌هایی است.

بخش بزرگ نوشته‌های ابن ابی‌رندقه از میان رفته و تنها آثار زیر از وی بر جای مانده است: ۱. *سراج الملوک و ابتهاج الصعلوک*: این کتاب، مهم‌ترین اثر او است که بارها در مصر به چاپ رسیده است (از جمله در بولاق و اسکندریه، ۱۲۸۹ ق) و نسخه‌های خطی بسیاری از آن در دست است، از جمله در کتابخانهٔ مرعشی نجفی، قم (*فهرست*، ۱/۳۹۹ ـ ۴۰۰)؛ ۲. *الحوادث والبدع*: این اثر به کوشش محمد طالبی در ۱۹۵۹م در تونس به چاپ رسیده است (منجد، ۱/۸۷)؛ ۳. *تحریم الاستمناء* (آلوارت، IV/350؛ قس: زیدان، ۳/۱۱۹)؛ ۴. *رسالة فی بر الوالدین* (آلوارت، V/103)؛ ۵. *المجالس*: نسخهٔ خطی این کتاب در خزانهٔ رباط مضبوط است (علوش، ۱ (۲) /۴۶ ـ ۴۷). همچنین ذهبی و ضبی و ابن‌خلکان آثار بسیاری برای وی برشمرده‌اند، همچون *تحریم الغنا* و *الکتاب الکبیر فی مسائل الخلاف*، *الفتن* و کتابی بزرگ در معارضه با *احیاء علوم‌الدین* غزالی.

مآخذ: ابن ابی‌رندقه، محمدبن ولید، *سراج الملوک*، اسکندریه، ۱۲۸۹ ق /۱۸۷۲م؛ ابن بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ همو، *مقدمه*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش عباس بن عبدالسلام، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش سید شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بُغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ـ ۱۳۲۹ ق؛ علوش، ی. س. وعبدالله الرجراجی، *المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط*، ۱۹۵۴م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۱م؛ عنان، محمد عبدالله، *تراجم اسلامیة وشرقیة واندلسیة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق /۱۹۳۰م؛ مرعشی، خطی؛ مَقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ـ ۱۳۴۹ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt.

کاظم برگ نیسی

اِبْن أَبی زَرْع، ابوالحسن علی بن عبدالله یا علی بن محمد بن احمد بن عمر فاسی، مورخ مغربی (د پس از ۷۲۶ ق/ ۱۳۲۶ م). از احوال او همین قدر می‌دانیم که در فاس به توثیق و ارزیابی احادیث اشتغال داشت و در آن کار وی را به عدل ستوده‌اند (فروخ، ۶/۴۰۷). اثر معروف و موجود او *الانیس المطرب بروض القِرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس* است که به *قرطاس* نیز شهرت دارد.

گروهی بر این عقیده‌اند که قرطاس مصحّف فرطاس است و آن نام باغی است در فاس که گفته شده زیری بن عطیة المغراوی فرمانروای مغرب در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م به دست خود آن را احداث کرده بوده است (عبادی، ۳۴۸). *قرطاس* عموماً در تاریخ مغرب و خصوصاً در تاریخ شهر فاس نوشته شده است و رخدادهای دوران حکومت دولتهای ادریسی حسنی، زناته، مرابطین، موحدین و مرینیّین را، از سده ۲ ق/۸م تا ۷۲۶ ق یعنی روزگار سلطان ابوسعید عثمان‌بن یعقوب مرینی، در بر دارد. وی در این کتاب نخست هر دولتی را با ذکر نسب، قبایل و مراحل تأسیس آن آورده، سپس به شرح حال هر یک از سلاطین آن دولت به تفصیل و با ذکر نام و نسب، لقب، شمایل، صفات، مادر، فرزندان، حاجب، وزیر، قضات، پزشکان، فقیهان و جز آنها پرداخته است. سرانجام رخدادهای اجتماعی و اقتصادی آن روزگار، وفیات اعیان، وضع نرخها، بروز بیماریها و حوادث طبیعی را یاد کرده است.

این کتاب چندین بار به چاپ رسیده است. بار اول در ۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶م و پس از آن مکرر در فاس و نیز در رباط در ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م طبع گردیده و به زبانهای لاتین (توسط تورنبرگ[1]، اوپسالا[2]، ۱۸۴۳ ـ ۱۸۴۶ م)، آلمانی (به وسیلهٔ دُمبی[3]، آگرام[4]، ۱۷۹۴ ـ ۱۷۹۷ م)، پرتغالی (به سعی مورا[5]، لیسبون، ۱۸۲۴ م)، فرانسه (توسط بومیه[6]، پاریس، ۱۸۶۰ م) و اسپانیایی (به وسیله هویسی[7]، والانس[8]، ۱۹۴۸ م) ترجمه شده است (EI²; GAL,S,II/339; GAL,II/312).

گروهی تألیف قرطاس را به صالح بن عبدالحلیم نسبت داده‌اند، و برخی نیز از دو تألیف به نام قرطاس یاد کرده‌اند که پذیرفته نیست (نک: مقدمهٔ ناشر بر نسخه چاپی *انیس المطرب*، ۵). بیش‌تر مورخانی که از این کتاب استفاده و نقل کرده‌اند، از ابن ابی زرع، مؤلف آن نیز نام برده‌اند (ابن خلدون، ۲۹/۴، ۳۷۲/۶؛ قلقشندی، ۱۸۹/۵؛ ناصری، ۶۲/۱، ۱۵۳، ۱۷۵، ۸/۳، ۴۴، ۴۴، ۹۶). ناصری حتی سال ختم تألیف کتاب (۷۲۶ ق) را نیز تصریح کرده، اما نام آن را *الانیس المغرب القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس* آورده است که ظاهراً تحریفی از نام اصلی کتاب است (۱۸۰/۳). ابن خطیب نیز از تاریخ ابن ابی زرع نقل کرده، ولی آن را *روض القرطاس* نامیده است (۸۰/۱).

از دیگر تألیفات ابن ابی زرع کتاب *الذخیرة السنیة فی تاریخ دولة المرینیة* (نک: مقدمهٔ قرطاس، ۷) و نیز *ازهار البستان فی اخبار الزّمان*، یا به ضبط حاجی خلیفه (۹۶۲/۲) *زهرة البستان فی اخبار الزمان* است که خود از کتاب اخیر با صفت کتاب بزرگ (کتابنا الکبیر) یاد کرده است (۱۹، ۱۳۱).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن خطیب، لسان الدین، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن خلدون، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱، ۱۹۷۱ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م، ۲۲۳/۳؛ عبادی، مختار، *فی تاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الآداب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ قلقشندی، احمد ابن علی، *صبح الاعشی*، مصر، مؤسسة المصریة العامة للتألیف و الترجمة؛ ناصری، احمد ابن خالد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا،۱۹۵۴ م؛ نیز:
EI²; GAL; GAL,S.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ اَبی زَمَنَیْن، ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن عیسی بن محمد ابراهیم مُرّی (۳۲۴ ـ ۳۹۹ ق/ ۹۳۶ ـ ۱۰۰۹ م)، فقیه مالکی، محدّث، واعظ، ادیب و شاعر اندلسی. وی در اِلبیره[9] زاده شد. ابن بشکوال (۴۵۸/۲) تبار او را از تَنَس (شهری در الجزایر امروزی) و قاضی عیاض (۶۷۲/۴) از ناحیهٔ عَدْوه (منطقه‌ای در مغرب) از قبیلهٔ نَفْزه دانسته است. او نمی‌دانست که چرا خاندانش به ابن ابی زمنین شهرت یافته‌اند و در این باره می‌گفت: به سبب هیبتی که از پدر بر دل داشتم جرأت این پرسش را بر خود ندادم (ابن بشکوال، همانجا). وی ظاهراً در آغاز حیات علمی خود، فقه و حدیث را نزد پدرش که فقیه بود، فرا گرفت (قاضی عیاض، ۵۷۱/۴). سپس به قُرطبه سفر کرد و در آنجا سُکنی گزید و با کسب محضر اساتید آن سامان یکی از بزرگان قُرطبه شد و کلام او مورد وثوق عام و خاص گردید (ذهبی، *سیر*، ۱۸۹/۱۷). او در فقه مالکی صاحب فتوا بود (همو، *العبر*، ۷۱/۳؛ ابن عماد، ۱۵۶/۳) و آوازهٔ کتابهایش مانند *المنتخب* در زمان حیات او همه جا پیچید (قاضی عیاض، ۶۷۳/۴؛ مخلوف، ۱۰۱). ابن ابی زمنین عالمی وارسته و در تهذیب خود کوشا و دقیق بود (ابن خاقان، ۴۹/۲) و شهرت او بیش‌تر به سبب تألیفاتش در باب وعظ، زهد و اخبار نیکان است (پالنسیا، ۷۱). او از سلطان دوری می‌گزید و در وعظ از چنان بیان شیوا و مؤثری برخوردار بود که قلبها را به سوی خود جذب می‌کرد (داوودی، ۱۶۶/۲).

ابن ابی زمنین در بجّانه از سعید بن فحلون حدیث شنید و مختصر ابن عبدالحکم و نیز چند حدیث را بر او خواند، و عموم روایات سعید ابن فحلون را از طریق پدرش عبدالله بن عیسی فرا گرفته بود. علاوه بر این وی در قرطبه از محمد بن معاویهٔ قرشی، اسحاق بن ابراهیم، احمد بن مُطَرِّف، احمد بن شامة، وهب بن مسرّة، ابن جزّار قروی، ابان ابن عیسی بن محمد، احمد بن حزم، ابن احمر، احمد بن عطار، محمد بن قاسم بن هلال و دیگران حدیث شنید (ابن بشکوال، همانجا؛ قاضی عیاض، ۶۷۲/۴) و نزد ابو ابراهیم و اسحاق طُلَیْطُلی فقه آموخت. (همانجا؛ ابن فرحون، ۲۲۳/۲؛ ذهبی، *سیر*، ۱۸۸/۱۷). اهل قرطبه و دیگران از او فقه آموختند و ابو زکریا قلیعی، ابوعمر بن حذّاء، حکم بن محمد، هشام بن سوار، قاضی یونس، حسین بن غسّان، ابو

1. Tornberg 2. Upsalae 3. Dombay 4. Agram
5. Moura 6. Beaumier 7. Huici 8. Valencia
9. Elvira

عبدالله بن الحصار از او روایت کردند (قاضی عیاض، ۶۷۲/۴؛ قس: حُمیدی، ۱۰۰/۱؛ مخلوف، ۱۰۱). ابن ابی زمنین سرانجام به زادگاه خود اِلبیره بازگشت و در همانجا درگذشت (ابن بشکوال، همانجا).

از ابن ابی زمنین آثاری در دست است که بیش‌تر به روش ابن ابی الدّنیا (ه م) نوشته شده است (حمیدی، همانجا). آنچه از اشعار وی در دست است، در زهد و موعظه، توجه به مرگ و معاد و نکوهش دنیاست (نیکل، 64) و ثعالبی قسمتی از اشعارش را آورده است (۷۱/۲، ۷۲)؛ اما در این مأخذ به جای ابن ابی زمنین به غلط ابن ریمین آمده است. آثار او عبارتند از:

الف ـ خطی: *اصول السّنّة* یا *رسالة فی عقیدة اهل السّنّة*، که نسخه‌ای از آن در روان کوشک استانبول است (سید، ۱۲۷/۱؛ GAL,S, I/335)؛ *مختصر تفسیر ابن سلّام* (ابن فرحون، ۲۳۳/۲)، یا *تفسیر القرآن* (GAL،S همانجا). نسخهٔ نادری از این تفسیر در کتابخانهٔ جامع قرویّین در فاس موجود است که در ۳۹۵ ق نوشته شده و بر مصنّف قرائت شده است (*تذکرة النوادر*، ۲۰)؛ قدوة الغازی (گیین روبلس، 235).

ب ـ چاپی: منتخب الاحکام، در فقه که در ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱ م در الجزایر به طبع رسیده است (در بارهٔ این کتاب نک: خلّاف، ۲۲۵ ـ ۲۶۲).

آثار بسیار دیگری هم به او منسوب است که در مآخذ و فهارس متعدد از آنها یاد شده است.

مآخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن خاقان، فتح بن محمد، *مطمح الأنفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق/ ۱۸۹۲ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمد ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ *تذکرة النوادر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ حُمیدی، محمد بن ابی نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ خلّاف، محمد عبدالوهاب، «الفقیه ابن ابی زمنین و مخطوطة منتخب الاحکام»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، س ۳۰، شم ۱، ۱۴۰۶ ق؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شُعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ قاضی عیاض، ابوالفضل، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ نیز:

GAL,S; Guillèn Robles, F., *Catalogo de los Manuscritos Arabes*, Madrid, 1889; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

احمد بادکوبهٔ هزاوه

اِبْنِ‌اَبی‌الزِّناد، ابومحمّد عبدالرّحمن بن عبدالله بن ذکوان (۱۰۰ ـ ۱۷۴ یا ۱۸۰ ق/ ۷۱۸ ـ ۷۹۰ یا ۷۹۶ م)، محدّث و فقیه مدنی. نیای بزرگش ذکوان مولای رملة بنت شیبة بن ربیعه همسر عثمان بن عفّان بوده‌است. (ابن‌سعد، ۴۱۵/۵). وی از قبیلهٔ خزرج و از شاخهٔ بنی مالک ابن نجّار (شباب، ۳۰۷/۱ ـ ۳۰۸) بود، ولی برخی نوشته‌اند که جدش ذکوان برادر ابولؤلؤ ایرانی قاتل عمر بن خطّاب بوده است (ذهبی، سیر، ۴۴۵/۵)، اما شباب نیز از قول خود او نقل کرده که وی هَمْدانی بوده است (۱۶۰/۱).

ابن ابی‌الزّناد قرائت را نزد ابوجعفر یزید بن قعقاع قاری مدنی (د ۱۳۲ ق) و روایت حروف قرآنی را نزد نافع بن عبدالله بن ابی‌نعیم مدنی (د ۱۶۹ ق) آموخت (ذهبی، سیر، ۱۶۷/۸ ـ ۱۷۰). از پدر خویش و هشام بن عروة بن زبیر (د ۱۴۶ ق) و موسی بن عقبة (د ۱۴۱ ق) حدیث شنیده است (بخاری، ۳(۱)/۳۱۵؛ ابن ابی‌حاتم، ۲(۲)/۲۵۲؛ ذهبی، *تذهیب التهذیب*، ۴۰۳/۲). وی شاگردان بسیار تربیت کرد. از محدّثین بنامی که از وی روایت کرده‌اند، عبدالملک بن جریج (د ۱۵۰ ق) (خطیب، ۲۲۸/۱۰) و عبدالملک بن قریب اصمعی ادیب و لغوی بصری (د ۲۱۶ ق) را می‌توان نام برد (ابن ابی‌الحدید، ۸۹/۴). علی بن حمزه کسائی لغوی و نحوی کوفی (د ۱۸۰ ق) و عبدالله بن وهب (د ۱۹۷ ق) از وی استماع کرده‌اند (ذهبی، سیر، ۱۶۹/۸). ابن معین (۷۲/۱ ـ ۷۳) و نسائی (ص ۱۵۱) و ابن‌حنبل (عقیلی، ۳۴۱/۲) و ابن ابی‌حاتم (۲(۲)/۲۵۲) او را ضعیف‌الحدیث شمرده‌اند، اما عجلی (ص ۲۹۲) و مداینی به نقل از مالک بن انس (ابن عدی، ۱۵۸۵/۴) او را ثقه دانسته‌اند. ابن حبان نوشته است که وی حافظهٔ خوبی نداشت و اشتباهات فراوانی کرده است (۵۶/۲). خطیب بغدادی (۲۲۸/۱۰) نوشته است که روایات مدنی وی مورد وثوق و قابل اعتماد است، اما روایاتی که وی در بغداد نقل کرده، در اثر فسادی که از جانب بغدادیان در آنها راه یافته است، قابل اعتماد نیست.

وی هنگامی که محمد بن عبدالعزیز زهری قاضی مدینه بود، در اثر اختلافی که با عبدالله بن محمد بن سمعان پیدا کرد، به وسیلهٔ زهری محکوم به زندان و ۱۷ ضربه تازیانه گردید، اما چندی پس از این واقعه، والی خراج مدینه شد و در این دوره به پارسایان و اهل خیر و حدیث کمک بسیار کرد (ابن‌سعد، ۴۱۶/۵). ابن ابی‌الزّناد از مدینه مهاجرت کرد و به بغداد رفت و در آنجا به تدریس و نشر روایات و احادیث پرداخت و تا هنگام مرگ نیز در آن شهر ماند. وی در ۷۴ سالگی در بغداد درگذشت و در مقابر باب‌التّین به خاک سپرده شد (ابن قتیبه، ۴۶۵).

ابن ندیم (ص ۲۲۵) دو کتاب به نامهای *الفرائض* و *رای الفقهاء السبعة من اهل المدینة و ما اختلفوا فیه* به او نسبت داده است. ذهبی (*تذکرة الحفاظ*، ۲۴۸/۱) می‌گوید که وی کتاب اخیر را از پدرش روایت کرده است. اما اکنون چیزی از این آثار باقی نمانده است.

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق؛ ابن‌حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشة، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن معین، یحیی، *معرفة الرّجال*، به کوشش محمد کامل القصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق/

۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، هاله، ۱۸۷۲م؛ بخاری، اسماعیل‌بن ابراهیم، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۴ ق؛ همو، *تذهیب التهذیب*، خطی، کتابخانهٔ احمد الثالث، استانبول، شم ۲۸۹۹؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الأرنؤوط و نذیر حمدان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ شباب، خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ عقیلی، محمدبن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ نسائی، احمدبن شعیب، *الضعفاء والمتروکون*، به کوشش عبدالعزیز عزالدین سیروان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م.

علی رفیعی

اِبْن‌اَبی‌زَیْد، ابومحمد عبدالله بن ابی‌زید عبدالرحمن قیروانی (۳۱۰-۳۸۶ ق / ۹۲۲-۹۹۶م)، پیشوای مذهب مالکی عصر خود در قیروان. وی از نَفْزهٔ اندلس بود (یاقوت، ۲۹۶/۵). بروکلمان زادگاه او را نِفزاوه (واقع در افریقیه: یاقوت، همانجا) و تولدش را ۳۱۶ ق/۹۲۸م) می‌داند (CAL, I/187; GAL, S, I/301). بنابر آنچه مشهور است وی در قیروان زاده شد و از فقیهان آن شهر فقه آموخت. پس به سفر رفت و حج گزارد. از استادان او می‌توان اینان را نام برد: ابوبکر ابن‌لبّاد، ابوالفضل قیسی، محمد بن مسرور بن عسّال، عبدالله بن مسرور حجّام، قطّان، ابیانی، زیاد بن موسی، ابوالعرب، احمد بن ابی‌سعید (ابن فَرحون، ۴۲۸/۱) و عباس بن عیسی (تَباهی، ۹۲). از ابوعثمان سعید اعناقی قرطبی (مقری، ۶۳۳/۵)، ابوسعید بن اعرابی، محمد بن فتح، حسن بن نصر سوسی (ذهبی، سیر، ۱۰/۱۷)، درّاس بن اسماعیل و سعدون بن احمد خولانی (قاضی عیاض، ۲۰۴/۱، ۳۹۵/۴) نیز حدیث شنید. ابن ابی زید به زودی ریاست دین و دنیا یافت، چنانکه از هر سوی به قصد آموزش به محضر او می‌شتافتند (ذهبی، *العبر*، ۴۳/۳): ابن ندیم معاصروی، او را از فضلای روزگار خویش دانسته است (ص ۲۸۳). همچنین از او به عنوان شیخ مغرب، امام کبیر، مالک اصغر (صغیر) (یافعی، ۴۴۱/۲؛ ابواسحاق شیرازی، ۳۵؛ ذهبی، سیر، همانجا) یاد کرده‌اند. ابن ابی زید جامع مذهب امام مالک و شارح اقوال وی بود (ابن فرحون، ۴۲۷/۱؛ ابن تغری بردی، ۲۰۰/۴) و با تبیین مذهب مالکی گسترش آن را آسان ساخت و حامی و مدافع آن مذهب شد (ابن فرحون، همانجا) و به قول ذهبی ریاست این مذهب بر وی ختم شد (*العبر*، همانجا). وی تحت تأثیر تصوف نیز قرار گرفته بود، ولی با تندرویها و کرامات متصوفه مخالف بود (EI²). ابن ابی زید دارای دانشی گسترده، حافظه‌ای خوب، محفوظاتی بسیار و قلمی فصیح بود و به آنچه می‌گفت معرفت داشت؛ صالح، عفیف و پرهیزگار بود (ابن‌فرحون، ابن تغری بردی، همانجاها). در اصول بر شیوهٔ گذشتگان بود، ولی از علم کلام چیزی نمی‌دانست و تأویل نمی‌کرد (ذهبی، سیر، ۱۲/۱۷). ظاهراً میان او و ابن تبان یکی دیگر از علمای قیروان معارضه‌ای بوده است، چنانکه نوشته‌اند، وقتی بر سر مسأله‌ای در ایمان که بر علمای قیروان عرضه شده بود، میان آن دو خلاف افتاد (قاضی عیاض، ۵۳۶/۴). گفته‌اند که علی بن احمد بن اسماعیل معتزلی بغدادی به ابن ابی زیدنامه نوشت و او را به پیروی از آرای خویش فراخواند، اما ابن ابی‌زید آن را رد کرد. رد او فشرده‌ای است از عقیدهٔ اشعریان مغرب که مقدمهٔ کتاب *الرسالة* او را تشکیل داده است (همو، ۱۵/۱). علی بن‌ابوعبدالله قطّان در منزلت ابن ابی‌زید گفته است که از او تقلید نکردم تا آنکه نسایی را دیدم که از او تقلید می‌کند (ابن فرحون، ۴۲۸/۱).

ابن ابی‌زید مدرسهٔ سحنون را بازسازی و احیا کرد و بر اثر کوشش او عدهٔ طلاب آن مدرسه افزایش یافت (قاضی عیاض، ۱۴/۱). گروهی از اهل قیروان، اندلس، سبته و مغرب از او فقه آموختند. از شاگردان و مستمعان او عبدالرحیم بن عجوز فقیه سبتی، عبدالله بن غالب فقیه سبتی، عبدالله‌بن ولید انصاری، ابوبکر احمدبن عبدالرحمن خولانی (ذهبی، سیر، ۱۰/۱۷-۱۱)، ابوسعید بن ابوهاشم (ابواسحاق شیرازی، ۱۳۵)، ابو المطرّف عبدالرحمن بن وثیق (قاضی عیاض، ۶۵۹/۴)، احمد بن محمد طلمنکی (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۰۹۸/۳)، محمد بن فتوح اَزْدی حمیدی، محمد بن سعید اموی قُرطبی، محمد بن عبدالله معافری قرطبی (مقری، ۱۱۳/۲، ۱۴۰، ۲۳۹)، ابوالحکم منذربن‌منذر کنانی، ابن جعفری (شکیب ارسلان، ۷۶/۲، ۲۴/۳)، ابوالحسن منمّر (فروخ، ۱۷۵/۴)، خلف بن ابی‌القاسم ازدی براذعی، ابوالولید عبدالله معروف به ابن فرضی، مکی بن‌ابی‌طالب (همو، ۱۸۱/۴، ۳۳۷، ۴۷۶) و جز آنان را نام برده‌اند. ابن مجاهد بغدادی و گروهی دیگر از او اجازه گرفته‌اند (ابن فرحون، همانجا). وی درفاس (GAL, I/187) یا قیروان (فروخ، ۳۰۷/۴؛ ابن قنفذ، ۲۲۱) در گذشت و در خانهٔ خویش دفن شد (همانجا) و استادش ابوبکر بن لبّاد او را مرثیه گفت که نیفری ابیاتی از آن را نقل کرده است (۳۴/۱). بعضی وفات او را در ۳۸۹ ق / ۹۹۹ م دانسته‌اند (یافعی، ۴۴۱/۲). مهم‌ترین اثر ابن‌ابی‌زید *الرّسالة* در فقه مالکی است که آن را در ۳۲۷ ق / ۹۳۹ م برای محرِز بن خلف تونسی تألیف کرده است (مخلوف، ۹۶). نیفری می‌نویسد که ابن‌ابی‌زید *الرسالة* را برای آموزش فقه به کودکان و در دو نسخه نوشت، یکی را برای ابوبکر ابهری امام مالکیه در بغداد و نسخهٔ دیگر را برای ابوبکر بن زرب به قُرطبه فرستاد. ابهری از دریافت آن ابراز شادمانی کرد و کتاب و مؤلف آن را ستود و دستور داد تا آن را به بهایی‌گران خریدند و به وزن رساله دینار نهادند که ۳۰۰ دینار و اندی شد (۳۴/۱). *الرسالة* بارها چاپ شده است، از جمله در بولاق، ۱۳۱۴ ق، قاهره، ۱۳۲۰ و ۱۳۳۱ ق، فاس، بدون تاریخ (سرکیس، ۳۲). *الرسالة* در ۱۹۱۴ م به کوشش ادموند فانیان[1] به فرانسوی ترجمه و در پاریس چاپ شده است. همچنین متن عربی و ترجمهٔ فرانسوی آن توسط برشه[2] در الجزیره به چاپ رسیده است. قسمتهایی از یک بخش این کتاب که *باکورة السعد* نام دارد، با ترجمهٔ

1. Fagnan 2. Bercher

انگلیسی آن تحت عنوان «گامهای نخستین در فقه اسلامی[1]» در ۱۹۰۶م توسط راسل[2] و عبدالله مأمون سهروردی در لندن چاپ شد. از این کتاب نسخه‌های متعدد خطی در کتابخانه‌های جهان موجود است (GAS, I/478; GAL,S, I/301). بر این رساله شرحهای متعددی نوشته‌اند که سزگین ۱۵ شرح آن را به تفصیل یاد کرده است (GAS, I/479 - 680؛ نیز نک: GAL,S, I/301 - 302).

برخی از آثار برجای ماندهٔ ابن‌ابی‌زید اینهاست: *النوادر و الزیادات علی ما فی المدونة و غیره من الامهات* که نسخهٔ خطی مربوط به سدهٔ ۶ ق/۱۲ م به خط اندلسی در ایاصوفیه و عکس آن در قاهره موجود است (سید، ۲۸۲/۱ ـ ۲۸۴). همچنین نسخه‌ای کهن، ولی ناقص از *النوادر* در کتابخانهٔ آصفیه (*تذکرة النوادر*، ۵۴) و نیز ۴۳ دفتر از آن در قیروان و دو جزء از آن در تطوان (در مغرب) موجود است (گنون، ۱ (۲) / ۱۷۴؛ شبوح، ۲ (۲)/۳۶۶)؛ *مختصر من واجب امور الدیانة* که نسخهٔ خطی مربوط به سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م به خط مغربی در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (مرکزی و مرکز اسناد، ۳۶۱/۱۶)؛ *الذب علی مذهب مالک*، خطی، موجود در کتابخانهٔ چستربیتی(آربری، V/156)؛ *العقیدة*، در اصول دین که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است (غزیری[3] I/78,).

محمد فرزند ابن‌ابی زید نیز اهل فضل و کمال بود و کتاب *المدخل الی علم الدین و الدیانة* از اوست (GAL,I/188 ؛ فروخ، ۱۸۱/۴).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*؛ ابن خلدون، *مقدمه*، بیروت، دارالفکر؛ ابن‌فرحون، ابراهیم، *الدیباج المُذهّب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، بغداد، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۱ م؛ *تذکرة النوادر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنووط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱ م؛ سرکیس، جابی؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ شبوح، ابراهیم، «سجل قدیم لمکتبة جامع القیروان»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۶ م؛ شکیب ارسلان، امیر، *الحلل السندسیة*، بیروت، دار مکتبة الحیاة، فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ قاضی عیاض، ابوالفضل، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بُکَیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ گنون، عبدالله، «المخطوطات العربیة فی تطوان»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ مرکزی و مرکز اسناد، خطی؛ مقّری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نباهی، علی بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی برووانسال، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ نیفری، محمد، *عیون الاریب*، تونس، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ م؛ یاقوت، *بلدان*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز:

Arberry; *Casiri Michaelis, Bibliothecae Arabico-Hispanae*, reprint 1969; EI[2]; GAL; GAL,S; GAS.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ اَبی زَیْنَب، ابوعبدالله محمدبن ابراهیم نعمانی، کاتب (د ۳۶۰ ق/ ۹۷۱م)، متکلم، مفسر و محدّث شیعی. تاریخ تولد وی معلوم نیست. زادگاه او را برخی شهر نُعمانیهٔ مصر یا یمن و یا حجاز دانسته‌اند (مامقانی، ۵۵/۲)، اما آنچه درست می‌نماید این است که نعمانی از شهر نعمانیهٔ عراق (در میان واسط و بغداد) بوده است (خوانساری، ۱۲۷/۶). از زندگی وی همین اندازه معلوم است که در ۳۱۳ ق/ ۹۲۵م به شیراز آمده و در آن شهر از ابوالقاسم موسی بن محمد اشعری قمی حدیث آموخته و در قم احتمالاً از علی بن حسین بن بابویه (د ۳۲۹ ق/ ۹۴۱م) حدیث شنیده است (غفاری، ۱۴، ۱۶). پس از آن به بغداد سفر کرده (نجاشی، ۲۷۱) و در آنجا از عالمان و محدّثان و فقیهان بنامی چون محمدبن همام اسکافی، احمدبن محمد بن سعید ابن عقدهٔ کوفی (د ۳۳۳ ق/۹۴۵م) و محمدبن یعقوب کلینی (د ۳۲۹ ق) حدیث فرا گرفته است. پس از چندی از بغداد آهنگ سفر به شام کرده و در ۳۳۳ ق در طبریه (از شهرهای اردن) از محمدبن عبدالله طبرانی و عبدالله بن عبدالملک بن سهل طبرانی حدیث شنیده و پس از آن در شام از محمدبن عثمان بن علان دهنی بغدادی حدیث آموخته و در سالهای پایانی روزگارش به حلب که شهری شیعی نشین بوده است، رفته و تا پایان زندگی در آنجا مانده و در همانجا به نشر حدیث و معارف شیعی پرداخته و در شام درگذشته است (غفاری، ۱۴ ـ ۱۸).

نعمانی در ایران و عراق و شام، افزون بر مشایخ و استادان یاد شده، از این کسان نیز بهره برده است: احمدبن نصر بن هوذهٔ باهلی، ابوعلی احمدبن محمدبن یعقوب بن عمار کوفی، حسین بن محمدباوری، سلامة بن محمد بن اسماعیل ارزنی، عبدالعزیز بن عبدالله بن یونس موصلی، عبدالواحد بن عبدالله بن یونس موصلی، علی بن احمد بندنیجی، محمدبن حسن بن محمد جمهور قمی و محمدبن عبدالله بن جعفر حمیری (همو، ۱۶ـ۱۷). نعمانی بیش از همه از ابن عقدهٔ کوفی و کلینی بهره گرفته است. از تعداد حدیثهایی که او از ابن عقده در کتاب غیبت خود نقل کرده و نیز جملات احترام‌آمیزی که در مورد وی آورده (ص ۳۹)، پیداست که از این استاد تأثیر بسیار پذیرفته است. وی از شاگردان بسیار نزدیک و مورد اعتماد کلینی به شمار می‌آمد. کاملاً روشن نیست که وی هنگامی که محمد بن یعقوب کلینی در ری می‌زیست با او بوده و یا هنگامی که وی در اواخر زندگی در بغداد به سر می‌برده، از او بهره گرفته است، ولی با توجه به اینکه در منابع تاریخی از دیدار نعمانی از ری یاد نشده و همچنین قطعی است که در روزگاری که محمدبن یعقوب در بغداد بوده، نعمانی هم در آن شهر می‌زیسته است، می‌توان گفت که نعمانی در بغداد از محضر کلینی بهره برده است. وی کافی کلینی را نوشته و از این رو به کاتب شهرت یافته و نسخهٔ او به «نسخه کافی نعمانی» مشهور شده است.

نخستین کسی که، هر چند به اختصار، از نعمانی یاد کرده و

1. *First Steps in Muslim Jurisprudence.* 2. Russel 3. Casiri

موقعیت وی را باز گفته، نجاشی (د ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸م) است که در کتاب رجال خویش او را ستوده است. او نعمانی را از بزرگان شیعه، عظیم‌القدر، شریف‌المنزله، صحیح العقیده و کثیرالحدیث دانسته است (ص ۲۷۱). مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق/ ۱۶۲۷-۱۶۹۸م) نیز او را از فقهای بزرگ شمرده (۴۰/۱) و فاضلِ کاملِ پرهیزگار خوانده است (۱۴/۱).

کسانی که از نعمانی حدیث نقل کرده‌اند، اندکند: یکی از کسانی که از او حدیث آموخته و نقل کرده ابوالحسین محمدبن علی شجاعی کاتب است که در حلب روزگاری نزد وی بوده و کتاب غیبت استادش را نگاشته است (نجاشی، ۲۷۱)؛ دیگری ابوغالب زراری (د ۳۶۸ ق/ ۹۷۸م) است که او را دیده و از وی حدیث نقل کرده است (ابوغالب، ۸۱).

مهم‌ترین آثاری که به ابن ابی زینب منسوب است، اینهاست: *الغیبة، الرد علی الاسماعیلیة، الفرائض، التفسیر و التسلی* (خوانساری، ۱۲۸/۶؛ غفاری، ۱۵). کتاب تفسیر او همان است که سید مرتضی آن را تلخیص کرده و با عنوان *المحکم والمتشابه* تدوین نموده است (قمی، ۳۷۷).

مشهورترین اثر نعمانی کتاب غیبت اوست که اخیراً به فارسی ترجمه شده و همراه با متن به چاپ رسیده است (نک: مآخذ همین مقاله). این کتاب که در ۳۴۲ ق/ ۹۵۳م در حلب تألیف شده، دارای ۲۶ باب و ۴۴۵ حدیث است و ظاهراً نخستین کتابی است که در موضوع غیبت مهدی منتظر (ع) نگاشته شده است (صدر، ۳۳۶).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م که غیبت امام مهدی (ع) به درازا کشید و به ویژه پس از درگذشت ابوالحسن صیمری (۳۲۹ ق/۹۴۰م)، آخرین نفر از نایبان چهارگانهٔ امام و پایان دورهٔ غیبت صغری، آشفتگی فکری و تزلزل اعتقادی بسیاری در شیعیان پدید آمد و بسیاری به شک و دودلی دچار شدند و برخی به اعتراض و حتی انکار برخاستند. نعمانی که در این روزگار می‌زیست، برای استحکام بخشیدن به بنیادهای فکری تشیع و نیز برای پاسخگویی به نیازهای اعتقادی شیعیان در امر امامت و راز غیبت امام دوازدهم کتاب غیبت را تألیف کرد. این کتاب شامل روایات نقل شده از پیامبر (ص) و ائمه (ع) در موضوع غیبت و بحثهایی در همین موضوع است. نعمانی در مقدمهٔ کتاب به اوضاع و احوال آن روزگار و انگیزهٔ خود در تدوین کتاب غیبت اشارتی دارد (صص ۳۰-۳۴).

مآخذ: ابن ابی زینب، محمدبن ابراهیم، غیبت، ترجمهٔ جواد غفاری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابوغالب زراری، احمدبن علی، *رسالة آل اعین*، به کوشش محمدعلی ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ ق؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ حلی، حسن بن علی، رجال، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، ۱۳۷۰ ق؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ غفاری، علی‌اکبر، مقدمه بر غیبت ابن ابی زینب؛ قمی، عباس، *فوائد الرضوية*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ مامقانی، حسن بن عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، به کوشش شیخ علی محلاتی حائری، تهران، ۱۳۱۷ ق؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۲۱ ق.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اَبی سرایا، نک: صفی‌الدین حلّی.

اِبْنِ اَبی سرح، نک: عبدالله بن سعد.

اِبْنِ اَبی السُّرور، نام دو تن از یک خاندان مصری شافعی در سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷م. نسب این خاندان به ابوبکر بن ابی قحافه می‌رسد و به همین مناسبت به بکری و صِدّیقی شهرت یافته‌اند (محبی، ۱۱۷/۱):

۱. زین‌الدین محمدبن ابی السرور (د۱۰۲۸ق/۱۶۱۹م). از زندگی او اطلاع روشنی در دست نیست. او آثار چندی، که غالباً در تاریخ و ادب است، پدید آورده که نسخ آنها از این قرار است: *عیون الاخبار و نزهة الابصار* (آلوارت، شم 9474-9473؛ دوسلان، شم 1560؛ خدیویه، ۹۲/۵)؛ *المنح الرحمانیة فی‌الدولة العثمانیة* (دوسلان، شم 1623؛ فلوگل، شم 978)؛ *تذکرة الظرفاء*، یا *تحفة‌الظرفاء*، که تلخیصی از دو کتاب عیون‌الاخبار و *المنح الرحمانیة* است و نسخهٔ آن در اسکندریه (GAL, II/388) و احتمالاً پاریس (دوسلان، شم، 1618) موجود است (نیز نک: حاجی خلیفه، ۳۶۹/۱ ـ ۳۸۹)؛ *اللطائف الربانیة* (GAL, S, II/412)؛ *فیض المنّان بذکر دولة آل عثمان* (خدیویه، ۱۰۳/۵)؛ *دررالاثمان فی اصل منبع آل عثمان* (برج، شم 1614)؛ *الفتوحات العثمانیة للدیار المصریة* (GAL, II/388)؛ *واسطة العقد الفرید لماحوی من الدر النضید*، نسخه‌ای از آن در بیروت موجود است (سید، فهرس...، ۲(۳)/۳۳۲).

۲. ابوعبدالله شمس‌الدین محمدبن محمد بن ابی السرور (۱۰۰۵ ـ ۱۰۸۷ق/۱۵۹۷ ـ ۱۶۷۶م). او مانند پدر از تاریخ نگاران و ادیبان بنام قاهره است. ازز‌ندگی وی نیزآگاهی چندانی دردست نیست. ابوعبدالله در قاهره زاده شد و آورده‌اند که پدرش به مناسبت تولد او جشن بزرگی برگزار کرد که در آن محمدپاشا فرمانروای مصر شرکت کرد (ووستنفلد، 269). وی در قاهره درگذشت (کحاله، ۲۹۳/۱۱). تاریخ مرگ او را ۱۰۶۰ ق/۱۶۵۰م نیز نوشته‌اند (نک: زیدان، ۳۲۵/۳؛ ووستنفلد، همانجا).

ابن ابی السّرور آثار متنوعی در ادبیات، تصوّف و تاریخ نوشته است که از آن میان *القول المقتضب فیما وافق لغة اهل مصر من لغات العرب* به کوشش ابراهیم سالم در قاهره چاپ شده است. نسخه‌های خطی برخی از آثار او بدین قرار است: *التّحفة البهیّة فی تملک آل عثمان الدیار المصریّة* (فلوگل، شم GAL, II/384;925) که دربرگیرندهٔ فتح مصر به دست سلطان سلیم و حوادث مربوط به آن تا ۱۰۳۸ق /۱۶۲۹م است؛ *الروضة الزّهیّة فی ولاة مصر و القاهرة المعزّیّة* (برج، شم 1638; GAL,S, II/409; GAL, II/384) که شامل تاریخ مصر از آغاز تا زمان مؤلف است؛ *نزهة الابصار و جهینة الاخبار* (آلوارت، شم

9475؛ دوسلان، شم 1561؛ براون، شم 1169). بروکلمان به رغم قراین موجود در سه فهرست مزبور و حتی تصریح براون براینکه این اثر مربوط به پسر زین‌الدین است، آن را به خود وی نسبت داده است (GAL, II/388; GAL,S, II/412)؛ *الکواکب السائرة فی اخبار مصر و القاهرة* (سید، خطی، ۲۶۹/۲؛ دوسلان، شم 1852؛ پرچ، شم 646؛ GAL, II/384). این اثر به وسیلهٔ دوساسی[1] به زبان فرانسه ترجمه شده و در ۱۷۸۸ م در مجموعه‌ای با عنوان «یادداشتها و گزیده‌هایی از نسخ خطی کتابخانهٔ سلطنتی[2]» چاپ شده و ترجمه‌ای نیز به زبان آلمانی توسط هانیش[3] در ۱۷۹۱ م از روی متن فرانسه صورت گرفته و نیز ترجمهٔ فرانسه مورد استفادهٔ فراوان مارسل[4] در نوشتن کتاب «تاریخ مصر»[5] که در ۱۸۴۸ م در پاریس به چاپ رسیده، واقع شده است (EI^2, I/965)؛ *رُبع المقنطرات* (بلوشه، شم 4695)؛ *الروضة المأنوسة فی اخبار مصر المحروسة* (عبدالبدیع، شم ۲۷۱؛ GAL,S,II/409)؛ *سمیر الاصحاب و نزهة ذوی الاحباب* (آومر، شم 424؛ GAL,S,II/409)؛ *قطف الازهار من الخطط و الآثار* (دوسلان، شم 1765؛ دارالکتب، ۴۷/۶) که برگزیده‌ای از خطط مقریزی است همراه با جرح و تعدیل و اضافاتی بر آن؛ *الدّرر الجمانی فی مناقب الشیخ العجمی الکورانی* (GAL,S، همانجا)؛ *درر الأعالی الجلیّة* (GAL,II/384). این آثار نیز به وی منسوب است: *النّور المبین فی توضیح ما فی احیاء علوم‌الدّین*؛ *الدّرّة العصماء فی طبقات الفقهاء*؛ *الدّرر فی الاخبار والسّیر* (کحاله، ۲۹۳/۱۱)؛ *الروضة النّدیة فی الطبقات الصوفیة*؛ *عین الیقین فی تاریخ المؤلفین*؛ *تفسیر ابن ابی سرور*؛ *کتاب فی النّیل*؛ *دیوان اشعار* (زرکلی، ۶۴/۷).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خدیویه، فهرست؛ دارالکتب المصریة، خطی؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، خطی؛ عبدالبدیع، لطفی، فهرس المخطوطات المصورة (بخش تاریخ)، قاهره، ۱۹۵۶م؛ کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ محبی، محمد، خلاصة‌الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م؛ نیز: *Ahlwardt*; Aumer, Joseph, *Die arabischen Handschriften der k. Hof-und Staatsbibliothek in Muenchen*, Wiesbaden, 1970; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1925; *Browne*; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895; EI^2; Flugel, Gustav, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, Wien, 1865; GAL; GAL,S; Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen Handschriften...*, Gotha, 1881; Wüstenfeld, Ferdinand, Die *Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, 1882.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ‌اَبی‌سَرِیِّ عَسْقَلانی، حسین بن متوکل بن عبدالرحمن بن حَسّان هاشمی (د ۲۴۰ ق / ۸۵۴ م)، عالم و محدّث عسقلان فلسطین در سدهٔ ۳ ق / ۹ م. وی برادر محمد عسقلانی است و همچون او «ابن ابی سری» و «هاشمی» خوانده شده است (نک: ابن ابی سری محمد). وی در دمشق، حمص، کوفه و مکه دانش و حدیث آموخته است و در ستاره‌شناسی نیز دستی داشته و گویند زمان مرگ خود را پیش‌بینی کرده بوده است (الموسوعة، ۲ / ۵۴۸). او از کسانی چون وکیع بن جراح، ضمرة بن ربیعة، خلف بن تمیم، ابی داوود حفری، محمد بن شعیب بن شاپور، عبیدالله بن موسی (ابن حجر، تهذیب، ۳۶۶/۲)، بشر ابن شعیب بن ابی حمزه، حسن بن محمد بن اعین، عبدالقدوس بن حجاج ابی مغیرهٔ خولانی و محمد بن حمیر حمصی روایت کرده است (مزی، ۴۶۸/۶). ابن ماجه، حسین بن اسحاق تستری، ابو جعفر محمد ترمذی، محمد بن حسن بن قتیبه، جعفر بن محمد بن حماد، رملی و احمد بن قاسم بن مساور از او روایت کرده‌اند (ابن حجر، همانجا). ابن حبان او را از ثقات دانسته است، ولی ابن حجر و ابوداوود او را ضعیف خوانده‌اند (ابن حجر، تقریب، ۱۷۸/۱، ذهبی، المغنی، ۱۷۱/۱). ابو عروبهٔ حرانی حسین را دایی مادر خود دانسته و او را «کذاب» شمرده است. برادرش محمد نیز به‌همین دلیل، سفارش کرده که به‌نقل از او چیزی ننویسند (ذهبی، میزان، ۵۳۶/۱). از این رو سخن برخی از متأخران که او را ثقه دانسته‌اند، درست نمی‌نماید (الموسوعة، ۵۴۸/۲). نک: ابن ابی سری محمد.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، به‌کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۹۷۵ م، همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، المغنی، به‌کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۹۷۱ م؛ همو، میزان الاعتدال، به‌کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ الموسوعة الفلسطینیة.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ‌اَبی‌سَرِیِّ عَسْقَلانی، محمد بن متوکل بن عبدالرحمن بن حسان هاشمی (د ۲۳۸ ق / ۸۵۲ م)، محدث و حافظِ مشهور فلسطینی در سدهٔ ۳ ق / ۹ م. او به‌دلیل شهرت پدر یا پیوند خانوادگی با خاندان ابوعبدالله بن ابی سری حافظ عسقلانی (ابن حجر، تهذیب، ۴۲۴/۹) «ابن ابی‌سری» خوانده شده و نسبت «هاشمی» به‌سبب وابستگی خانواده‌اش به‌بنی‌هاشم بوده است (ابن عساکر، ۲۶۹). زادگاه او شهر فلسطینی عسقلان است. این شهر در سده‌های نخستین اسلامی، با توجه به‌موقعیت جغرافیایی و منطقه‌ای خود، از اهمیت سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی ویژه‌ای برخوردار بود و از مراکز حفظ، تدوین و نشر حدیث در جهان اسلام شمرده می‌شد. در اواخر سدهٔ اول هجری با پیشگامی و تلاش برخی از محدثان، مدرسه‌ای برای تربیت محدثان و ترویج حدیث در عسقلان بنیاد نهاده شد که تا سدهٔ ۴ ق / ۱۰م استادان بسیاری از آن برخاستند.

محمد چندی در مکه، دمشق، حمص و بصره زیست و حدیث آموخت. او که از حافظان حدیث روزگار خود بود، از محدثان بنامی چون ابن عُیَینه، معتمر بن سلیمان (ابن اثیر، ۱۳۶/۲)، ردیح بن عطیه، ولید بن مسلم (ابن ابی حاتم، ۱۰۵/۴)، فضیل بن عیاض (ذهبی، الکاشف، ۹۳/۳)، داوود بن جراح عسقلانی، شعیب بن اسحاق

1. De Sacy 2. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque du Roi.* 3. G. Hanisch 4. Marcel 5. *Histoire d'Égypte.*

دمشقی، ایوب بن سوید رملی، عبدالله بن نمیر، محمد بن یحیی بن قیس مازنی، بقیه، رشدین بن سعد بصری، ملازم بن عمرو یمامی، یحیی ابن سعید عطار حمصی (ابن حجر، تهذیب، ۴۲۴/۹)، عبدالله بن وهب، عبدالرزاق بن همام (مزّی، ۱۷ / ۱۷۱)، زیدبن ابی الزرقاء (ذهبی، سیر، ۱۶۱/۱۱) حدیث آموخته و از آنان حدیث نقل کرده است. کسانی چون ابوالعباس محمد بن حسن قتیبهٔ عسقلانی بلخی (د ۳۲۰ ق / ۹۳۲ م: سمعانی، ۲۹۴/۹)، محمد بن عوف حمصی، ابوزرعه (ابن ابی حاتم، ۱۰۵/۴)، حسن بن سفیان (ذهبی، *الکاشف*، ۹۲/۳)، ابوداوود (سیوطی، ۲۰۹) و فرزند ابو داوود عبدالله بن محمد، ابراهیم ابن‌یعقوب جوزجانی، ذهلی، یعقوب بن سفیان، عثمان بن خرزاد، بقی ابن مخلد، محمد بن وضاح، ابوالاحوص عکبری، ابراهیم بن هیثم بلدی، احمد بن عبدالله بن عبدالرحیم بن برقی، بکر بن سهل دمیاطی، جعفر بن محمد فریابی (ابن حجر، تهذیب، ۴۲۴/۹)، علی بن محمد جکانی (ذهبی، تذکرة، ۴۷۳/۲) و محمد بن عبدالوهاب بن ابی حاتم اسوانی (یاقوت، ۲۷۰/۱) از محمد بن متوکل روایت کرده‌اند.

محمد از وثاقت چندانی برخوردار نیست. هر چند ابن تغری بردی او را فاضل و پارسا و از حافظان بنام خوانده است (۲۹۲/۲) و ابن معین و ابن حبان وی را موثق دانسته‌اند (صفدی، ۸۶/۳)، اما ابو حاتم او را «لیّن الحدیث»، مسلمه «کثیر الوهم»، ابن عدی «کثیر الغلط» (ذهبی، *الکاشف*، ۹۳/۳ و حاشیه) و ابن وضاح «کثیر الحفظ و کثیر الغلط» (ابن حجر، تهذیب، ۴۲۵/۹) دانسته‌اند. محمـد در عسقلان درگذشت.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۳ م؛ ابن اثیر، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، به‌کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ ذهبی، محمد ابن‌احمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *الکاشف*، به‌کوشش عزت علی عید عطیه، ۱۹۷۲ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و صالح السّمر، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۸ م؛ سیوطی، جلال‌الدین، *طبقات الحفاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش دیدرینگ، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی توپکاپی سرای، شم ۶۲۹۷؛ یاقوت، *بلدان*.

حسن یوسفی اشکوری

اِبنِ اَبی سَمّال، عنوان دو تن از محدثان شیعی در سدهٔ ۲ ق/۸ م به‌نامهای ابراهیم و اسماعیل، فرزندان ابوبکر محمد بن ربیع بن سِمْعان بن هُبَیْرة بن مُساحق اَزْدی اسدی. سلسله نسب این خاندان به‌قبیلهٔ بنی اسد می‌رسد (ابن حزم، ۱۹۴-۱۹۵). این خاندان در کوفه از کهن‌ترین خاندانهای شیعی بوده و در سده‌های نخستین اسلامی راویان و مؤلفان چندی از آن برخاسته‌اند (بحرالعلوم، ۳۲/۲). سمعان نیای ابراهیم و اسماعیل به‌ابوسمّال معروف بود که یعقوبی (۲۶۸/۱) او را شمعان آورده است. به‌نظر می‌رسد که به‌همین دلیل آن دو به‌ابن ابی سمّال شهرت یافته‌اند و همین شخص بوده است که در روزگار امام علی (ع) در کوفه می‌زیست و احتمالاً از یاران و شیعیان آن حضرت بوده است. از برخی روایات تاریخی چنین بر می‌آید که او چندان پای بند مسائل دینی نبوده است. گفته شده است که سمعان یک بار در ماه رمضان به‌روزه‌خواری و باده‌گساری نشست و هنگامی که علی (ع) وی را فرا خواند، گریخت (ابن قتیبه، *الشعر والشعراء*، ۲۴۶/۱ - ۲۴۷). او ادیب و شاعر بود (ابن ماکولا، ۳۵۴/۴) و تا آنجا در این فن شهرت یافت که یعقوبی (همانجا) او را از شاعران به‌شمار آورده است. بعضی از منابع کهن ابوسمّال را ابوسمّاک نوشته‌اند (طوسی، ۹؛ ابن قتیبه، *عیون الاخبار*، ۳۸۲/۲؛ علامهٔ حلّی، ۲) که احتمالاً درست نیست.

ابراهیم و اسماعیل در روزگار امام موسی کاظم (ع) می‌زیسته و از وی روایت کرده‌اند. ابراهیم به‌وسیلهٔ رجال‌شناسان شیعی توثیق شده است (نجاشی، ۲۱)، اما در وثاقت اسماعیل تردید کرده‌اند (مامقانی، ۱۲۹/۱)، در عین حال منابع رجالی قدیم غالباً آن دو را واقفی (نک: واقفیه) دانسته‌اند (نجاشی، همانجا)، ولی چنین نسبتی قطعی به‌نظر نمی‌رسد (مامقانی، ۱۰/۱). کسانی که از ابراهیم روایت کرده‌اند، اینانند: عُثَیم (ابن بابویه، ۶۴/۴)، علی بن فضّال (طوسی، همانجا)، محمد بن حَسّان (کاظمی، ۹)، ابوالقاسم معاویه، موسی بن قاسم، معاویة بن عمار، عبدالله بن حماد و علی بن مُعَلّی (اردبیلی، ۱۷/۱). گفته‌اند که ابراهیم دارای کتابی نیز بوده که نام و موضوع آن دقیقاً روشن نیست، ولی ابن بابویه (۶۴/۶) و نجاشی (همانجا) عنوان آن را نوادر ذکر کرده‌اند.

مآخذ: ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به‌کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *عیون الاخبار*، به‌کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة‌الله، *الاکمال*، به‌کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بحرالعلوم، محمد مهدی، *رجال*، به‌کوشش محمد صادق و حسین بحرالعلوم، نجف، ۱۳۶۳ ش؛ طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، به‌کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، *ایضاح الاشتباه فی اسماء الرواة*، تهران، ۱۳۱۹ ق / ۱۹۰۱ م؛ کاظمی، محمد امین بن محمد علی، *هدایة المحدثین*، به‌کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، بمبئی، ۱۳۱۷ ق / ۱۸۹۹ م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اَبی شَریف، ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن ابی بکر بن علی بن مسعود بن رضوان مرّی، ملقب به برهان‌الدین، فقیه و قاضی شافعی مقدسی قاهری. وی در ۱۸ ذیقعدهٔ ۸۳۶ ق/ ۶ ژوئیه ۱۴۳۳ م در بیت المقدس زاده شد (سخاوی، ۱۳۴/۱) و در محرم ۹۲۳ ق/ ۱۵۱۷ م در قاهره درگذشت (ابن ایاس، ۱۶۱/۵). علوم مختلف را در زادگاه خویش و نزد برادرش کمال‌الدین ابن ابی شریف فرا گرفت (علیمی، ۲۱۶/۲) و در ۷ سالگی حافظ قرآن گردید و آن را با قرائت ابن کثیر و ابوعمرو نزد شمس بن عمران تلاوت کرد. ادبیات عرب، اصول،

منطق، معانی و بیان و قسمت زیادی از فقه حنفی را نزد سراج‌الدین رومی و یعقوب رومی آموخت و از تقی قلقشندی مقدسی والزین ماهر و دیگران که به درخواست برادرش به وی اجازهٔ روایت دادند، استماع حدیث کرد. سپس با برادر خود به قاهره رفت (علیمی، سخاوی، همانجاها) و در آنجا اقامت گزید و نزد امین اقصرائی *شرح العقائد* تفتازانی و نزد جلال‌الدین محلی شرح *جمع الجوامع* او را در اصول فرا گرفت. از علم الدین صالح بلقینی و قاضی القضاة شمس‌الدین قایاتی و ابن حجر عسقلانی فقه و از بوتیجی و شهاب الدین ابشیطی علم فرائض و حساب و از سعد بن دیری و ابوالفضل مغربی تفسیر آموخت (سخاوی، ۱۳۴/۱ ـ ۱۳۵؛ غزی، ۱۰۲/۱). در ۸۵۳ق/۱۴۴۹م به‌همراه پدر و برادر برای گزاردن مراسم حج به مکه رفت و از عالمان آن دیار و مدینه، مانند تقی‌الدین ابن فهد مکی و ابوالفتح مراغی و ابوالبقاء بن الضیاء و دیگران استماع حدیث کرد و در فنون مختلف به کمال رسید و بسیاری به او اجازه قرائت و فتوا دادند. آنگاه به قاهره بازگشت و در حلقهٔ درس قاضی القضاة مصر، شرف‌الدین یحیی مناوی شرکت کرد و از نزدیکان وی گردید و با دختر وی ازدواج کرد و به نیابت وی در امر قضا انتخاب شد (سخاوی، علیمی، همانجاها) و در جامع الازهر به تدریس پرداخت. همچنین تفسیر، فقه و خطابه را در جامع طولون، مدرسهٔ حجازیه و جامع فکاهین تدریس کرد (سخاوی، همانجا). به گفتهٔ علیمی (۲۱۷/۲) وی در این ایام در دیار مصر صاحب فتوا بود. در ۸۹۸ ق/ ۱۴۹۳ م به دمشق رفت و در شمیصاتیّه اقامت گزید و ابن طولون نزد وی قرائت کرد (غزی، ۱۰۳/۱). در همان سال، پس از غیبتی طولانی از زادگاه خویش به بیت‌المقدس بازگشت و در مدرسهٔ صلاحیّهٔ قدس به تدریس پرداخت، ولی دوباره به قاهره رفت و به تدریس پرداخت و به شهرت بسیاری رسید. سفرهای دیگری نیز به قدس کرد. هروقت بدان شهر می‌رفت، برادرش کمال‌الدین امر فتوا را به او واگذار می‌کرد (علیمی، همانجا). زین‌الدین عمر بن احمد شمّاع حلبی شافعی (د ۹۳۶ ق/ ۱۵۳۰ م) گوید که در ۹۱۱ ق/ ۱۵۰۵ م در قاهره در حلقهٔ درس وی حضور یافته و از او فایدهٔ بسیار برده است (ابن حنبلی، ۱ (۱)/۶۵). ابن ابی شریف از راه شیخ الاسلامی چیزی دریافت نمی‌کرد و مخارج زندگی وی از کارگاه صابون پزیی که در قدس داشت، تأمین می‌شد (غزی، ۱۰۴/۱).

وی در ۹۰۶ ق/۱۵۰۰ م از جانب ملک اشرف قانصوة بن عبدالله سلطان غوری (د ۹۲۲ ق/۱۵۱۶ م) به جای محیی‌الدین عبدالقادر بن النقیب به مقام قضای شافعیه منصوب شد. در ۹۱۰ ق/ ۱۵۰۴ م از این مقام معاف و به سمت استادی مدرسهٔ غوریّه در مصر انتخاب گردید (ابن ایاس، ۱۶۱/۵؛ غزی، ۱۰۳/۱). در این مقام بود تا اینکه فتوایی دربارهٔ متهمی صادر کرد و آن فتوا برخلاف میل سلطان غوری بود. سلطان از وی خشمگین شد و او را از این سمت برکنار کرد (ابن حنبلی، ۱ (۱)/۶۶؛ غزی، همانجا). او در شعر نیز دست داشت. ابیاتی از وی را سخاوی (۱۳۵/۱، ۱۳۶)، سیوطی (ص ۲۶) و دیگران آورده‌اند.

ابن ابی شریف در اواخر عمر گرفتار ناراحتیها و فشارهایی از جانب سلطان غوری شد و پس از یک بیماری طولانی در ۸۰ سالگی درگذشت. چون هنگام مرگ او جنگ و فتنه در مصر حاکم بود کسی از مرگ او به درستی آگاه نشد (ابن ایاس، همانجا)، اما شوکانی نوشته است که پس از درگذشت وی متوکل علی الله، خلیفهٔ عباسی بر او نماز گزارد (۲۷/۱) و در کنار مقبرهٔ شافعی به خاک سپرده شد (غزی، ۱۰۵/۱).

آثار: ابن ابی شریف را آثار بسیاری است که بیش‌تر آنها صورت منظوم کتابهای دیگران است. او بعضی از کتابهای زرکشی، تفتازانی، امام الحرمین و نسفی را به نظم درآورد (سخاوی، ۱۳۵/۱). آثار منسوب به او عبارت است از: *الآیات الّتی فیها الناسخ والمنسوخ* (غزی، ۱۰۴/۱)؛ *دیوان خطب*؛ غزی (۱۰۲/۱) نوشته است، این دیوان را که در نهایت بلاغت و فصاحت بوده، دیده است؛ *شرح المنهاج*؛ این کتاب به گفتهٔ غزی (۱۰۴/۱)، در ۴ جلد بزرگ بوده است؛ شرحی بر قسمتی از کتاب *البهجة الوردیة*؛ *عنوان العطاء والفتح فی شرح عقیدة ابن دقیق العید*؛ *شرح الحاوی للقزوینی* در فروع؛ *منحة الواهب النعم والقاسم فی تلخیص رسالة الاستاذ القشیری ابی القاسم*؛منظومه‌ای در قرائات که شامل ۵۰۰ بیت است؛ *المواهب القدسیة*؛ شرحی بر *النفحة القدسیة* ابن الهائم در فرائض؛ *النخبة* که منظومه‌ای است در صدواندی بیت (سخاوی، ۱۳۵/۱).

آثار موجود وی عبارت است از: *اسئلة رفعت الی ابی اسحاق ابراهیم بن ابی شریف الشافعی و اجاب عنها فی الادخال والاخراج ونحوه من ابواب الوقف و غیر ذلک*، نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (شم ۲۵۹۲۰ ب) موجود است (سید، ۴۷/۱)؛ *تفسیر الآیتین والحدیث*، نسخه‌ای از آن در ایا صوفیا (شم ۳۹۳) موجود است (GAL, II/24)؛ *شرح قواعد الاعراب* ابن هشام، نسخه‌ای از آن در گوتا، شم ۳۲۱ (پرچ، I/307) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ سلطنتی برلین (شم ۶۷۱۲) موجود است (*آلوارت*، I/134)؛ *عقود الدّر والجوهر فی نبذة من اسرار سورة الکوثر*، در تفسیر، نسخه‌ای از آن که در ۸۷۹ ق/ ۱۴۷۴ م نوشته شده در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق (شم ۵۸۸۱) نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۲۰۲/۲، ۲۰۳)؛ «قصیدة ابن ابی شریف»، نسخه‌ای از آن در مجموعه‌ای (شم 7933/4) در کتابخانهٔ سلطنتی برلین موجود است (*آلوارت*، I/110-111).

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن حنبلی، محمد بن ابراهیم، *درّ الحبب فی تاریخ اعیان حلب*، به کوشش محمود حمد الفاخوری و یحیی زکریا عبارة، دمشق ۱۹۷۲ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ سید، خطی؛ سیوطی، *نظم العقیان*، به کوشش، فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م، شوکانی، محمد بن علی، *البدر الطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *الانس الجلیل*، اردن، ۱۹۷۳ م؛ غزی، محمد بن محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878 – 1892.

علی رفیعی

اِبْنِ اَبی الشُّکْر، محیی‌الدّین ابوالفتح (یا ابوالکریم: مستوفی، ۸۱۲) یحیی‌بن‌محمد معروف به‌حکیم مغربی (د ۶۸۲ ق / ۱۲۸۳م)، منجّم، و مهندس مسلمان. وی اهل قُرطُبه بود و پس از آنکه فقه مالکی را در همان شهر فرا گرفت، به‌دمشق رفت و به‌خدمت الملک النّاصر یوسف ایّوبی پیوست. وی در بغداد شرف‌الدین هارون‌بن شمس‌الدین جوینی را نیز خدمت کرد (جواد، ۱۰۶/۱، به‌نقل از ابن فوطی). چون هولاکو در ۶۵۸ ق/ ۱۲۶۰م به‌قتل الملک الناصر و همراهانش فرمان داد، حکیم در میان آنان بود و فریاد برآورد که من به‌دانش آسمانها و ستارگان و تنجیم آگاهم و سخنی با مَلک روی زمین دارم. به‌این ترتیب ابن‌ابی الشُکر از کشته شدن نجات یافت. او را نزد هولاکو بردند. خان دستور داد تا وی را نزد خواجه نصیرالدین طوسی فرستادند. ماجرای قتل‌ملک‌ناصر و رهایی ابن‌ابی‌الشُکر از زبان خود وی به‌تفصیل نقل شده است. ابن ابی‌الشکر پس از دیدار با خواجه نصیرالدین به‌همکاری با او در رصدخانهٔ مراغه پرداخت (ابن عبری، ۲۸۰ ـ ۲۸۱) و پس از مرگ خواجه نیز کار خویش را در همانجا ادامه داد. ابن‌ابی‌الشکر در هندسه، هیأت، حساب، ارصاد، علم ابعاد و تقویم کواکب چیره دست بود. در مراغه احترام فراوان داشت و به‌تدریس طلّاب می‌پرداخت و دارای مستمرّی از جانب سلطان بود، تا آنکه در همانجا درگذشت (جواد، همانجا). کحاله (معجم، ۲۲۴/۱۳) مرگ او را در ۶۸۰ ق و بغدادی اشتباهاً در ۲۷۲ ق / ۸۸۵م نوشته است (۳۵۴/۱). این اشتباه از آنجا سرچشمه گرفته است که حاجی خلیفه (۱۸/۱) در ذیل *احکام تحاویل سنی العالم* از ابومعشر بلخی یاد کرده و تاریخ درگذشت او را ۲۷۲ ق نوشته است و بغدادی همین رقم را تاریخ مرگ ابن‌ابی‌الشکر پنداشته است.

آثـار: ابن ابی الشکر دارای آثار متعدد مهمی در نجوم و احکام آن است و خوشبختانه نسخه‌هایی خطی از آنها در کتابخانه‌های ایران و جهان موجود است که به برخی از آنها به‌شرح زیر اشاره می‌شود: ۱. *احکام تحاویل سِنِی العالم* (مرعشی، ۳۵/۴ ـ ۳۶؛ آستان قدس، ۱۰۷/۱۰ ـ ۱۰۹؛ کحاله، *المنتخب*، ۹۲). حاجی خلیفه (۱۸/۱) این کتاب را شامل مقدمه، ۲۳ باب و خاتمه دانسته است، ولی نسخه‌های موجود چنین تقسیماتی را نشان نمی‌دهد، بلکه به‌فصلهای مختلف تقسیم شده است؛ ۲. *احکام الموالید* (آستان قدس، ۲۹۲/۸ ـ ۲۹۴)؛ ۳. *احکام النجوم*، در طالع سال (محفوظ، ۲۲/۶)؛ ۴. *ادوارالانوار* یا زیج، شامل پنج مقاله (آستان قدس، ۱۹/۸). ابن ابی الشکر این زیج را در ۶۷۵ ق / ۱۲۷۶ م نوشته و در مقدمهٔ آن چنین آورده است: «این زیج بعد از تحریر *منازل اجرام علویّه* تألیف شد و مقادیر ذاتیّهٔ اجرام را با آلات صحیحهٔ رصدیّه آنچه در رصد ایلخانیّه که در ظاهرِ مراغه ساخته شده بود، به‌دست آورده و خود فهم کردیم، بی‌آنکه از دیگران به‌نقل بشنویم در اینجا ضبط نمودیم.»؛ ۵. *تحریر مخروطات*، که اصل آن از آپولونیوس پرگایی[1] (سدهٔ ۳ ق م) است. نسخهٔ ناقصی از این کتاب که در سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م کتابت شده، در آستان قدس (۲۵/۱۰ ـ ۲۶) موجود است. قسمتهایی از این کتاب با ترجمهٔ لاتینی آن در ۱۷۱۰ م طبع شده است (صفا، ۳۵۱/۱)؛ ۶. *تحریر اُکَر*، (آستان قدس، ۳۷۴/۸). اصل آن از ثاوذوسیوس[2] (سدهٔ اول م) بوده و قسطابن لوقای بعلبکی (د ح ۳۱۰ ق / ۹۲۲ م) آن را به‌عربی برگردانیده و ثابت بن قرّهٔ حرّانی (۲۱۱ ـ ۲۸۸ ق / ۸۲۶ ـ ۹۰۱م) آن را اصلاح و ابن ابی‌الشکر تهذیب و تحریر کرده است؛ ۷. *تسطیح اسطرلاب*، در دو مقدمه و سیزده فصل (سنا، ۴۸ ـ ۴۹؛ شورا، ۳۵۹/۲ ـ ۳۶۰)؛ ۸. *الجامع الصّغیر*، در احکام نجوم (دوسلان، 400)؛ ۹. *الدلالات علی الاتّصالات و قوانات الکواکب فی‌البروج الاثنی عشر* (ششن، ۶۹/۳)؛ ۱۰. *الشّکل القطاع* (آستان قدس، ۲۲۹/۸ ـ ۲۳۰)؛ ۱۱. *المدخل المفید و غنیة المستفید فی الحکم علی الموالید*، یا *اربع مقالات* (شورا، ۱۱۸/۲ ـ ۱۱۹، ۴۶۷/۱۹ ـ ۴۶۹؛ مرکزی، ۱۱۱۴/۹ ـ ۱۱۱۵؛ آستان قدس، ۱۰۷/۱۰ ـ ۱۰۹، ۱۶۸ ـ ۱۷۰، ۲۹۲/۸ ـ ۲۹۴). این کتاب در چهار مقاله و هر مقاله در چند فصل، در احکام اقتران کواکب و تأثیرات نجومی در طوالع و موالید تنظیم شده است. مؤلف، مقالهٔ اول را *المدخل المفید* و مقالات بعدی را *غنیة المستفید* نام نهاده است.

از دیگر آثار ابن‌ابی‌الشکر *عمدة الحاسب و غنیة الطالب*، *تاج الازیاج* (کحاله، معجم، ۲۲۴/۱۳ ـ ۲۲۵) و *تحریر المجسطی ملخص المجسطی* را یاد کرده‌اند که اثر آخری را برای غریغوریوس ملطی در ۱۰ مقاله تألیف کرده بوده است (حاجی خلیفه، ۱۵۹۵/۲ ـ ۱۵۹۶).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن عبری، ابوالفرج، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۸۵؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۷۲م؛ جواد، مصطفی، «اهتمام نصیرالدین طوسی با احیاء الثقافة الاسلامیّة ایّام المغول»، *یادنامه خواجه نصیرالدّین طوسی*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ سنا، خطی؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق /۱۹۵۷م؛ همو، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ محفوظ، حسین علی، «خزانة الدکتور حسین علی محفوظ بالکاظمیة فی‌العراق»، *مجلة معهدالمخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادواردبرون، لندن، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰م؛ نیز:
De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895.

بخش علوم

اِبْنِ اَبی شَنَب، محمّد بن عربی (۱۲۸۶ ـ ۱۳۴۷ ق/ ۱۸۶۹ ـ ۱۹۲۹ م)، ادیب و پژوهشگر الجزایری. نام او به صورت الجزایریِ آن بن شنب[3] است که در میان فرانسویان و از آنجا در زبانهای دیگر، به صورت بن شنب[4] شهرت یافته است. گویا نیاکان محمد از افسران

1. Apollonios de Perga 2. Theodosius 3. bin Šnib 4. Ben Chénéb

ترک بودند که به مصر اعزام شده بودند. بعدها شاخه‌ای از آنان، به الجزایر کوچید. پدر وی در اطراف المدیه به کار کشاورزی مشغول بود و محمد خود در تُقْبو از دهکده‌های المدیه، زاده شد.

محمد کار آموزش را از مکتب آغاز کرد و سپس به ترتیب در مدرسهٔ فرانسوی المدیه، کالج (مدرسهٔ) آن شهر (که امروز دبیرستان بن شنب نام گرفته) و دانشسرای الجزایر درس خواند و در ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م (۱۹ سالگی) در یکی از دهکده‌های المدیه به آموزگاری مشغول شد و پس از چهار سال، به الجزایر انتقال یافت. وی طیّ شش سال تدریس زبان فرانسه به کودکان مسلمان، با کوشش و پشتکاری شگفت‌آور، در مدارس و مساجد و دانشکده‌ها و حتی نزد معلمان خصوصی به فراگیری علوم گوناگون همت گماشت و فرهنگ و ادب عربی، منطق، حکمت، حدیث، رجال و همچنین زبانهای عبری، لاتین، اسپانیایی، آلمانی، فارسی و ترکی را خواند و ازهریک تا حدّ نیاز بهره برد. از میان استادان او، نام رنه باسه[1] از همه مشهورتر است. در ۲۹ سالگی به استادی مدرسهٔ قسنطینه برگزیده شد و دستورزبان عربی و فقه را به زبان عربی درس داد. در ۱۳۱۹ ق به مدرسهٔ الجزایر انتقال یافت و مدت ۲۵ سال در آنجا ماند و در آغاز، زبان عربی، عروض، آیین ترجمه و علومی از این قبیل تدریس کرد. در ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م که دانشگاه الجزایر افتتاح شد، وی با حفظ سمت در «مدرسه»، در دانشکدهٔ ادبیات آن دانشگاه به تدریس پرداخت. از آن پس نام بن شنب نه تنها در الجزایر، بلکه در سراسر جهان خاورشناسی معروف گردید و آثار متعدد او یکی پس از دیگری انتشار یافت و مقبول پژوهشگران اروپایی افتاد. او در ۱۳۳۸ ق به عضویت فرهنگستان دمشق برگزیده شد. دو سال بعد دانشگاه الجزایر درجهٔ دکترای ادبیات به او داد. همان سال دولت فرانسه، نشان «صلیب لژیون افتخار[2]» به او بخشید و عاقبت در ۱۳۴۲ ق در دانشگاه الجزایر به جای رنه باسه بر کرسی ادبیات عرب تکیه زد.

شخصیت بن شنب از آن جهت قابل ستایش است که از یک سو توانست از روش کار پژوهشگران اروپایی که با وی دوستی داشتند، به بهترین وجهی بهره گیرد و آثار خود را با دقت و موشکافی و بی‌طرفی عالمانه بیاراید و از سوی دیگر، احترام و اعتقاد شدید خود را نسبت به محیط الجزایر حفظ کند. او نه در ظاهر خود تغییری داد و نه از پای‌بندی به آیینهای اسلامی سر باز زد و نه از اهدافی که مسلمانان الجزایر داشتند، چشم پوشید. با اینهمه، دانش اودر زبان فرانسه، چیزی از دانش وی در زبان عرب کم نداشت.

وی تقریباً در همهٔ زمینه‌های علوم انسانی تبحّر داشت و در باب هریک نیز اثری به جای گذاشت. بسیاری از این تألیفات را مستقیماً به فرانسه نوشت و بسیاری از آثار کهن را نیز به این زبان برگرداند. تسلط او بر زبان فرانسه چنان بود که حتی ضرب‌المثلهای عامیانهٔ الجزایری و مغربی را هم ترجمه کرد. فهرستی که از آثار او خواهیم آورد، نشان از وسعت معلومات و پرباری شگفت او دارد، چنانکه می‌توان گفت شمال افریقا از آن پس مردی به وسعت و عظمت او نیافریده است.

بن شنب در ۲۷ رجب ۱۳۴۷ ق/ ۹ ژانویه در پایتخت الجزایر درگذشت و پیکر او در گورستان سیدی عبدالرّحمن ثعالبی، نزدیک «مدرسهٔ» الجزایر با تجلیل بسیار و ایراد سخنرانیهای فراوان به خاک سپرده شد. پس از مرگ او، نخست مجلّهٔ *النّجاح* قسنطینه، ذیقعدهٔ ۱۳۴۷ ق/ آوریل ۱۹۲۹ م، سپس مارتینو و ژرژ مارسه در «مجلّهٔ افریقایی[3]» (سه ماههٔ اول ۱۹۲۹ م) و بعد آلفرد بل در «مجلهٔ آسیایی[4]» (آوریل - ژوئن ۱۹۲۹ م) گزارشهای نسبتاً مفصّلی در شرح احوال و آثار او نوشتند. پس از آن جراید و مجلاّت و مجموعه‌های فرهنگی به گفت و گو دربارهٔ او پرداختند و عبدالرّحمن جیلانی در ۱۳۵۱ ق یادنامه‌ای با نام *ذکری الدّکتور محمّد بن ابی شنب* در الجزایر انتشار داد. ظاهراً کامل‌ترین شرح حال و کتاب‌شناسی مربوط به بن شنب آن است که حاج صدوق در «دائرة المعارف اسلام»[5] نوشته است.

آثار: بن شنب کتابها و مقالات بسیاری نوشته و شماری از متون کهن عربی را تصحیح کرده است، ازجملهٔ آنهاست: ۱. *الأمثال العامیّة الدّارجة فی الجزائر والتّونس والمغرب*[6]، با ترجمهٔ فرانسه، ۳ ج، پاریس، ۱۹۰۴ م؛ ۲. *تحفة الأدب فی میزان أشعار العرب*، الجزایر، ۱۹۰۶، ۱۹۲۸ م، پاریس، ۱۹۵۴ م؛ ۳. «شخصیّتهای مذکور در اجازهٔ شیخ عبدالقادر فاسی[7]»؛ ۴. «زندگی شهری مسلمانان الجزایر[8]»، به فرانسه؛ ۵. ترجمه و نشر *البستان*، تألیف ابن مریم[9]؛ ۶. «فهرست نسخه‌های خطی عربی مسجد جامع الجزایر[10]»؛ ۷. «واژه‌های ترکی و فارسی در لهجهٔ الجزایری»، به فرانسه[11].

افزون بر این شماری از آثار کهن عربی را به چاپ رسانده است و نیز تعدادی مقاله از او در دست است که در مجلاّت و مجموعه‌ها انتشار یافته است (EI^2). وی ۶۴ مقاله از مقالات چاپ اول «دائرة المعارف اسلام» را هم نوشته است.

بن شنب در شعر و نثر ادبی نیز گاه ذوق خود را به آزمایش نهاده است. در اوراق بازمانده از او تعدادی قطعه و قصیده و متونی در نثر

1. R. Basset 2. La croix de la Légion d'Honneur 3. *Journal Africain.* 4. *Journal Asiatique.* 5. EI^2. 6. *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb.* 7. "Etude sur les personnages mentionnés dans l' *Idjaza* du Cheikh 'Abd al-Qādir al-Fāsī", Actes du XIV^e *Congres int. des Oriantalistes* paris, 1907. 8. "La vie civile musulmane a' *Alger*", *Révue Indigène*, XVII (1907), XIX, XXI, XXIII. 9. Ibn Maryam, *al – Bustan*, Alger, 1908, 2Vols. 10. *Catalogue des manuscrits arabes de la Grande Mosquée d'Alger*, Alger, 1909. 11. *Mots turks et persans conservés dans la parlé de l' Alger*, Alger, 1922.

مسجّع به دست آمده که همه را عبدالرّحمن جیلانی در یادنامهٔ وی به چاپ رسانیده است.

مآخذ: در متن مقاله. آذرتاش آذرنوش

اِبنِ‌اَبی‌الشَّوارِب، نام افراد خاندانی اموی تبار که در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م، فقیهان، محدثان و قاضیانی از آن برخاستند. اعضای این خاندان به ابوالشّوارب محمدبن عبدالله بن ابی عثمان بن عبدالله بن خالد بن اُسید بن ابی العیص بن امیة بن عبدشمس بن عبدمناف منسوبند (سمعانی، ۱۶۴/۸؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۲۱۳/۲). خطیب بغدادی (۳۴۴/۲) در این نام و نسب، عبدالله بن ابی عثمان را ذکر نکرده است.

افراد این خاندان ظاهراً نخستین بار در روزگار خلافت متوکل که با شیعیان و معتزلیان، در برخی مسائل خاصه در باب خلق *قرآن* سخت مخالفت می‌ورزید (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۵/۷، ۵۶)، برآمدند و به عنوان فقیهان و قاضیان مذهب تسنن (حنفی: مذهب اهل عراق) یک چند در صحنهٔ دین و سیاست ظاهر شدند. با آنکه گفته‌اند از این خاندان ۲۴ تن به منصب قضا دست یافتند و ۸ تن از این میان به قاضی القضاتی رسیدند (خطیب بغدادی، ۴۸/۵)، ولی تنها از ۹ تن از آنان آگاهیهایی دردست است، بدین قرار:

۱. **محمدبن عبدالملک بن ابی الشّوارب، ابوعبدالله** (د ۲۴۴ ق/ ۸۵۸ م)، اُبُلّی بصری (ابن حجر، *تهذیب و التهذیب*، ۳۱۶/۹) یا قرشی بصری (ابن ابی حاتم، ۴ (۱)/۵). وی پس از ۱۵۰ ق/ ۷۶۷ م متولد شد (ذهبی، ۱۰۳/۱۱) و از کسانی چون عبدالعزیز بن مختار، ابوعوانه، عبدالواحد بن زیاد (خطیب بغدادی، ۳۴۴/۲)، کثیربن سلیم وعبدالله ابلّی، یاران انس بن مالک (ذهبی، همانجا)، حدیث شنید، ومحدثان بزرگی چون ابواسماعیل ترمذی، باغندی، ابن ابی الدنیا، محمدبن جریر طبری و حسن بن علی المعمری (همو، ۱۰۴/۱۱؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۲۱۳/۲؛ خطیب بغدادی، همانجا) از او روایت کردند و ابوعلی جیانی حتی نام او را در زمرهٔ شیوخ ابو داوود یاد کرده است (ابن حجر، همانجا) و ذهبی خاطرنشان ساخته که محدثان مشهوری چون مسلم و نسایی نیز او را در سلسله روات خود جای داده‌اند (همانجا). محمد بن ابی الشوارب تا ۲۳۴ ق/ ۸۴۸ م در بصره می‌زیست. در این سال متوکل عباسی گفت و گو دربارهٔ حدوث و قِدَم *قرآن* را نهی کرد و فقیهان و محدثان، از جمله محمدبن ابی الشوارب را به سامرا فرستاد تا به تدریس و ترویج حدیث بپردازند (خطیب بغدادی، همانجا؛ ذهبی، ۱۰۴/۱۱، به نقل از صولی). ابن ابی الشوارب با آنکه به مذهب تسنن سخت پای‌بند بود، شاید به آن سبب که متوکل عباسی معتزلیان و شیعیان را دشمن می‌داشت، خلیفه را می‌ستود (خطیب بغدادی، ۳۴۵/۲؛ کتبی، ۲۹۰/۱)، ولی اشتغال به کارهای دولتی، حتی منصب قضا را نمی‌پسندید و پسر خود حسن را به آن سبب که عهده‌دار قضا شده بود، سرزنش کرد و از آتش دوزخ برحذر داشت (ابن جوزی، ۲۷/۵) و خود نیز منصب قضای بصره را به رغم درخواست خلیفه نپذیرفت (خطیب بغدادی، ۴۸/۵). از تاریخ بازگشت محمدبن ابی الشوارب به بصره، که خود بعدها از آن ابراز پشیمانی کرد، ولی با اینهمه تا پایان عمر همانجا ماند، اطلاعی دردست نیست. محمدبن ابی الشوارب را محدثی «ثقه» دانسته‌اند و بسیاری از محدثان او را «توثیق» کرده‌اند (ابن حجر، همانجا).

۲. **حسن بن محمدبن عبدالملک بن ابی الشوارب، ابومحمد** (۲۰۷-۲۶۱ ق/ ۸۲۲-۸۷۵ م). نخستین بار از او در ۲۴۰ ق یاد شده است. دراین سال ــ که خطیب بغدادی آن را به اشتباه ۲۰۴ ق یاد کرده است ــ از سوی قاضی القضاة جعفر بن عبدالواحد به عنوان عالم‌ترین فقیه و قاضی، منصب قضای سامرا را دردست گرفت (ذهبی، ۵۱۸/۱۲؛ خطیب بغدادی، ۴۱۰/۷). به گفتهٔ طبری ابن ابی الشوارب در ۲۴۱ ق/ ۸۵۵ م نیز به عنوان قاضی و فقیهی جوان از سوی قاضی القضاة که برای بازپس گرفتن اسیران مسلمان از رومیان در مقابل فدیه به مرز امپراتوری بیزانس رفته بود، به نیابت از او بر مسند قضا نشست (۱۴۲۸/۳). پس از قتل متوکل، در روزگار مستعین، حسن بن ابی الشوارب نیز مانند دیگر امویان، مقام خویش را در دارالعامة که مرکز رسیدگی به کارهای مردم بود، از دست داد (همو، ۱۵۳۳/۳؛ قس: مسعودی، *التنبیه*، ۳۶۴، که او را همچنان در روزگار مستعین نیز در زمرهٔ قاضیان برشمرده است). همین معنی سبب شد که ابن ابی الشوارب مستعین خلیفه را دشمن بدارد و در خلع او شرکت جوید و برای المعتز بیعت گیرد (ابن عمرانی، ۱۲۶). خلیفهٔ جدید نیز به پاداش این کار، وی را به قاضی القضاتی منصوب کرد (طبری، ۱۶۸۴/۳) و وفادارترین کس نسبت به خود دانست (خطیب بغدادی، ۴۱۰/۷). در ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م که خواستند معتز را از خلافت خلع کنند، صالح بن وصیف از ابن ابی الشوارب خواست که خلع نامه بنویسد، ولی او از این کار تن زد (طبری، ۱۷۱۰/۳). با اینهمه نام او را در زمرهٔ شاهدان خلع خلیفه ذکر کرده‌اند (کتبی، ۳۱۹/۳؛ سیوطی، ۳۶۰). شاید همین مخالفت باعث شد که مهتدی، خلیفهٔ جدید او را از منصب قضا خلع کند و به زندان افکند (طبری، ۱۷۸۷/۳). گرچه چنین می‌نماید که باز بر مسند قضا نشسته باشد (مسعودی، *التنبیه*، ۳۶۷) و در روزگار خلافت معتمد به عنوان قاضی القضاة مأمور شد تا نسخه‌ای از «ولایت عهدنامهٔ» پسر و برادر معتمد را به کعبه بیاویزد (طبری، ۱۸۹۰/۳) و ظاهراً در همین سفر بود که وی از مکه رهسپار مدینه شد و تا پایان عمر همانجا ماند (خطیب بغدادی، ۴۱۱/۷؛ ابن جوزی، ۲۷/۵).

۳. **علی بن محمد بن عبدالملک بن ابی الشوارب، ابوالحسن** (د ۲۸۳ ق/ ۸۹۶ م)، محدث، فقیه و قاضی سدهٔ ۳ ق/ ۹ م. وی در روزگاری که برادرش حسن بن محمد قاضی القضاة بود، منصب قضای سامرا داشت (سمعانی، ۱۶۵/۸). پس از مرگ حسن، معتمد خلیفه، وزیر خود عبیدالله بن یحیی بن خاقان را نزد ابن ابی الشوارب فرستاد تا او را به پذیرش منصب برادر تشویق کند. وی در آغاز

نپذیرفت، اما بعد به اصرار وزیر به آن کار تن در داد (خطیب بغدادی، ۶۰/۱۲) و در ۲۶۲ ق / ۸۷۶ م به جای برادر نشست (طبری، ۱۹۰۷/۳). در ۲۸۳ ق / ۸۹۶ م که اسماعیل بن اسحاق قاضی بغداد درگذشت، این شهر بیش از ۳ ماه بی‌قاضی ماند تا در ربیع‌الثانی همان سال ابن ابی الشوارب منصب قضای بغداد را نیز عهده‌دار شد (سمعانی، همانجا)، ولی ۶ ماه بعد در ۷ و به‌قولی در ۱۱ شوال درگذشت (طبری، ۲۱۵۹/۳؛ خطیب بغدادی، همانجا).

علی بن محمد که واپسین محدث از خاندان ابی الشوارب بود، از کسانی چون ابوالولید طیالسی، سهل بن بکّار و ابراهیم بن بشّار حدیث شنید و یحیی بن محمد بن صاعد، موسی بن محمد الزرقی، احمد بن عثمان الآدمی و اسحاق بن احمد الکاذی از او روایت کردند (خطیب بغدادی، ۵۹/۱۲؛ سمعانی، ۱۶۵/۸). ابن ابی الشوارب را که برمذهب اهل عراق (خطیب بغدادی، ۶۰/۱۲) یعنی حنفی بـــود، محدثی «ثقه» دانسته و گفته‌اند که وی مردی نیکوسیرت و درستکار بود و در قضاوت از حق منحرف نگشت (سمعانی، همانجا). وی از جملهٔ محدثانی است که وکیع از آنان روایت کرده است (وکیع، ۵۰/۳).

۴. **عبدالله بن علی بن محمد، ابوالعباس** (د ۲۹۸ یا ۳۰۱ ق / ۹۱۱ یا ۹۱۴ م). از آغاز کار او آگاهی چندانی دردست نیست. به گفتهٔ خطیب بغدادی، مکتفی در ۲۹۲ ق / ۹۰۵ م او را به قضاوت بغداد برگماشت و عبدالله تا ۲۹۶ ق / ۹۰۹ م برآن مسند ماند (۱۰/۱۰). ظاهراً در همین اوقات بود که وی از پیوستن به هواخواهان ابن المعتز برضد مقتدر (قُرطبی، ۳۲) خودداری کرد و مقتدر به پاداش این کار، قضای دوسوی بغداد و به قولی بخش شرقی آن و حوزهٔ مالیاتی محمدبن یوسف: نهر بوق، دبیس، راه خراسان، مداین، نهروانات، زوابی (زابها)، آبگیر فرات، سرمن‌رای و راه موصل را به او سپرد (همو، ۳۳؛ وکیع، ۲۹۳/۳). ابن ابی الشوارب تا جمادی الثانی ۲۹۸ ق که گرفتار سکته و فلج شد و به قولی درگذشت (ابن جوزی، ۹۷/۶-۹۸)، برآن مسند بود، اما ۲۷ رجب ۳۰۱ ق که برخی آن را تاریخ درگذشت وی دانسته‌اند (وکیع، ۲۹۴/۳؛ خطیب بغدادی، ۱۰/۱۰) درست‌تر به نظر می‌آید، زیرا گفته‌اند که ابن ثوابهٔ وزیر در ۳۰۰ ق / ۹۱۳ م، مالیات سنگینی بر او بست (قرطبی، ۴۱).

ظاهراً مردم از کار عبدالله در منصب قضا ناخشنود بودند، زیرا که در بیماری وی شادمانی کردند، اگرچه برخی از منابع خود او را مردی درستکار دانسته و کج‌روی در کار قضا را به کارگزارانش نسبت داده‌اند (*العیون والحدائق*، ۴ (۱) /۲۳۱).

۵. **محمدبن عبدالله بن علی بن ابی الشوارب** (د ۳۰۱ ق / ۹۱۳ م). وی پس از بیماری پدرش در جمادی الثانی ۲۹۸ ق به فرمان مقتدر به جای او نشست (قرطبی، ۳۸؛ ابن جوزی، ۹۷/۶-۹۸)، اما چون به‌زندگی دنیوی گرایش‌داشت وازکارهای ناشایست روی‌گردان نبود، مردم او را نکوهیدند و شعرا در هجوش شعر سرودند (*العیون والحدائق*، ۴ (۱) / ۲۳۲). با اینهمه تا صفر ۳۰۱ ق که ابوعمر محمدبن یوسف به منصب قضا نشست، برآن شغل بود و ۴۰ روز بعد ــ قبل از مرگ پدرش عبدالله ــ درگذشت (وکیع، ۲۹۳/۳، ۲۹۴).

۶. **حسن (حسین) بن عبدالله بن علی بن ابی الشوّارب، ابومحمد** (د ۳۲۵ ق/ ۹۳۶ م). وی پس از استعفای ابوالحسین عمر بن حسن اشنانی (۳۱۶ ق/ ۹۲۸ م) به سمت قضای بغداد منصوب شد (قرطبی، ۱۲۰) و تا رمضان ۳۲۰ ق که مقتدر او را عزل کرد، بر آن مسند بود (خطیب بغدادی، ۳۴۰/۷). اما قرطبی اندکی پس از این تاریخ که وی پیکر مقتدر را از مونس تحویل گرفت، هنوز از او به عنوان قاضی یاد کرده است (ص ۱۵۲؛ قس: EI², که به گونهٔ شگفت‌انگیزی تصریح این منابع را در تاریخ عزل او نادیده گرفته است)، همدانی (ص ۸۲) نیز وقتی ابن ابی الشوارب برای واداشتن قاهر خلیفه به استعفا به نزد وی رفت، از او به عنوان قاضی یاد کرده است و چنین می‌نماید که وی در روزگار راضی نیز بر آن مسند بوده است. در تاریخ درگذشت او اختلاف است. صولی (ص ۸۷) و خطیب بغدادی (۳۴۰/۷) مرگ او را در محرم ۳۲۵ ق و سمعانی (۱۶۴/۸) در ۳۲۸ ق دانسته‌اند.

۷. **محمد بن حسن (حسین) بن عبدالله بن علی بن ابی الشوارب** (۲۹۲ - ۳۴۷ ق/ ۹۰۵ - ۹۵۸ م). فقیه و قاضی اموی بغدادی. از آغاز کار او اطلاعی در دست نیست، ولی چنین می‌نماید که در ۳۲۱ و ۳۲۲ ق/ ۹۳۳، ۹۳۴ م منصب قاضی القضاتی داشته، زیرا قاضیان مصر را هم وی عزل و نصب می‌کرده است (ابن حجر، «رفع الاصر»، ۵۴۷، ۵۵۰؛ کندی، ۴۸۵ - ۴۸۸). به گفتهٔ ابن حجر (همان، ۵۶۳) او در ۳۲۷ ق از مسند قضا عزل شد و ابونصر یوسف بن عمر بن ابی عمر، که پدرانش از سالیان پیش بر سر منصب قضا، با بنوالشوارب رقابت سختی داشتند، جای او را گرفت. با اینهمه مسعودی (مروج، ۲۶۲/۴) از او به عنوان قاضی بخش غربی بغداد نام برده و همدانی (ص ۱۴۴) می‌گوید: در ربیع الاول ۳۳۳ ق به دستور مستکفی خلیفه بر آن مسند نشست. اگر چه خلیفه او را سال بعد عزل و به سامرا تبعید کرد، ولی چیزی نگذشت که خلیفهٔ جدید، المطیع، او را در ۳۳۴ ق به قضای بغداد، حرمین، یمن، مصر، سامرا و پاره‌ای از توابع عراق و شام گماشت (خطیب بغدادی، ۲۰۰/۲، ۲۰۱)، اما چندان نپایید که در ۳۳۵ ق/ ۹۴۶م خلیفه او را از این منصب نیز عزل کرد (همدانی، ۱۵۹؛ خطیب بغدادی، ۲۰۱/۲). در سبب این عزل گفته‌اند که با کفش سرخ به دارالخلافه رفت وابن‌ابی عمرو شرابیِ حاجب که باوی دشمنی‌داشت، بر او خشم گرفت و دستور داد تا به سختی وی را زدند. ابن ابی الشوارب به سرای خویش بازگشت و از خجلت بیرون نیامد تا درگذشت (صابی، ۵۵، ۵۶). ابن ابی الشوارب به رغم زشت‌کاری و رشوه‌خواریش در کار قضا، مردی بخشنده (خطیب بغدادی، ۲۰۰/۲، ۲۰۱؛ ابن تغری بردی، ۳۲۰/۳) و طالب حدیث بود. از احمد بن محمد ابن مسروق‌طوسی حدیث شنید و حسین بن محمد بن سلیمان کاتب از او روایت کرد (خطیب بغدادی، ۲۰۰/۲).

۸. عبدالله بن حسن بن ابی الشوارب، ابوالعباس (د ۳۸۵ ق [؟]/ ۹۹۵ م). وی در ۳۵۰ ق/ ۹۶۱ م ظاهراً پس از مرگ قاضی ابوالسائب عتبة بن عبدالله، به کوشش ارسلان جامه‌دار، و در ازای ۲۰۰٬۰۰۰درهم که قرار شد هر ساله به خزانهٔ امیر معزالدوله بپردازد، به جای قاضی متوفی بر مسند قضا نشست (ابن مسکویه، ۱۸۹/۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۵۳۶/۸)، اما المطیع خلیفه قاضی جدید را به رسمیت نشناخت و وی را به نزد خود راه نداد (ابن اثیر، همانجا؛ همدانی، ۱۷۹). با اینهمه وی اندکی بعد منصب احتساب و شحنگی را نیز در مقابل رشوه به دست آورد (ابن خلکان، ۴۰۶/۱؛ ابن مسکویه، همانجا). در ۳۵۲ ق از تمام این مناصب عزل شد و کلیهٔ احکامی که صادر کرده بود ملغی گشت (ابن اثیر، همان، ۵۴۹/۸). از پایان کار او اطلاعی در دست نیست. شاید وی همان ابن ابی الشواربی باشد که به گفتهٔ فصیح (۹۹/۲) در ۳۸۵ ق/ ۹۹۵ م درگذشته است. ابن مسکویه (۱۸۹/۶) گوید که او مردی بدکردار و زشت رخسار بود.

۹. احمد بن محمد بن عبدالله بن عباس بن محمد بن عبدالملک ابن ابی الشوارب، ابوالحسن (۳۲۹ - ۴۱۷ ق/ ۹۴۱ - ۱۰۲۶ م). وی آخرین قاضی القضاة خاندان ابی الشوارب (خطیب بغدادی، ۴۸/۵) بود که از ۳۹۹ ق/ ۱۰۰۹ م پس از ابوعمر بن عبدالواحد هاشمی به قضای بصره دست یافت (ابن اثیر، *الکامل*، ۲۱۱/۹) و در رجب یا شعبان ۴۰۵ ق پس از مرگ ابومحمد بن الاکفانی به قاضی القضاتی منصوب شد (خطیب بغدادی، ۴۷/۵؛ ابن جوزی، ۲۵/۸) و تا هنگام مرگ در آن کار بود.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ همو، «رفع الاصر عن قضاة مصر»، در ذیل کتاب *الولاة* و کتاب *القضاة* کندی، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عمرانی، محمد بن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم السامرایی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۳ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق؛ سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی‌بکر، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ صابی، هلال بن محسن، *رسوم دارالخلافة*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی و المتقی لله*، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون و الحدائق فی اخبار الحقائق*، به کوشش عبدالمنعم داورد، نجف، ۱۳۹۲ ق؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ ش؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار سویدان؛ کتبی، محمد بن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ کندی، محمد بن یوسف، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش اسعد داغر، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ وکیع، محمد ابن خلف، *اخبار القضاة*، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ طبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ نیز: EI²

صادق سجادی

اِبْنِ اَبی شَیْبه، ابوبکر عبدالله بن محمدبن ابراهیم (ابوشیبه) بن عثمان عیسی کوفی (۱۵۹ - ۲۳۵ ق/ ۷۷۶ - ۸۵۰ م)، محدّث، حافظ، فقیه، مفسّر و مورّخ.

اصل ابن ابی شیبه از واسط، و نیایش ابوشیبه ابراهیم، قاضی آن شهر بود (ابن حجر، *تقریب*، ۴۴۵/۱؛ همو، *لسان*، ۴۶۸/۷). برادرش عثمان بن ابی شیبه از محدّثان صاحب تصنیف بوده (ابن ندیم، ۳۲۰) و خاندانش نیز اهل علم بوده‌اند (ذهبی، *سیر*، ۱۲۲/۱۱). عبدالله احتمالاً در کوفه زاده شد. در همان شهر مقدمات را فرا گرفت. سپس به بصره سفر کرد و از مشایخ آن شهر استفاده برد (ابن سعد، ۴۱۳/۶). پس از آن به بغداد رفت و در آنجا حدیث و فقه را در سطح عالی آموخت و حدیث گفت و حدود ۴۰ سال در آن شهر زیست (خطیب بغدادی، ۶۶/۱۰، ۶۷). گفته شده که وی در حجاز نیز حدیث آموخته است (ذهبی، همانجا).

استادان ابن ابی شیبه در حدیث عبارتند از قاضی شریک بن عبدالله، علی بن مسهر (ابن سعد، همانجا)، ابواسامه، سفیان عیینه، جعفربن عون (ابن قیسرانی، ۲۵۹/۱)، ابوالاحوص سلام بن سلیم، عمروبن عبید، عبدالله بن مبارک، حفص بن غیاث، عبادبن عوام، عبدالله بن ادریس، عبدالله بن نمیر، ابوخالد احمر، حسین بن علی جعفی، محمدبن بشر عبدی، عبدالرّحمن محاربی، محمدبن فضیل، ابونعیم، یحیی بن سعید قطان، عبدالرحمن بن مهدی (خطیب بغدادی، ۶۶/۱۰)، جریربن عبدالحمید (ذهبی، *تذکرة*، ۴۳۲/۲)، ابوبکر بن عیاش، اسماعیل بن عیاش، ابومعاویه، خلف بن خلیفه، ابن ابی زائده، عبدالاعلی بن عبدالاعلی، مروان بن معاویه، معتمربن سلیمان، یزیدبن مقدام بن شریح، یزیدبن هارون (ابن حجر، *تهذیب‌التهذیب*، ۲/۶)، عبدالسلام بن حرب، عبدالعزیزبن عبدالصمد عمی، علی بن هاشم برید، عمربن عبید طنافسی، هشیم بن بشیر، وکیع بن جراح، عبدالرّحیم ابن‌سلیمان واسماعیل بن علیه (ذهبی، *سیر*، همانجا).

ابن ابی شیبه از فقیهان و محدّثان بنامی است که رجال شناسان برای او در دانش حدیث و پرورش محدّثان نقش عمده‌ای قائلند. خطیب بغدادی (۴۶۳ ق/ ۱۰۷۰ م) که به روزگار او نزدیک است، آورده است که حدیث به ۴ تن پایان یافته است: احمدبن حنبل (۲۴۱ ق/ ۸۵۵ م)، یحیی بن معین، علی مدینی و ابوبکر ابی شیبه (۶۹/۱۰). ابوزرعه شاگرد او، ادعا کرده است که در حفظ حدیث از ابن ابی شیبه فرادست‌تر ندیده است (همانجا). آورده‌اند که وی در مسجد «رصافه» می‌نشست و حدیث می‌گفت و ۳۰٬۰۰۰ کس به سخن او گوش می‌دادند (همو، ۶۷). ذهبی (د ۷۴۵ ق/ ۱۳۴۴ م) او را دانشمندی بی‌نظیر و ثقه و نحریر دانسته است (*تذکرة*، ۴۳۲/۲).

بسیاری از محدّثان و فقیهان بنام سدهٔ ۳ ق/ ۹ م از ابن ابی شیبه حدیث نقل کرده‌اند. از آن جمله محمدبن اسماعیل بخاری، مسلم بن حجاج نیشابوری (ابن قیسرانی، ۲۵۹/۱)، احمدبن حنبل و فرزند او عبدالله، عباس بن محمد دوری، یعقوب بن شیبه، محمدبن عبدالله

منادی، محمدبن ابراهیم مربّع، ابراهیم حربی، محمدبن اسحاق صاغاتی، حسن بن علی معمری، محمدبن کامل، موسی بن اسحاق انصاری، محمدبن محمد باغندی (خطیب بغدادی، ۶۶/۱۰)، ابوزرعه، ابوداوود، ابن ماجه، ابوبکربن ابی عاصم، بقی بن مخلد، جعفر فریابی (ذهبی، همانجا)، زکریا ساجی، عثمان بن فرزاد، ابوحاتم محمدبن عثمان بن ابی شیبه، هیثم بن خلف دوری، عبدان اهوازی، ابوالقاسم عبدالله محمد بغوی، ابوعمر، یوسف بن یعقوب نیشابوری (ابن حجر، *تهذیب التهذیب*، ۲/۶ ـ ۳)، محمدبن سعد کاتب، محمدبن یحیی، محمدبن وضاح، حسن بن سفیان، ابویعلی موصلی، احمدبن حسن صوفی، حامدبن شعیب، صالح بن محمد جزره و عبید بن غنام (ذهبی، *سیر*، ۱۲۳/۱۱). ابن ابی شیبه در کلام نیز دستی داشت و به دستور متوکل با بینش اهل حدیث بانحله‌های فکری دیگر مانند معتزلیان و جهمیان ستیزه می‌کرد (خطیب بغدادی، ۶۷/۱۰). تقریباً تمام رجال شناسان اهل سنّت ابن ابی شیبه را «موثق» دانسته‌اند. ذهبی، افزون بر توثیق او، وی را راست گفتار نیز دانسته (تذکرة، ۴۳۳/۲)، و شاگردش ابن حنبل او را «کثیر الخطا» خوانده است (خطیب بغدادی ۶۸/۱۰).

ابن ابی شیبه از پژوهندگان و نویسندگان بنام روزگار خود نیز هست. آثار متعدّدی در حدیث، فقه، کلام، تاریخ و تفسیر به ابن شیبه نسبت داده شده است. بعضی از این آثار در دست است. کتاب *المصنّف* از آثار مشهور اوست. در این کتاب برخی از احادیث نبوی و نیز فتاوای تابعان به ترتیب ابواب فقهی گرد آمده (حاجی خلیفه، ۱۷۱۲/۲) و برخی از اجزاء آن در مدینه، پاریس، عثمانی، فاس، قاهره، دمشق، هند چاپ شده است (GAZ, I/108-109) و نسخه‌های خطی آن نیز در کتابخانهٔ ظاهریه دمشق موجودند (سید، ۱۰۳/۱ ـ ۱۰۵) و به گفتهٔ بروکلمان این کتاب با عنوان مسند نیز چاپ شده است (GAL,S,I/215). در گذشته نیز برخی احتمال داده‌اند که این کتاب همان است که به «المسند» نیز معروف شده است (حاجی خلیفه، ۱۷۱۱/۲). کتاب دیگر او *الایمان* است که در ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م در دمشق چاپ شده است. آثار دیگر او عبارتند از *السنن* در فقه؛ *التفسیر* (ابن ندیم ۳۲۱)؛ *التاریخ* که به گفتهٔ سزگین نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (I/109)؛ *الفتن*؛ *الصفین*؛ *الجمل*؛ *الفتوح* (ابن ندیم، همانجا)؛ *المسند* در حدیث که جزء دوم آن در کتابخانهٔ عمومی رباط موجود است (جامعه، ۵(۱)/۱۷۱)؛ *الاحکام* (ذهبی، تذکرة، ۴۳۳/۲)؛ *ثواب القران*؛ *الرد علی من رد علی ابی حنیفه* (بغدادی، ۴۴۰/۱).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تقریب التهذیب*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن سعد، محمد، *طبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر الاصبهانی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربی؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب احمد الارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۶۳ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصوّرة*، قاهره، ۱۹۵۴؛ نیز: GAL,S;GAZ.

حسن یوسفی اشکوری

اِبن اَبی صادِق، ابوالقاسم، عبدالرّحمن بن علی بن احمدبن ابی صادق نیشابوری (ح ۳۸۵ ـ ۴۷۰ ق/۹۹۵ ـ ۱۰۷۷م)، پزشک، کالبدشناس و شارح آثار بقراط و جالینوس و ملقّب به بقراط دوم.

تاریخ تولد و سال فوت ابن ابی صادق را در منابع متقدّم به صراحت تعیین نکرده‌اند، اما به طور مسلّم در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م وی زنده بوده است (ابن ابی اصیبعه، ۳۳/۳) و هشتاد و چند سال زندگی کرده است (بیهقی، ۱۰۸؛ شهرزوری، ۴۵/۲). منابع متأخر تاریخ فوت او را در حدود ۴۷۰ ق/۱۰۷۷م دانسته‌اند (بغدادی، *ایضاح المکنون*، ۲۷۹/۲؛ ظاهریه، ۴۳۶). ابن ابی صادق تحصیلات خود را در زادگاهش آغاز کرد و ادامه داد تا در فنون حکمت به خصوص در طب به مقامی عالی رسید. او را مردی قناعت پیشه، خوش گفتار، هوشمند، خوشرو، شیفتهٔ یادگیری علوم و فنون و ماهر در پزشکی که آن را از ابن سینا آموخته بود، شمرده‌اند (فارسی، ۴۹۰؛ بیهقی، ۱۰۷؛ شهرزوری، ۴۵/۲). شاگردی وی نزد ابن سینا ظاهراً بایستی به حدود نخستین دههٔ سدهٔ ۵ ق/۱۱م مربوط باشد. ابن ابی اصیبعه (۳۳/۳) و برخی دیگر نیز رابطهٔ استادی و شاگردی میان آن دو را تأیید کرده‌اند (لاهیجی، ۲۶۶/۲؛ GAL, I/638؛ ووستنفلد، 82).

ابن ابی صادق پس از فراگیری حکمت و پزشکی، در نیشابور به طبابت مشغول شد و به علّت علاقه به همشهریان خود، دعوت سلطان ابراهیم غزنوی را برای رفتن به دربار وی رد کرد (بیهقی، ۱۰۸ ـ ۱۰۹؛ شهرزوری، ۴۵/۲ ـ ۴۶). در معالجهٔ عارضهٔ قولنج عَمیدالملک کُندُری به دست وی که بیهقی (صص ۱۰۷ ـ ۱۰۸) و شهرزوری (۴۵/۲) آن را گزارش کرده‌اند، تردیدی نیست، اما ارتباطی کـه میان درگذشت ابن ابی صادق و این معالجه یادکرده‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در صورت صحّت این ارتباط، باید تاریخ فوت او را پیش از سال قتل عَمیدالملک (۴۵۶ق/۱۰۶۴م) بدانیم که با تصریح ابن ابی اصیبعه بر زنده بودن وی بعد از این تاریخ، منافات دارد. سیداسماعیل جرجانی مؤلف *ذخیرهٔ خوارزمشاهی* از شاگردان برجستهٔ ابن ابی صادق بوده است (الگود، ۲۴۸). در زمینهٔ اخلاق پزشکی به عقیدهٔ ابن ابی صادق «پزشک حقیقی کسی است که زبان خود را در رذیلتها بداند و نخست خود را به انواع فضیلتها درمان کند، سپس به معالجهٔ بدنها رو آورد؛ زیرا کسی که بدون درمان اخلاقی خود به معالجه بدنها مشغول گردد، در پست‌ترین مرتبه است» (بیهقی، ۱۰۹؛ شهرزوری، ۴۶/۲). وی در باب تشخیص ماهیت بیماریها و استخراج قوانین طبّی از راه استقرای علمی و تجربهٔ پزشکی و نیز دربارهٔ نقش پرهیز و گرسنگی در کاهش وزن بدن و درمان چاقی، سخن گفته است (ظاهریه، ۲۱۹). شرحهای او را بر آثار پیشینیان درخور توجه

دانسته‌اند (لکلرک، I/479). ابن ابی صادق سالهای آخر عمر را در روستایی ییلاقی، واقع در ۱۲ فرسنگی نیشابور به نام «اَنْبَروذِستانه» به سرآورد (بیهقی، ۱۰۷ ـ ۱۰۸؛ شهرزوری، ۴۵/۲).

آثار ابن ابی صادق بدین شرح است:

۱. *شرح فصول بقراط*، بهترین شرح کتاب *فصول* و مهم‌ترین اثر ابن ابی صادق است که در ۴۶۰ق/۱۰۶۸ م تألیف آن پایان یافته (ابن ابی اصیبعه، ۳۳/۳؛ لاهیجی، ۲۶۶/۲) و *اوفَر الشّروح* نامیده شده است (حاجی خلیفه، ۱۲۶۸/۲). مؤلفی ناشناس به تلخیص این کتاب پرداخته که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شهید علی ترکیّه موجود است (احسان اوغلی، ۲۰۹؛ دربارهٔ نسخه‌های *شرح فصول* و محل نگهداری هر کدام نک‌: همو، ۸؛ GAS, III/30).

۲. *شرح تَقْدِمَة المَعرفة بقراط*، در مبادی پزشکی است (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ بغدادی، *هدیّة العارفین*، ۵۱۷/۱؛ لکلرک، همانجا؛ ووستنفلد، 82) و در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم 2838).

۳. *شرح منافع الاعضای جالینوس*، در کالبدشناسی است و تألیف آن در ۴۵۹ ق/۱۰۶۷م به پایان رسیده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا). پیش از آن، شرحی بدین خوبی بر کتاب *منافع الاعضاء* نوشته نشده بوده است (حاجی خلیفه، ۱۸۳۴/۲ ـ ۱۸۳۵). نجم‌آبادی نام کتاب را به اشتباه *تلخیص منافع الاعضاء جالینوس* ذکر کرده است (ص ۶۹۳). دست نویس آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم 2854).

۴. *شرح مسائل حُنین*، اصل *مسائل* از تألیفات پزشکی حُنین بن اسحاق است که ابن ابی صادق بر آن دو شرح نوشته است، یکی *شرح کبیر* و دیگری *شرح صغیر* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). از این دو شرح نسخه‌های چندی در کتابخانه‌ها وجود دارد (GAS, III/250).

۵. *جواب ایرادهای محمّد زکریای رازی بر جالینوس*، ابن ابی اصیبعه (همانجا) از این رساله سخن گفته، امّا تا به حال وجود نسخه‌ای از آن در جایی گزارش نشده است.

۶. *کتاب تاریخ کبیر* (ابن ابی اصیبعه: همانجا؛ بغدادی، *ایضاح المکنون*، ۲۷۹/۲؛ لکلرک، ووستنفلد، همانجاها). از این کتاب هم وجود نسخه‌ای گزارش نشده است.

۷. *نُخبَة العلاج*، در کتاب خطی *المغنی فی الطّب*، موجود در کتابخانهٔ مجمع علمی بغداد، شم ۱۴۳ م، از این کتاب به عنوان یکی از منابع مورد استفاده مؤلف ذکر شده، اما ابن ابی اصیبعه از آن نام نبرده است. برخی احتمال داده‌اند که این اثر با *رسالة الادویة والاطعمة*، یکی باشد (ظاهریه، ۲۱۹/۱).

۸. *رسالة الادویة والاطعمة المقتبسة من الاحادیث المکرّمة*، یک نسخه از آن به شمارهٔ ۱۳۵۹/۶ در کتابخانهٔ ملی الجزایر موجود است (ظاهریه، همانجا؛ GAL, I/887).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق /۱۹۵۷م؛ احسان اوغلی، اکمل الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*...، استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمهٔ باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بغدادی، اسماعیل، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵م؛ همو، *هدّیة العارفین*، استانبول، ۱۹۶۷م؛ بیهقی علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۹۳۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ شهرزوری، محمدبن محمود، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ظاهریه، خطی؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیسابور*، به تلخیص ابراهیم بن محمدبن ازهر صریفینی، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ لاهیجی، محمّدبن علی، *محبوب القلوب*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ دانشگاه تهران، شم ۴۸۸۹؛ نجم آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:

De slane, M. Le Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895; GAL; GAS; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, New York, 1978.

غلامرضا جمشید نژاد

اِبْنِ اَبی صلت، امیة، نک‌: امیة بن ابی صلت.

اِبْنِ اَبی‌الضّیّاف، ابوالعباس احمدبن حاج ابی‌الضیاف محمد، واقعه‌نگار تونسی، منشی و مشاور بایهای (امیران حسینی) تونس (۱۲۱۹ ـ ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۰۴ ـ ۱۸۷۴ م). ابن ابی الضیاف در تونس زاده شد. اصل وی از قبیلهٔ اولاد عون بود، اما در شجره‌نامه‌ای که یکی از اخلاف وی ساخته،اصل او را از یمن دانسته است (ابن ابی الضیاف، مقدمه). پدرش ابوالضیاف کاتب وزیر یوسف مُهردار (صاحب الطابع) بود و وی در حُسنِ تربیت فرزند خود کوشید. احمد قرآن را در مدرسهٔ سیداحمدبن عروس از بر کرد و هنوز خردسال بود که سید بشیر زواوی تفسیر ابن فرس را به او آموخت و دانشهای دیگر را از احمدبن خوجه، اسماعیل تمیمی، محمدبحری، ابن ملوکه، شیخ الاسلام محمد بیرم سوم، محمد مناعی و احمد اَبیّ فرا گرفت. در ۱۲۳۷ ق/ ۱۸۲۲ م در نوجوانی سمت قضا (خطة العدالة) که از مقامات والای آن روزگار بود، از جانب حسین بای به او سپرده شد و در ۱۲۴۲ ق به سمت منشیگری (خطة الکتابة) ارتقا یافت. وی منشی مخصوص (کاتب السِرّ) حسین بای و همکار وزیر ابومحمد شاکر مُهردار گردید. ابن ابی الضیاف نخستین کسی بود که به زبان عربی با دولت عثمانی مکاتبه کرد. وی اسلوب کتابت را در دولت حسینی تونس مهذب ساخت (همانجا؛ مخلوف، ۳۹۴؛ نیفر، ۱۳۰). مشیر پاشا احمد بای به کمالات او معترف بود و در مهمات امور به او اعتماد داشت. وی ابن ابی الضیاف را در ۱۲۴۶ ق و ۱۲۵۸ ق به سفارت به استانبول فرستاد و در سفر ۱۲۶۲ ق/ ۱۸۴۶ م به پاریس وی را به مصاحبت و همراهی خویش برگزید (مخلوف، ۳۹۴). وی در ۱۲۵۷ ق به دریافت نشان افتخار نایل شد و در ۱۲۵۸ ق به رتبهٔ آی امینی و در ۱۲۵۹ به قائم مقامی ارتقا یافت و امیرلواء نام گرفت (ابن ابی الضیاف، مقدمه، ۱۱، ۱۲). در روزگار مشیر پاشا صادق بای پایگاه برتری یافت. مشیر سوم در ۱۲۷۷ ق/ ۱۸۶۱ م وی را به عضویت مجلس شورای خاص گماشت که خود رئیس و ولیعهد او عضو آن

مجلس بودند. سپس از مشیر سوم، امیرالامراء و وزیر قلم لقب گرفت و به شرح قانون اساسی موظف شد. ابن ابی الضیاف در فقه نیز یدی طـولا داشت، چنانکه مشیر اول (احمدبای) می‌خواست او را پس از وفات سیدابراهیم ریاحی رئیس مذهب مالکی کند. ابن ابی الضیاف را مردی خوش محاضره، عزیزالنفس، کریم الاخلاق، عفیف و موقر دانسته و شعر وی را نیز ستوده‌اند. در اواخر زندگی به سبب سالخوردگی از کار کناره گرفت، امّا همچنان مورد توجه و احترام بود چنانکه وقتی درگذشت، مشیر سوم همراه با خانوادهٔ خود و وزیرانش بر جنازهٔ او حاضر شدند و به سوگواری پرداختند، آنگاه در جامع وزیر ابوالمحاسن یوسف مهردار در داخل شهر تونس در کنار پدرش به خاک سپردند (همو، مقدمه، ۱۵). اثر معروف ابن ابی الضیاف، *اتحاف اهل الزّمان باخبار ملوک تونس و عهدالامان* است. این اثر دربارهٔ تاریخ شمال افریقا، به‌خصوص تونس از فتح اعراب تا عهد مؤلف است که به یک مقدمه در دو عِقد، ۸ باب و یک خاتمه تقسیم شده است. عقد اولِ مقدمه در مُلک (حکومت) و انواع آن در جهان است و عقد دوم به شرح امیران افریقا در روزگار صحابه و تابعین و اتباع آنان اختصاص دارد و بابهای هشتگانه به ترتیب در بیان دولتهای حمودة پاشا، عثمان بای، محمودبای، حسین بای، مصطفی بای، مشیر احمدبای، مشیر محمدبای و مشیر صادق بای است و در خاتمهٔ آن شرح احوال بعضی از اعیان علما، وزرا و نویسندگان متأخر آمده است (مقدمه، ۱۸، ۱۹). وی در آغاز کتاب به این موضوع اشاره کرده است که گروهی از دانشمندان چون ولی‌الدین ابن خلدون (د ۸۰۸ ق/ ۱۴۰۵ م)، محمدبن ابراهیم زرکشی (د ح ۷۳۳ ق/ ۱۳۳۳ م)، ابن ابی الدینار (هـ م) و سرّاج وزیر (د ۱۱۴۹ ق/ ۱۷۳۶ م) و جز آنان به تاریخ تونس توجه داشته‌اند (ص ۳). چاپ تحقیقی این اثر توسط گروهی از دانشمندان در تونس صورت گرفته و ویژگیهای نسخه‌های خطی آن در مقدمهٔ کتاب بیان شده است. قبلاً عِقد اول این کتاب در ۱۳۱۹ ق/ ۱۹۰۱ م در تونس چاپ شده بود.

مآخذ: ابن ابی الضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهدالامان*، تونس، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النّور الزکیّة فی طبقات المالکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ نیفر، محمد، *عنوان الاریب عمّانشأ بالمملکة التونسیة من عالم ادیب*، تونس، ۱۳۵۱ ق.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ اَبی طاهِرِ طَیْفور، ابوالفضل احمد (۲۰۴-۲۶ جمادی‌الاول ۲۸۰ ق/ ۸۱۹ - ۱۳ اوت ۸۹۳ م)، نویسنده، شاعر، اَخباری. طیفور نام پدر اوست، از این‌رو گاه او را به اختصار ابن طیفور نیز خوانده‌اند. نیاکانش از خراسان، یا به عبارت دقیق‌تر، از مرو الروذ (ابن ندیم، ۱۶۳؛ خطیب، ۲۱۱/۴) به بغداد آمده بودند و ازجملهٔ کسانی بودند که به سبب اخلاص به دولت عباسی، «ابناءالدولة» یا «اولاد الدولة» خوانده می‌شدند (ابن ندیم، همانجا؛ بستانی ف). شاید نژاد ایرانی ابن ابی طاهر است که هوار (ص 534) را برآن داشته که ریشه‌ای فارسی برای کلمهٔ «طیفور» بیابد. وی نظر کلر[1] را (در مقدمهٔ *کتاب بغداد*) که پنداشته طیفور واژه‌ای مغربی و به معنی بشقاب است، نامعقول خوانده و ریشهٔ عربی آن (به معنی پرندهٔ کوچک) را نیز نمی‌پسندد و خود دو ریشهٔ فارسی برای دو جزء آن پیشنهاد می‌کند: فور Für > Puthra به معنی پسر، و «طَیْ» که به نظر او مأخوذ از taka به معنی تاج است (= تاج پور). وی این لفظ را با «اولاد الدولة» که لقب عمومی آن خاندان بوده، بی‌مناسبت نمی‌داند.

از زندگی ابن ابی طاهر، با آنکه نزدیک به ۵۰ کتاب تألیف کرده، شعر بسیار سروده و در مجامع ادبی بغداد شهرت بسیار داشته است، جز آنچه ابن ندیم (ص ۱۶۳)، عمدتاً از کتاب *الباهر* تألیف جعفر بن حمدان نقل کرده، چیزی نمی‌دانیم. وی احتمالاً همزمان با ورود مأمون از خراسان به بغداد (۲۰۴ ق/۸۱۹ م) در همین شهر به دنیا آمد. در جوانی در مکتب خانه‌های بغداد به آموزگاری پرداخت. پس‌از چندی در بازار وراقان (کتاب فروشان) در شرق بغداد دکانی گرفت و به کار کتاب و تألیف پرداخت (نیز قس: یاقوت، ۸۷/۳؛ خطیب ۲۱۱/۴؛ صفدی، ۸/۷). در کتب ادبی از زندگی و شخصیت اجتماعی و معنوی ابن ابی طاهر با وجود شهرت وی آگاهیهای زیادی نمی‌یابیم، ولی ویژگیهای محیط و روزگار زندگی وی (قرن ۳ ق/ ۹ م) در بغداد سخت آشکار است. در این روزگار بیش‌تر ادیبان و شاعران، ضمن آفریدن آثار نو و جمع‌آوری میراث کهن، زندگی را میان دربارِ خلفا و امیران و مجامع ادبی و محافل عشرت و باده‌خواری می‌گذراندند. شاعران بیش‌تر به ممدوحی می‌پیوستند و از حمایت مادی و معنوی او برخوردار می‌شدند. هجاء که گاه به زبان تودهٔ مردم سخت نزدیک می‌شد، هم ابزار فرو کوفتن دشمنان بود و هم مایهٔ مطایبه و «مُجون» میان یاران. ابن ابی طاهر نیز در چنین محیطی پرورش یافت. اگرچه از خود او اطلاع وسیعی نداریم، امّا معاصران، همنشینان و رقیبانش را، چون ابوتمّام، ابن الرّومی، بحتری، ابوعلی بصیر... (هـ م) نیک می‌شناسیم، تنها از این راه است که می‌توانیم تصویری، هرچند مبهم، از شخصیت اجتماعی و ادبی او ترسیم کنیم: وی در بازار ورّاقان، با بسیاری از مشاهیر ادب آشنا شد و از آنجا که اهل فهم و ذوق بود و دانش وسیعی کسب کرده بود و شعر نیک می‌سرود (قس: خطیب، ۲۱۱/۴)، شهرت بسیار یافت، آنچنانکه ابن المعتز در حق او گوید: شعرش مشهورتر از آن است که من چیزی از آن نقل کنم، او را کتابهای بسیاری است و شهرت او به شرق و غرب عالم رسیده است (صص ۳۱۹، ۴۱۶ - ۴۱۷). شاید بتوان تصور کرد که نخستین آثار او از همان نوعی بوده که در آن روزگار، خاطر بیش‌تر ادیبان بدان مشغول می‌گردیده است. مراد، گردآوری میراث ادبی کهن و گاه اعمال نظرات انتقادی در آنهاست. دست کم ۱۵ کتاب از حدود ۴۰ کتابی که ابن ندیم از او برشمرده، در همین باب است. از آن میان، سه کتاب مستقیماً

1. Keller

مربوط به معاصران او بود که ناچار رقابتها و گفت و گوها و گاه دشمنیهای تندی میان او و دیگران برانگیخت. نخستین کتاب، *سرقات البحتری من ابی تمّام* نام دارد که در آن بنا به ظاهر ابوتمّام (د ۲۳۰ ق/ ۸۴۵ م) را ستوده و بحتری (د ۲۸۴ ق/ ۸۹۷ م) را فرو کوفته است. گویا پیش از تألیف این کتاب نیز میان او و بحتری، رقابت تندی وجود داشته است، زیرا می‌بینیم که وی چندین بار از بحتری گلایه می‌کند و به هجو او می‌پردازد. یک بار دو بیت گزنده در هجای او می‌سراید (مرزبانی، *الموشح*، ۲۹۹)، یک بار او را بی‌وفا و فرو مایه می‌خواند و شاهدی بر این مدعا نقل می‌کند (صولی، *اخبار البحتری*، ۱۱۲؛ مرزبانی، *الموشّح*، ۳۰۲)، بار دیگر نسب او را به ریشخند می‌گیرد (حاتمی، ۱۶۱)، یک بار رفتار زشت و بی‌شرمانهٔ او را نسبت به فتح ابن‌خاقان (د ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م) ذکر کرده، به هجو او و ذکر داستان می‌پردازد (صولی، *اخبار البحتری*، ۷۸). اگرچه بحتری خود این داستان را انکار کرده است (نک: *دیوان*، ۱۹۸۵/۳، قاهره، ۱۹۶۴ م)، اما بحتری نیز در مقابل او آرام نمی‌نشست. روزی که دید او از باب الشّام تا نزدیکی خانهٔ وی در محله مُخرّم را طی کرده و سخت خسته است، وی را به خانهٔ خویش خواند و پذیرایی نیک کرد، بعدها که ابن ابی طاهر سوار بن ابی شراعة را برای سپاسگزاری از او فرستاد، اظهار داشت که همهٔ اندوه او از آن است که این «ابن...» با چنین پیری توان آن را داشته است که از باب الشام تا مُخرّم را طی کند (صولی، *اخبار البحتری*، ۱۳۱/۲ ـ ۱۳۲)، اما انتقام سخت بحتری آنجا بود که سخنی در حق ابن ابی طاهر، برای جعفر بن حمدان گفت و جعفر آن سخن را در شرح حال او، در کتاب *باهر* خویش ثبت کرد: بحتری گوید: «من در میان کسانی که به نویسندگی و شاعری شهرت یافته‌اند، کسی را تحریف کننده‌تر و بی‌دانش‌تر و غلط‌گوی‌تر از او ندیده‌ام. روزی شعری از برای من خواند که در بیش از ده جای آن خطا کرد» (ابن ندیم، ۱۶۴). اگرچه وی در *سرقات البحتری من ابی تمام*، ابوتمام را ارج نهاده، اما او نیز از گزند انتقادهای ابن ابی طاهر درامان نمانده است. در میان آثار او به کتابی با عنوان *سرقات ابی تمام* اشاره نشده، اما شاید در *سرقات الشعراء* به این شاعر نیز پرداخته باشد. به‌هرحال، آمدی اشاره می‌کند که وی «سرقات» ابوتمام را برشمرده، در برخی راه صواب پیموده و در برخی راه خطا، و عیب او در آن است که معانی و مضامین مشترک میان همهٔ شعرا را، «سرقت» پنداشته است (ص ۱۰۳). با اینهمه تردید نیست که وی پیوسته به خدمت ابوتمام که حدود ۱۶ سال از او بزرگ‌تر بوده، می‌رفته (صولی، *اخبار ابی تمّام*، ۱۷۳، ۲۱۶) و در باب شعر از او پرسشها می‌کرده است. انبوهی روایت که او از قول ابوتمام نقل کرده در منابع جمع است (همان، جم: ۲۲ روایت؛ آمدی، جم: ۶۴ روایت؛ قس: ابن انباری، ۱۰۸). اما گویا طینت ناسپاسی که در او بود (یاقوت، ۹۴/۳)، وی را برآن داشت که (حتی شاید پس از مرگ شاعر بزرگ) دست از او نکشد و ادعا کند که در خانهٔ او دیده است که شعر ابونواس و مسلم را چون اللاّت و العزّیٰ می‌پرستیده است (صولی، *اخبار ابی تمام*، ۱۷۳) و بدین سان، اتهام کفر و الحاد بر وی زند.

ابن ابی طاهر، با شاعران بزرگ دیگر نیز درمی‌افتاده است. نمی‌دانیم خاطر ابن الرومی (د ۲۸۴ ق/ ۸۹۷ م) را تا چه حد آزرده بوده است که وی چندین بار به هجو او پرداخته و شعرش را «خنک» و خود او را در هنرها بی‌مایه خوانده است (نک: ابن ابی عون، ۳۲۴ ـ ۳۲۵)؛ در شعری دیگر گوید که «چون سگان بر من پارس می‌کند» (صولی، *اخبار ابی تمام*، ۴۷). ابن ابی طاهر، حتی از زبان زهرآگین شاعر هجاگوی هرزه درایی چون ابوالعیناء (د ۲۸۲ ق/ ۸۹۵ م) نیز بیمی به خود راه نداد و او را در قطعه‌ای هجو گفت (مرزبانی، *نورالقبس*، ۳۲۳). از دیگر کسانی که مورد حمله یا عتاب او قرار گرفته‌اند، مُفَضّل ابن‌سَلَمة (همان، ۳۳۹) و ابن ثوابه (هـ م) و ابوعلی البصیر (۲۵۸ ق/ ۸۷۲ م) شاعر شیعی مذهب و ایرانی الاصل (صفوت، ۲۹۹/۴ ـ ۳۰۱) را نیز می‌توان نام برد.

مهاجات او با ۴ تن از بزرگ‌ترین شاعران عرب، نشان آن است که وی در خود آن قدر توان علمی و ذوق شاعری سراغ داشته که در نبرد با آنان گستاخ باشد. وی اگر خود را هم سنگ بزرگ‌ترین شاعران و ادیبان نمی‌دانست، البته با مُبَرّد (د ۲۸۵ ق/ ۸۹۸ م) نحوی بزرگ زمان، مطایبه نمی‌کرد: روزی از منزل ابوالصقر (د ۲۷۸ ق/ ۸۹۱ م) به خانهٔ خود در باب‌الشام می‌رفت. مُبرد او را که خسته و گرمازده بود، به خانهٔ خود خواند و غذای لذیذ داد و حدیث نیکو گفت، اما «من از خبث طینت و ناسپاسی، دو بیت در هجو او گفتم» (یاقوت، ۹۴/۳).

وی با اینهمه اعتبار وشهرت، هرگز نتوانست به دربار خلفا، یا حتی امیران راه یابد. تنها یک بار به مدح او در بارهٔ حسن بن مخلَّد (د ۲۶۹ ق/ ۸۸۲ م) وزیر معتمد اشاره شده (همو، ۸۹/۳، به نقل از جهشیاری)، اما از این مدح، یا چگونگی پیوند او به این وزیر هیچ خبری در دست نیست.

گفته‌اند که وی روزی در خانهٔ دوستی که در همسایگی معلّی بن ایوب (یکی از فرماندهان لشکری دوران مأمون) می‌زیست، میهمان بود، به سبب تنگدستی خود و میزبانش به پیشنهاد میزبان خود را به مردن زد و با این حیله به عنوان هزینهٔ کفن چند دیناری از معلّی گرفتند (همو، ۸۸/۳ ـ ۸۹).

تنها مجلسی که ظاهراً وی در آن حضوری مستمر داشت و رنگ ادب نیز بر آن غالب بود، مجلس ابوالحسن علی بن یحیی بن المنجم (د ۲۷۵ ق/ ۸۸۸ م) از ندیمان معروف عصر عباسی بود. چندین روایت به حضور او در آن مجلس و شرکت در مناظره‌های شاعرانه اشاره دارند (همو، ۸۹/۱۵، ۱۵۹؛ ابن ظافر، ۷۹؛ مرزبانی، *الموشح*، ۳۵). ابن ابی طاهر در سپاسگزاری از انعام ابوالحسن علی، دو رساله نوشته است که در کتاب *المنثور و المنظوم* وی آمده است (صفوت، ۲۹۷/۴، ۲۹۸). گویا مدایح او را آن مایه از گیرایی نبود که پسند خاطر بزرگان افتد، یا زندگی آزاده و بی‌بند و بار، و عشق به کتاب و نگارش مانع نفوذ او به

دربارها می‌گردید. اندک مالی هم که از راه مدایح به دست می‌آورد، صرف باده‌خواری و خوشگذرانی می‌کرد؛ روزی از بغداد به سامره رفت تا کاتبی را مدح کند، کاتب وی را صله‌ای و غلامی بخشید. در راه بازگشت شبی را در دیر سوسن به سر برد و آن مال را به راهب باده‌فروشی بخشید و قطعه شعری در وصف آن شب سرود که یاقوت آن را نقل کرده است (۹۵/۳ ـ ۹۶).

مجموعهٔ اطلاعاتی که در بارهٔ روابط اجتماعی او داریم، از آنچه گذشت، در نمی‌گذرد. شاید تنها بتوان این را نیز افزود که وی سعید بن حمید (د ح ۲۵۲ ق/ ۸۶۶ م) را که در زمان مستعین صاحب دیوان رسائل بود، هجو گفته است (راغب، ۲۶۰/۱). ابن ثوابه را در رساله‌ای به باد انتقاد گرفته و رسالهٔ دیگری در گلایه از ابوعلی البصیر نوشته است (صفوت، ۲۹۹/۴، ۳۰۱). دو بیتی که در خطاب به فتح بن خاقان سروده (علاق، ۱۶۷) دلیل بر ملاقات او با فتح نیست، نیز ابو احمد را که در لامیه‌ای مدح گفته (شمشاطی، ۳۵؛ علاق، ۲۶۵، به نقل از نسخهٔ خطی زهرة، ۱۳۱/۳)، ندانستیم کیست، اما کسانی که در زمینهٔ ادب منابع روایت او بوده‌اند، یا از وی روایت کرده‌اند، غالباً در شمار درخشان‌ترین چهره‌های ادبی آن روزگارند. وی علاوه برابوتمّام و بُحتری و ابن الرومی، از ثَعْلَب و حماد فرزند اسحاق موصلی (مرزبانی، *الموشح*، ۳۸، ۱۰۱)، عُمَر بن شبّه، احمد بن هَیْثَم و عبدالله ابن ابی سعید ورّاق (خطیب، ۲۱۱/۴) روایت ادب کرده است. نیز مشهورترین کسانی که وی را دیده و مستقیماً از او روایات ادبی اخذ کرده‌اند، عبارتند از: ابن جراح (ابن جراح، ۹)، محمد بن خلف مرزبان (خطیب، همانجا) و فرزندش عُبیدالله که کتاب بغداد او را تکمیل کرده است (همانجا؛ یاقوت، ۹۳/۳؛ ابن ظافر، ۷۹، جم).

اشعار او: اینک با آنچه از اشعار ابن ابی طاهر در منابع یافت می‌شود، می‌توان فهرستی شامل ۱۵۳ بیت بدین شرح ترتیب داد:

قافیهٔ همزه: ۳ مصراع (ابن ابی عون، ۲۵۶).

قافیهٔ ب: ءِ بِ، ۸ بیت (یاقوت، ۹۷/۳)؛ بِ، یک بیت (حاتمی، ۱۶۱)؛ بِ، ۲ بیت (یاقوت، ۹۶/۱۵)؛ بِ، ۲ بیت (همو، ۱۶۷/۱۵)؛ بِ، ۲ بیت (صولی، *اخبار ابی تمام*، ۲۵۰)؛ بِ، ۲ بیت (یاقوت، ۹۳/۳). مصراع چهارم این دو بیت با مصراع چهارم دو بیت قبلی مشترک است؛ بِ، ۱۰ بیت، یا ۲۰ مصراع با قافیهٔ بِ (شمشاطی، ۲۵۶ ـ ۲۵۷)؛ بُ، ۲ بیت (جاحظ، ۶۵)؛ بُ، ۴ بیت (زجاجی، ۷۰)؛ بُ، ۳ بیت (ابن عبدربه، ۱۹۳/۴)؛ ابُ ۲ بیت (یاقوت، ۹۴/۳)؛ ابِ، ۲ بیت (حاتمی، ۱۳۲)؛ ابِ، ۲ بیت (جاحظ، ۶۵)؛ با، ۳ بیت (راغب، ۶۰۳/۴)؛ بی، ۲ بیت (حاتمی، همانجا).

قافیهٔ ت: تُ، ۳ بیت (ثعالبی، ۱۶۶).

قافیهٔ د: دِ، ۲ بیت (یاقوت، ۹۳/۳؛ صفدی، ۱۰/۷)؛ دُ، ۲ بیت (یاقوت، ۹۵/۳).

قافیهٔ ر: ارِ، ۹ بیت (حصری، ۹۲۰/۴)؛ ارِ، ۳ بیت (ابن عبدربه، ۲۸۶/۶)؛ رِ(ی)، ۵ بیت (مرزبانی، *الموشح*، ۳۱۵؛ قس: راغب، ۱۲۶/۳)؛ رِ(ی)، ۲ بیت (همان، ۲۹۹)؛ رُ، ۵ بیت (ابن شجری، ۱۱۵؛ ابو هلال عسکری، ۴۲۵)؛ رُ، ۲ بیت (یاقوت، ۹۰/۳).

قافیهٔ ع: عُ، ۴ بیت (جاحظ، ۴۷، ۴۸).

قافیهٔ ل: لِ، یک بیت (ابن معتز، ۴۱۶)؛ لِ، ۶ بیت، (شمشاطی، ۳۵؛ علاق، ۲۶۵)؛ لِ (ی)، ۳ بیت (حاتمی، ۱۳۲)؛ لِ، ۲ بیت (همو، ۱۶۱)؛ لِ، ۴ بیت (ابن عبدربه، ۲۰۲/۴ ـ ۲۰۳)؛ لُ، ۲ بیت (همو، ۴۱۸/۵)؛ لُ، ۲ بیت (ابن عربی، ۴۳۷).

قافیهٔ م: مُ، ۲ بیت (ابن معتز، ۴۱۶)؛ مُ، ۳ بیت (شمشاطی، ۵۰).

قافیهٔ ن: نِ، ۲ بیت (علاق، ۱۶۷)؛ نِ، ۷ بیت (یاقوت، ۲۷۰/۱۳ ـ ۲۷۱).

قافیهٔ ه: بِهِ ۵ بیت (مرزبانی، *نورالقبس*، ۱۲۶)؛ بُهُ ۲ بیت (جاحظ، ۶۵)؛ بُهُ ۲ بیت (روزنتال، ۶۸۷)؛ بُهُ یک بیت (مرزبانی، *الموشح*، ۳۱۵)؛ بُهُ ۳ بیت (شمشاطی، ۳۵؛ علاق، ۲۶۶)؛ عِهِ ۴ بیت (مرزبانی، *نورالقبس*، ۳۲۳)؛ لِهِ ۳ بیت (راغب، ۲۶۰/۱)؛ لِهِ ۵ بیت (ابن عبدربه، ۲۸۶/۶ ـ ۲۸۷)؛ هِ ۲ بیت (مرزبانی، *نورالقبس*، ۳۳۹)؛ مُهُ ۸ بیت (علاق، ۲۹۱).

در این مجموعهٔ شعر، نکتهٔ تازه‌ای به چشم نمی‌خورد و بیان شاعر به روال سبک و شیوهٔ سده‌های ۲ و ۳ ق/۸ و ۹ م است: وزنها سبک و کوتاهند، معانی و مضامین کهن به ندرت در آنها به چشم می‌خورد و شاعر، همچون گذشتگان شتر را به سوی ممدوح می‌راند و بیابانهای هول‌انگیز را در می‌نوردد و گاه نیز بر کشتی می‌نشیند (لامیه در شمشاطی، ۳۵). از سوی دیگر، ملاحظه می‌کنیم که از وصف الاغ خود نیز روی گردان نیست (علاق، ۲۹۱). در هجا و وصف، گاه به ملموس‌ترین پدیده‌های زندگی عادی خود می‌پردازد و شعر را سراسر واقع‌گرا و به احوال عامهٔ مردم سخت نزدیک می‌سازد. وصف فواره در رجزی آهنگین (ابن ابی عون، ۲۵۶) از نوع اشعاری است که از دورهٔ عباسی به بعد متداول شده است. با اینهمه ابن ابی طاهر بیش‌تر به نویسندگی شهرت دارد. بیش‌تر منابع ما، او را «نویسندهٔ کتاب بغداد» معرفی می‌کنند. در سبک این کتاب، ابن ابی طاهر ابتکاری نشان نداده است و شیوهٔ تاریخ‌نگاری آن روز بر آن غالب است، اما چند رساله که وی در *المنثور و المنظوم* آورده (صفوت، ۲۹۷/۴، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱) و دو قطعهٔ کوتاهی که جاحظ از او نقل کرده (۴۴/۲، ۴۷)، روش او را در نویسندگی آشکار می‌سازد. نوشتهٔ او تقریباً از هر گونه صنعت به دور است. کوششی در به کار بردن الفاظ غریب و استعاره‌های بعید در آن به چشم نمی‌خورد. قطعات، از جملات کوتاه مکرر تشکیل یافته که گاه تکرار یک معنی است، اما خواننده از آن احساس تکلف و ناهنجاری نمی‌کند.

از میان همهٔ کتابهای او، کتاب بغداد از اهمیت و شهرت خاصی برخوردار است، در زمینهٔ تاریخهای شهرها، کتابی کهن‌تر از آن سراغ نداریم (قس: کراچکوفسکی، ۱۶۷/۱). دومین کتاب در همین باب، حدود ۲۰۰ سال بعد توسط خطیب بغدادی تدوین شد. حاجی خلیفه

(۲۸۸/۱) فهرستی کوچک از این‌گونه کتابها تدارک دیده و کتاب *بغداد* را در آغاز آن نهاده است، اما از این کتاب، که گاه *اخبار بغداد* (مسعودی، ۲۰۸/۸) و گاه نیز *اخبار الخلفاء* (روزنتال، ۵۴۶) نامیده شده، تنها بخش ششم آن به جای مانده که نخست توسط کلّر تحقیق و به آلمانی ترجمه شد (لایپزیک، ۱۹۰۸م)، سپس در ۱۹۲۰م در نیویورک به انگلیسی ترجمه گردید. پس از آن، محمد زاهد کوثری چاپ دیگری از آن عرضه کرد (قاهره، ۱۹۴۹م)، اما هیچ‌یک از این چاپها، نیاز پژوهشگران را بر نمی‌آورد. آنچه اینک در دست داریم، از ۲۰۴ق / ۸۱۹م، یعنی هنگام ورود مأمون به بغداد، تا ۲۱۸ق / ۸۳۳م را دربر می‌گیرد و در لابه‌لای آن، اطلاعات ارزنده‌ای دربارهٔ خلیفه و بزرگان دربار، زناشویی مأمون و بوران، جنگ شام، روایات تازه‌ای دربارهٔ طاهر ذوالیمینین و گروهی از شاعران و موسیقی‌دانان فراهم آمده است.

عُبیدالله فرزند ابن‌ابی‌طاهر که خود اهل فضل بود (ابن‌ندیم، ۱۶۴؛ قس: روزنتال، ۶۲۲)، بر آن شد که اثر پدر را که گویا در ۲۵۶ق / ۸۷۰م متوقف شده بود، تکمیل کند. پس اخبار معتمد و معتضد و مکتفی و مقتدر (از ۲۵۶ - ۳۲۰ق / ۸۷۰ - ۹۳۲م) را بر آن افزود (ابن‌ندیم، همانجا). این کتاب نیز از دست رفته است. کتاب *بغداد* از شهرت گسترده‌ای برخوردار بود، آنچنانکه حتی در اندلس، احمدبن محمد اندلسی، کتابی به تقلید از آن در اخبار قُرطبه تألیف کرد (حُمَیدی، ۱۶۸). برخی از نویسندگان پس از وی، قطعاتی از آن کتاب را نقل کرده‌اند: تردید نیست که طبری برای نوشتن تاریخ سلسلهٔ عباسی، از کتاب *بغداد* استفاده کرده است، حتی گاه شیوهٔ نگارش در هر دو کتاب، یکی است و ابن‌قفطی هر دو را در یک طراز نهاده است (روزنتال، ۱۱۷). اما اصرار کلّر در مقدمهٔ کتاب، بر اقتباس کامل طبری از ابن‌ابی‌طاهر، اغراق‌آمیز است (قس: هوار، 535؛ روزنتال، ۱۸۷، حاشیه) علاوه بر طبری نویسندگان دیگری نیز از این کتاب و تکملهٔ عبیدالله نقل‌قول کرده‌اند و روزنتال (ص ۶۲۱، حاشیه) به بسیاری از آنها اشاره کرده است. لازم است ابن‌ازرق نیز که در کتاب خود (*تاریخ الفارقی*) استفادهٔ بسیار از کتاب *بغداد* برده (نک: بدوی، ۱۷)، بر فهرست روزنتال افزوده شود. شاید جالب‌ترین قطعاتی که از آن به جای مانده، وصف هدایای خلفا باشد که رشید بن زبیر در سدهٔ ۵ق / ۱۱م در *الذخائر و التحف* خویش آورده است (صص ۳۱ به بعد). هرچند تألیفی با عنوان کتاب *الهدایا* به ابن‌ابی‌طاهر منسوب است (ابن‌ندیم، ۱۶۳؛ صفدی، ۹/۷ و دیگران)، اما ابن‌زبیر تصریح می‌کند که مطالب خود را از کتاب *بغداد* گرفته است.

کتاب دیگری که از او به جای مانده، *المنثور و المنظوم* است که عمدتاً برگزیده‌ای از نظم و نثر بزرگان و بـه قول ابن‌ندیم، در اصل شامل ۱۴ جزء بوده، اما در زمان وی بیش از ۱۳ جزء در دست مردم نمانده بوده است. اینک بخشهای ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ به صورت نسخه‌های خطی موجود است (نک: سزگین، ۱(۲)/۲۱۶). بخش ۱۱، با عنوان *بلاغات النساء* به چاپ رسیده است (به کوشش احمد الالفی، قاهره، ۱۹۰۸م). از این کتاب، ۴ رساله را که ابن‌ابی‌طاهر خود نوشته، زکی صفوت در *جمهرة رسائل العرب* (۲۹۷/۴ به بعد) چاپ کرده است. همچنین محمد کرد علی، رساله‌ای از ابن‌مقفع به نام *الیتیمة* از آن استخراج کرد و در *رسائل البلغاء* (صص ۱۱۵ - ۱۱۸) منتشر ساخته است.

غیر از این دو کتاب، اثری از ۵۰ تا ۶۰ کتاب منسوب به ابن ابی‌طاهر به جای نمانده است. نمی‌دانیم چرا سزگین (همانجا) کتاب *النغم* و *علل الاغانی* را که به *الآداب الرفیعة* معروف بوده و ابوالفرج اصفهانی (۴۱/۹) آشکارا به عبیدالله نوادهٔ طاهر ذوالیمینین نسبت داده، از آنِ ابن‌ابی‌طاهر دانسته، نیز پیدا نیست چرا از همهٔ آثار او، تنها به دو کتاب که در شرح ابن‌ابی الحدید و *اصابهٔ* ابن حجر یافته، بسنده کرده است.

کتابهایی که ابن‌ندیم (ص ۱۶۳) به وی نسبت داده، بسیار متعدد است و نام ۳۸ کتاب را ذکر کرده است. یاقوت (۹۰/۳ - ۹۲) و صفدی (۸/۷) که هر دو از ابن‌ندیم نقل قول کرده‌اند، اسامی ۴۸ کتاب را از او برشمرده‌اند. شکعه (ص ۲۳۸) از آن جمله ۴۷ کتاب را برحسب موضوع بخش‌بندی کرده است: ادبیات عمومی و اخبار و نقد، ۱۰ کتاب؛ شعر و شعرا، ۱۶ کتاب؛ تاریخ و سیاست، ۷ کتاب؛ اخلاق و اخوانیات، ۹ کتاب؛ لغت، ۱ کتاب؛ معانی عمومی، ۴ کتاب. خوب است کتاب *اخبار الملوک* را که ابن‌ابی الحدید (۱۰۱/۱۰) نقل کرده، بر این فهرست بیفزاییم. از این میان، دو کتاب را که تا حدودی به روحیات او اشاره دارد نام می‌بریم: نخست کتاب *فضل العرب علی العجم* است که بی‌گمان مانند چندین کتاب از همان روزگار و به همان نام، فضائل عرب را نسبت به عجم بر شمرده است. تألیف چنین کتابی از جانب ابن‌ابی‌طاهر که ایرانی نژاد بوده، غریب می‌نماید (در این باب، مقایسه شود با ابن‌قتیبه و کتاب *تفضیل العرب* او). از سوی دیگر به نظر می‌رسد که او نسبت به تاریخ کهن ایران بی‌التفات نبوده، زیرا کتاب دیگری به نام *مرثیهٔ هرمز بن کسری انوشروان* («ابن‌ابی‌شروان» در یاقوت تحریف است) نیز به او نسبت داده‌اند.

مآخذ: آمدی، حسن‌بن بشر، *الموازنة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۳ق / ۱۹۴۴م؛ ابن‌ابی الحدید، هبة‌الله بن محمد، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن‌ابی‌عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، لندن، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ ابن‌انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نُزهة‌الالباء فی طبقات الادباء*، به کوشش ابراهیم السامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌جراح، محمد بن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌زبیر، رشید، *الذخائر و التحف*، به کوشش محمد حمیدالله، کویت، ۱۹۵۹م؛ ابن‌شجری، هبة‌الله‌بن علی، *کتاب الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق / ۱۹۲۶م؛ ابن‌ظافر ازدی، علی، *بدائع‌البدایة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *محاضرة‌الابرار*، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ ابن‌معتز، عبدالله‌بن محمد، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۶م؛ ابن‌ندیم، *فهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن‌حسین، *الاغانی*، بیروت، دارالکتب؛ ابو هلال عسکری، حسن‌بن عبدالله، *کتاب الصناعتین*، به کوشش

علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ بدوی، عبداللطیف عوض، مقدمه بر *تاریخ الفارقی* احمدبن یوسف‌بن علی‌بن الازرق، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۵۹م؛ بستانی ف؛ تنوخی، محسن‌بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود الشالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ همو، *المستجاد*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۷۰م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعةالظاهر؛ جاحظ، عمروبن بحر، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ حاتمی کاتب، محمد بن حسن، *الرسالة الموضحة*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ حصری، ابراهیم‌بن علی، *زَهر الآداب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ حُمَیدی، محمدبن ابی‌نصر، *جذوةالمقتبس*، به کوشش ابراهیم الابیاری، ۱۴۰۳ق /۱۹۸۳م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق / ۱۹۳۰م؛ راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، *محاضرات الادباء*، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ روزنتال، فرانتس، *علم‌التاریخ عندالمسلمین*، ترجمهٔ صالح احمد العلی، بغداد، ۱۹۶۳م؛ زجاجی عبدالرحمن‌بن قاسم، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ شکعة، مصطفی، *مناهج التألیف عندالعلماء العرب*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ شمشاطی، علی بن محمد، *الانوار و محاسن الاشعار*، به کوشش محمد یوسف، کویت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ صفوت، احمد زکی، *جمهرة رسائل العرب*، بیروت، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ همو، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۸م؛ علاق، صبیح حسین، *الشعراء الکتاب فی العراق*، بغداد، ۱۹۷۵م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشمی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کردعلی، محمد، *رسائل البلغاء*، قاهره، ۱۳۳۱ق / ۱۹۱۳م؛ کوثری، محمد زاهد، مقدمه بر *کتاب بغداد* ابن طیفور، بغداد، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، قاهره، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ همو، *نورالقبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دو منار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI²; Huart, Cl., "comptes rendus" in JA, Paris, 1909; Wüstenfeld, F., *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, 1882. p. 27.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ‌اَبی‌طَیّ، یحیی‌بن حمید (یا حُمَیدة: حاجی خلیفه، ۲۷/۱) ابن‌ظافر طائی‌حلبی‌غسّانی (۵۷۵ ـ ح ۶۳۰ ق / ۱۱۷۹ ـ ۱۲۳۳م)، مورخ و ادیب شیعی. یاقوت او را در ۶۱۹ ق / ۱۲۲۲م در حلب دیده است (ابن حجر، *لسان*، ۲۶۴/۶). وی در حلب زاده شد. کتبی از یاقوت نقل می‌کند که پدر یحیی را فرزندی نمی‌ماند و شبی که یحیی به دنیا آمد، کنیزی وی را بر بام برد. هوا سخت سرد بود. چشمان کودک پس از گریستن بسیار، سپید شد و از آن پس پیوسته درد چشم داشت. چون به بلوغ رسید، آن قسمت از دیدگانش که سپید شده بود، روشن گشت (کتبی، ۲۶۹/۴). پیشهٔ پدرِ یحیی را برخی نجّاری (النّجارة) نوشته و آورده‌اند که بر همهٔ نجّارانِ حلب مقدّم بود و در نسب وی نیز «ابن نجّار» را افزوده‌اند (همانجا) و ابن‌حجر «صنعة التجارة» ضبط کرده است (*لسان*، ۲۶۳/۶). یحیی قرائت قرآن را نزد پدر آموخت و فقه امامیّه را از ابن شهرآشوب فرا گرفت (کتبی، ۲۶۹/۴) و در اصول، قرائات، لغت و جز آنها دستی یافت (دجیلی، ۵۶/۲) و روایت ابوعَمْرو نافع را تجرید کرد (آقا بزرگ، *طبقات*، ۲۰۵). همچنین وی نزد تاج‌العلی اشرف‌بن اعز [یا اغر] (د ۶۱۰ ق / ۱۲۱۳م) به تلمذ پرداخت و *نهج‌البلاغة* و مقداری از اشعار تاج‌العلی را نزد او خواند (صفدی، *الوافی*، ۲۷۳/۱۰؛ همو، *نکت*، ۱۲۰). ابن ابی‌طی شعر نیز می‌گفت. وی، الملک‌الظاهربن صلاح الدین (والیِ حلب: ۵۸۲ ـ ۶۱۳ ق / ۱۱۸۶ ـ ۱۲۱۶م) را مدح گفت و در سلک شاعران و مقربان وی درآمد (دجیلی، ۵۶/۲؛ برق، ۳۸۶). ابن ابی‌طی از ۵۹۷ ق / ۱۲۰۱م به آموزش اطفال پرداخت و تصنیف و تألیف را پیشهٔ خویش ساخت و روزی خود را از آن راه می‌یافت (ابن حجر، *لسان*، ۲۶۳/۶). ابن‌خلکان از وی به عنوان ادیب حلبی یاد کرده و *تاریخ* او را تاریخ کبیر خوانده است (۲۵۹/۱). ابن حجر از یاقوت نقل می‌کند که ابن‌ابی‌طی تصنیف را دکان خویش و وسیلهٔ گذران معاش ساخته بود. وی به تصانیف دیگران دست می‌برد و با پس و پیش کردن و افزودن و کاستن مطالب کتب دیگران که در آنها رنج برده بودند، نامی عجیب بر آنها می‌نهاد و با کتابتی عالی عرضه می‌کرد (*لسان*، ۲۶۳/۶). همین مطلب را «دائرة المعارف اسلام»[1] دربارهٔ تألیفات ابن ابی‌طی ــ البته به گونه‌ای دیگر ــ بیان کرده است، اما به قول آقابزرگ، دور نیست که چون شیعیان یاقوت را به علت عقیدهٔ نادرستش نسبت به علی (ع) ــ چنانکه ابن خلکان ذکر می‌کند (۱۲۷/۶ ـ ۱۲۸) ــ از سوریه گریزانده بودند، وی چنین تهمتها را بر ابن ابی‌طی وارد کرده است، بی‌آنکه از کتب مشخصی در این زمینه نام برده باشد (آقابزرگ، *طبقات*، ۲۰۵).

مهم‌ترین اثر ابن ابی‌طی تاریخ بزرگ او به نام *معادن الذهب فی تاریخ الملوک و الخلفاء و ذوی الرُّتب* است که مورد استفادهٔ مورخان پس از وی به ویژه ابن فرات و ابوشامه قرار گرفته و بر گرفته‌های مهمی از آن در آثار این دو مورخ محفوظ مانده است (ابوشامه، جم؛ ابن فرات، ۲۹/(۱)۴، ۶۵، ۹۰، ۹۴ ـ ۹۵). همچنین ابن خلکان (۲۵۹/۱)، ابن‌شحنه (ص ۸۵)، راغب (۳۶۲/۱، ۳۷۸/۴)، صفدی (*نکت*، ۱۲۰؛ *وافی*، ۳۷۳/۱۰) و ذهبی (۱۱۴/۳) از تاریخ او نقل و استفاده کرده‌اند. فصولی از *معادن الذهب* به حکومت صلاح‌الدین و فرزندش الظّاهر اختصاص داشته و نیز دارای اطلاعات با ارزشی دربارهٔ تاریخ شام، جنگهای صلیبی، تاریخ ایران، مصر و عراق بوده است (EI²). در همین مأخذ به شیوه‌ای از *معادن* سخن رفته که گویا اصل کتاب در دسترس نویسندهٔ آن بوده، اما وجود نسخه‌ای از آن محقق نشده است.

شماری از دیگر آثار ابن ابی‌طی که در کتب پس از وی یادی از آنها شده عبارتند از *اخبار شعراء الشیعة* یا *اخبار الشعراء السّبعة* (حاجی خلیفه، ۲۷/۱؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۲۰۶)؛ *بیان المعالم* (نصرالله، ۱۸۱)؛ *تاریخ العلماء* (صفدی، *وافی*، ۵۳/۱)؛ *تاریخ مصر* (حاجی خلیفه، ۳۰۴/۱)؛ *تهذیب الاستیعاب* قرطبی (راغب، ۳۷۸/۴)؛ *الحاوی فی رجال الامامیة* (ابن حجر، *لسان*، ۲۶۴/۶)؛ *حوادث الزمان* در ۵ مجلد به ترتیب حروف (حاجی خلیفه، ۶۹۳/۱)؛ *خلاصة الخلاص*

1. EI²

فی آداب الخواص در ۱۰ مجلد (کتبی، ۲۷۰/۴)؛ *رواة الشیعة* (حاجی خلیفه، ۱۰۹۹/۲)؛ *سلک النظام فی اخبار الشام* (ابن حجر، همانجا)؛ *شرح نهج‌البلاغة* در ۶ مجلد (همان، ۲۶۳/۶)؛ *طبقات الامامیة* که ابن‌حجر در ذکر یغوث صحابی از آن نقل می‌کند (*اصابة*، ۶۷۰/۳)؛ *طبقات العلماء* (حاجی خلیفه، ۱۱۰۴/۲)؛ *عقود الجواهر فی سیرة الملک الظاهر* (همو، ۱۱۵۵/۲)؛ *فضائل الائمّة* در ۴ مجلد (ابن حجر، *لسان*، ۲۶۴/۶)؛ *کتاب السیر* در ۳ مجلد (آقابزرگ، *مصفی*، ۱۳)؛ *کنز الموحدین فی سیرة صلاح الدین* (حاجی خلیفه، ۱۵۲۰/۲)؛ *مختار تاریخ المغرب* (همو، ۱۶۲۲/۲)؛ *مناقب الائمة الاثنی عشر* (زرکلی، ۱۷۵/۹)؛ *المنتخب فی شرح لامیة العرب* (بغدادی، ۵۶۸؛ نصرالله، ۱۸۱). فهرست مفصلی از دیگر تألیفات ابن ابی‌طی در *فوات الوفیات* (کتبی، ۲۷۰/۴ ـ ۲۷۱) آمده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۷، بیروت، ۱۹۷۲م؛ همو، *مصفّی المقال*، تهران، ۱۳۷۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شحنه، محمد، *الدرّ المنتخب فی تاریخ مملکة حلب*، به کوشش یوسف الیان سرکیس، بیروت، ۱۹۰۹م؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش حسن محمد شماع، بغداد، ۱۳۸۶ ق؛ ابو شامة، عبدالرحمن‌بن اسماعیل، *الروضتین النوریة و الصلاحیة*، روایت یوسف شافعی، قاهره، ۱۲۸۷ ق، جم؛ برق، غلام جیلانی، *مورخین اسلام*، لاهور، ۱۹۶۸م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ دجیلی، عبدالصاحب عمران، *اعلام العرب فی العلوم و الفنون*، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱م؛ راغب، محمدبن محمود، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۲ ـ ۱۳۴۳ ق؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی‌بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ همو، *الوافی بالوفیات*، ویسبادن، ۱۹۶۲، ۱۹۸۰م، ج ۱، ۱۰؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ نصرالله، ابراهیم، *حلب و التشیّع*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق؛ ونیز: EI².

محمد آصف فکرت

اِبْن اَبی الْعاص ثقفی، یا ابی العاصی ثقفی، ابوعبدالله عثمان (د ۵۰ یا ۵۱ ق/ ۶۷۰ یا ۶۷۱ م)، از یاران پیامبر و از جمله امیران و فاتحان عرب آغاز اسلام. وی در ۹ ق/ ۶۳۰ م در زمرهٔ نمایندگان طائف به نزد پیامبر (ص) آمد (ابن سعد، ۴۰/۷). در میان مذاکرات هیأت طائفی، نسبت به اسلام و آموختن قرآن علاقه بسیار نشان داد (طبری، ۱(۴)/۱۶۹۱) و به روایتی، پنهان از یارانش و پیش از آنان اسلام آورد (مقریزی، ۴۹۲/۱). پیامبر نیز به هنگام بازگشت نمایندگان، او را با وجود جوانیش بر طایفیان سروری داد و به امامت نماز ــ در واقع امارت طائف ــ منصوب ساخت (ابن حنبل، ۲۱/۴). امارت او بر طائف از سوی پیامبر (شباب، ۷۲/۱؛ ابن قتیبه، ۲۶۸) از همین زمان آغاز شد. پس از وفات پیامبر (ص)، گروههایی از اَزْدیان و بنی خثعم و بجیله و گروهی از طائفیان مرتد شدند و عثمان بن ابی‌العاص آنان را سرکوب کرد (طبری، ۱(۴)/۱۹۸۵). نیز وقتی ثقفیان خواستند به مرتدان بپیوندند، عثمان آنان را از این کار بازداشت و گفت شما آخرین کسانی بودید که به اسلام گردن نهادید، پس نخستین کسانی نباشید که مرتد می‌شوند (ابن حجر، *الاصابة*، ۴۶۰/۲؛ جاحظ، ۶۷/۲).

عثمان تا ۱۵ ق/ ۶۳۶ م در طائف ماند. در این سال از خلیفه عمر اجازهٔ شرکت در غزا خواست، خلیفه به او پاسخ داد که «ترا از امارت عزل نمی‌کنم، ولی هر که را خواهی به جای خود برگمار» آنگاه وی یعلی بن عبدالله را به جای خویش گماشت و عمر او را به امارت بحرین و عمان منصوب کرد (ابن حبیب، ۱۲۷). به روایتی عمر در جست و جوی کسی بود که او را به حکومت بصره که در همان ایام بنای آن آغاز شده بود و جمعی از مسلمانان درآنجا سکنی گزیده بودند برگمارد و چون عثمان را پیشنهاد کردند، خلیفه از این پیشنهاد به این سبب که نمی‌خواست کسی را که پیامبر به حکومت گمارده است برکنار سازد استقبال نکرد، اما او را گفت که کسی را به نیابت از خود در آنجا بگمارد و به نزد وی رود و آنگاه او را به بصره فرستاد (ابن سعد، ۴۰/۷). به گفتهٔ ابن قتیبه (۲۶۹) که مؤید روایت ابن حبیب است، عثمان مدتی در ایام خلافت عمر، امارت طائف داشت تا خلیفه وی را به حکومت عمان و بحرین منصوب کرد. عثمان به سرعت بر بحرین چیره شد و آن سامان را به زیر پرچم اسلام درآورد. سپس برای مقابله با ایرانیان وارد فارس شد و طی جنگهایی که به تناوب حدود یک دهه به درازا کشید، بخشهایی از فارس را فتح کرد. نخست شهر توّج را گشود و پس از بنای مسجد جامعی در آن شهر، آنجا را پایگاه خود قرار داد و تا ۲۷ ق/ ۶۴۸ م ری شهر، اصطخر، اَرَّجان، اردشیر [خرّه]، شهر شاپور، شیراز و جهرم را گشود (شباب، ۱۳۴/۱ ـ ۱۳۵، ۱۴۵؛ ابن قتیبه، ۲۶۹؛ دینوری، ۱۳۳؛ طبری، ۱(۸)/۲۶۹۶، ۲۸۱۹؛ ابن اثیر، ۴۰/۳). چنین می‌نماید که او در همین سالها به حکومت فارس منصوب شده، زیرا گفته‌اند که خلیفه عثمان بن عفان در ۲۹ ق/ ۶۵۰ م ابن ابی‌العاص را از حکومت فارس عزل کرد (ابن حبان، ۲۴۹/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۲۲/۱) و او به بصره رفت و در آنجا ساکن شد. عثمان خلیفه زمین شوره‌زاری را در بصره به جای خانهٔ ابن ابی‌العاص در مدینه که به مسجد پیامبر افزوده بود (بلاذری، ۳۴۶)، به او داد و ابن ابی‌العاص آن زمین را که سپس به شط عثمان معروف شد، آباد ساخت (همانجا؛ یاقوت، ۳۴۴/۳) و فرزندان او لااقل تا اواسط سدهٔ ۳ ق/ ۹ م در همانجا می‌زیسته‌اند (ابن سعد، ۴۰/۷). باب عثمان در بصره نیز منسوب به عثمان بن ابی‌العاص است (بلاذری، ۳۴۶). از آن پس خبری از حکومت عثمان در جایی نیست. چنین می‌نماید که بقیهٔ عمر را صرف حدیث و روایت آن کرد (بخاری، ۳(۲)/۲۱۲؛ ابن حنبل، ۲۱/۴، ۲۲ و بعد). راویانی چون مطرف بن عبدالله بن الشخیر و برادرش ابوالعلاء، حسن بصری، موسی بن طلحه، سعید بن مسیّب، نافع بن جبیر (ابن ابی حاتم، ۱۶۳/۳؛ ذهبی، *سیر*، ۳۷۵/۲)، ابن سیرین، محمد بن عیاض (ابن حجر، *تهذیب التهذیب*، ۱۲۸/۷) و بسیاری از تابعین از او روایت کرده‌اند. عثمان بن ابی‌العاص سرانجام در بصره درگذشت (همانجا؛ ابن عبدالبّر، ۱۰۳۵/۳ ـ ۱۰۳۶) و به گفتهٔ ابن قتیبه (ص ۵۵۵) وی نخستین کسی بود که به دنبال جنازه‌اش راه

پیمودند، حال آنکه پیش از او در تشییع جنازه هروله می‌کردند.

مآخذ: ابن ابی حاتم، محمد بن ادریس، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبّان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۵ م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش الیزه لشتن شتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الاصابة*، بیروت، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ ابن حنبل، احمد، *مسند*، بیروت، دارالفکر؛ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، مطبعة نهضة مصر؛ ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ بخاری، اسماعیل ابن ابراهیم، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۹ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ جاحظ، عمروبن عمر، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ دینوری، احمد بن داوود، *اخبار الطّوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ شباب، خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ طبری، *تاریخ*؛ مقریزی، احمد بن علی، *امتاع الاسماع*، به کوشش محمود محمد شاکی، قاهره، لجنة التألیف و الترجمة و النشر؛ یاقوت، *بلدان*. صادق سجادی

اِبْن‌اَبی‌عاصِم، ابوبکر احمدبن عمروبن ابی‌عاصم ضحاک شیبانی (۲۰۶ ـ ۲۸۷ ق / ۸۲۱ ـ ۹۰۰م)، از فقها و حافظان بزرگ حدیث. وی بر مذهب ظاهری بود و قیاس را باور نداشت و بر پایهٔ آن رفتار نمی‌کرد (ذهبی، *تذکره*، ۶۴۰/۲ ـ ۶۴۱). ابن تغری بردی (۱۲۲/۲) او را از مصنفان حدیث و عالمی چیره‌دست شمرده است. در پاره‌ای از منابع از وی با عنوان «محدث‌بن محدث‌بن محدث» یاد شده است (ابن عساکر، *تاریخ*، ۴۱۸/۱). ابن ابی‌عاصم از مردم بصره بود. وی پس از درگذشت صالح‌بن احمد در اصفهان برمسند قضا نشست و مدت ۱۶ یا ۱۳ سال در این سمت بود، اما بر اثر پیشامدی که میان وی و علی‌بن متویه رخ داد، از کار برکنار شد (ابونعیم ۱۰۰/۱؛ ذهبی، *تذکره*، همانجا). ابن ابی‌عاصم برای شنیدن و فراگیری و ثبت حدیث، از این دیار به آن دیار رفت (ابن کثیر، ۸۴/۱۱). در کوفه، بغداد، دمشق، مصر، حجاز و دیگر بلاد اسلامی گردش کرد و از عدهٔ بسیاری حدیث شنید (صفدی، ۲۶۹/۷) و در این سفرها با ابوتراب نخشبی و کسان دیگر از مشایخ صوفیان دیدار کرد و صحبت آنان را دریافت (ابن کثیر، همانجا). وی احادیث بسیاری شنیده بود و از بر داشت. دربارهٔ قدرت حافظهٔ او گفته‌اند که در فتنهٔ صاحب الزنج، گنجینهٔ کتابهایش از میان رفت و او ۵۰٬۰۰۰ حدیث از حافظهٔ خود نقل و بازنویسی کرد (ذهبی، *تذکره*، ۶۴۱/۲). به لیلی‌بن نعمان دیلمی (از سرداران حسن‌بن قاسم داعی صغیر) خبر دادند که ابن ابی‌عاصم، ناصبی است. او بی‌درنگ فرمان قتل وی را صادر کرد، اما به علت نامعلومی از کشتن او چشم پوشید (ابن‌عساکر، *تاریخ*، ۴۱۹/۱؛ همو، *تاریخ مدینة دمشق*، ۸۸/۷). آثار او را تا ۳۰۰ برشمرده‌اند. آنچه از آنها به جای مانده، اینهاست: ۱. *الآحاد والمثانی* (کوپریلی، ۱۲۷/۱)؛ ۲. *الاوائل*، چاپ بیروت، ۱۹۸۷م؛ ۳. *الجهاد* (ظاهریه، مجامیع، ۶۸)؛ ۴. *الدّیات*، چاپ قاهره، ۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵م؛ ۵. *الزّهد فی‌الدّنیا والصمت و حفظ اللسان و العزلة* (همان، تصوف، ۱۲/۲)؛ ۶. *کتاب السّنة فی احادیث الصفات علی طریق السلف*، چاپ دمشق، ۱۹۸۵م؛ ۷. *عوالی الاحادیث والاعالی و فرائد الخرائد واللآلی*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ حمیدیهٔ استانبول موجود است (GAS, I/522)؛ ۸. *المذّکر و التذکیر و الذِکر* (ظاهریه، مجامیع، ۲۹۷). در مآخذ آثار دیگری نیز از او یاد شده است: *المسندالکبیر*، مشتمل بر ۵۰٬۰۰۰ حدیث (ذهبی، *سیر*، ۴۳۶/۱۳)؛ *خلاف فی‌السّنن* (صفدی، ۲۶۹/۷).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌عساکر، علی‌بن محمد، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۲۹ ق؛ همو، *تاریخ مدینة دمشق*، دمشق، ۱۴۰۴ ق؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *ذکر اخبار اصفهان*، به کوشش س. دیدرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۶ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۹م؛ ظاهریه، خطی؛ کوپریلی، خطی؛ نیز: GAS.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْنِ اَبی العافیه، موسی‌بن ابی العافیة بن یاسیل مِکْناسی (مق ۳۴۱ ق / ۹۵۲م)، از امیران مشهور مغرب اقصی در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م که با بیرون راندن ادریسیان و اطاعت از داعیان فاطمی و سپس امویان اندلس یک چند بربخشی از مغرب فرمان راند.

از آغاز کار او تا پیش از ۳۰۵ ق / ۹۱۷ م آگاهی چندانی در دست نیست. وی که پیر قبیلهٔ بربر مکناسه به‌شمار می‌رفت، با توجه به‌اطلاق نام قبیله برمنطقهٔ مسکونی آنان، برناحیهٔ مکناسه نیز که شهرهایی چون تسول و تازا (تازه) را در برمی‌گرفت، حکومت داشت (ابن خلدون، ۶ (۲) / ۲۷۴؛ سلاوی، ۱۸۲/۱). در ۳۰۵ ق که مَصالة بن حَبوس مکناسی امیر تاهَرت و سردارِ عُبیدالله مهدی فاطمی، بنیاد گذار سلسلهٔ فاطمیان، برای گسترش قلمرو عُبیدالله و سرکوب ادریسیان (نک‍: آل ادریس) وارد مغرب اقصی شد، موسی‌بن ابی العافیه که گویا پیش از آن با قبیلهٔ خود دعوت فاطمیان را پذیرفته بود، به‌یاری مصاله برخاست و در تمام پیکارهای او شرکت جست. مصاله نیز او را بسیار گرامی داشت و از سایر امیران ممتازش ساخت (ابوعُبید بکری، ۱۲۵؛ قس: سلاوی، همانجا). مصاله پس از آنکه یحیی بن ادریس بن عمر را به‌بیعت با عُبیدالله واداشت و او را در حکومت فاس ابقاء کرد، خود به‌قیروان بازگشت. موسی پس از آن هربار که می‌کوشید خودکامی پیشه کند، شرف و نسب یحیی بن ادریس که هنوز در مغرب طرفداران بسیار داشت، وی را مانع می‌آمد، چندانکه موسی کینه‌ای سخت از یحیی در دل گرفت (ابن ابی زرع، ۸۰). چون مصاله بار دوم در ۳۰۹ق/۹۲۱م (ابوعُبید بکری، ۱۲۶؛ ۳۱۰ق) وارد مغرب شد، موسی ابن ابی‌العافیه وی را برضد یحیی تحریک کرد. مصاله نیز وی را گرفت و پس از مصادرهٔ اموال به‌اصیله تبعید کرد. گویا در همین اوقات بود که موسی را در بخشی از مغرب که از حدود دقیق آن آگاهی در دست

نینت، به‌حکومت گمارد. یحیی بن‌ادریس نیز پس از مدتی اقامت در اصیله به‌قصد افریقیه بیرون رفت، ولی موسی وی را در راه گرفت و در الکای زندانی کرد، و یحیی ۲۰ سال (قس: ابن‌خلدون ۴ (۱) / ۳۲) در زندان موسی ماند (ابوعبید بکری، همانجا؛ ابن ابی‌زرع، ۸۱). پس از خروج مصاله از مغرب اقصی، یکی از عموزاده‌های یحیی بن ادریس به‌نام حسن بن محمد ملقب به‌حجّام مخفیانه وارد فاس شد و بر امیر آنجا ریحان المکناسی یا کتامی که از سوی مصاله منصوب شده بود، شورید و او را از شهر براند و در اندک مدتی برشهرهایی چون لواته و مدیونه چیره شد (۳۱۰ق) و بسیاری از بربرها با او بیعت کردند (همو، ۸۲). حسن حجّام که آهنگ بیرون راندن فاطمیان داشت، در ۳۱۱ ق / ۹۲۳م به پیکار با ابن ابی‌العافیه که در این زمان از امیران بزرگ طرفدار عُبیدالله محسوب می‌شد، شتافت. طی نبرد شدیدی که در فحص الزاد نزدیک وادی المطاحن در گرفت، موسی‌بن ابی العافیه به‌رغم دادن کشته‌های بسیار و قتل پسرش منهل، توانست حسن را به‌عقب براند. حجّام به‌فاس بازگشت، ولی حامدبن حمدان عامل آنجا به‌امیر ادریسی خیانت کرد و او را به‌زندان افکند؛ آنگاه موسی بن ابی العافیه را به‌فاس خواند. موسی بلافاصله بردو بخش شهر ــ عدوة الاندلس و عدوة القرویین ــ مستولی شد و کوشید تا حجّام را به‌انتقام منهل به‌قتل رساند. ولی حامدبن حمدان که از نیرنگ خویش پشیمان شده بود، نه تنها حسن را به ابن ابی العافیه تسلیم نکرد، بلکه موجبات فرار او را نیز فراهم آورد (۳۱۳ ق / ۹۲۵م)؛ اگرچه این فرار فرجام خوشی نداشت و حسن در اثر شکستگی پا اندکی بعد درگذشت (ابوعُبید بکری، ۱۲۷؛ ابن ابی زرع، ۸۳). به‌این ترتیب ابن ابی العافیه در فاس استقرار یافت و طی چند سال آینده به‌توسعهٔ متصرفات خود دست زد و ادریسیان را از غالب قلمروشان چون اصیله و شاله بیرون راند و آنان را در دژ حَجَرالنسر (ابن عذاری، ۲۱۴: حجرالقَسْر) به‌محاصره گرفت (۳۱۷ ق)، اما به‌سبب مخالفت امرا و بزرگان مغرب که او را سخت نکوهیدند، عقب نشست و سردار خود ابوالفتح تسولی (همو، ۲۱۴/۱: ابوقَمح) را با سپاه در آنجا گمارد تا از استیلای ادریسیان جلوگیری کند (ابوعُبید بکری، ۱۲۸؛ ابن ابی زرع، ۸۴). با اینهمه مدتی بعد تِلِمْسان را از دست حسن بن ابی العیش ادریسی خارج ساخت (۳۱۹ق) و در ۳۲۰ق شهر نُکور را که در دست مؤید بن عبدالبدیع بن ادریس بود تصرف کرد (ابن قاضی، ۳۴۱/۲؛ ابن ابی زرع، ۸۴، ۸۵). موسی بن ابی العافیه پس از آنکه بربخش وسیعی از مغرب اقصی استیلا یافت، به‌اطاعت از عبدالرحمن الناصر خلیفهٔ اموی اندلس گردن نهاد و خطبه به‌نام اوکرد (همو، ۸۵). برخی معتقدند که خلیفهٔ اموی اندلس با کوششهای بسیار، موسی را به خود متمایل ساخت (سلاوی، ۱۸۸/۱؛ قس: با سایر منابع)، ولی دربارهٔ سبب این گرایش ناگهانی که با توجه به‌وفاداری موسی به‌عبیدالله شگفت می‌نماید، سخنی نگفته‌اند. احتمالاً ابن ابی العافیه حدس می‌زده که گسترش نفوذ امویان اندلس، خاصه تصرف ملیله در ۳۱۴ق و فتح سَبْته در ۳۱۹ ق (عربی، ۴۵) ممکن است نفوذ عبیدیان را در مغرب براندازد، ازین رو کوشید تا خود را از سلطهٔ فاطمیان رهایی بخشد (ابونصر، 82)، و به‌همین جهت نیز به‌دعوت امویان پاسخ مثبت داد و یا خود وی در اطاعت از آنان پیش قدم شد. به‌هرحال عبیدالله مهدی که از بیعت موسی با خلیفهٔ اندلس و شاید پیشروی سریع او در مغرب بیمناک شده بود، بی‌درنگ حمیدبن یصل (ابن ابی زرع، ۸۵: یصلیتن) کتامی را با سپاه به‌پیکار موسی فرستاد. حمید همراه با حامد بن حمدان همدانی امیر سابق فاس که از بیم موسی گریخته بود، وارد مغرب شد و در فحص مسون با موسی مصاف داد. پس از چند نبرد سخت سرانجام موسی گریخت و به عین اسحاق از شهرهای تسول، قلمرو کهن خویش، رفت (ابن قاضی، ۳۴۲/۲). حمید سپس به‌فاس تاخت (۳۲۱ق/۹۳۳م). مدین پسر موسی که حکومت آنجا را در دست داشت از شهر گریخت و به‌پدر خویش ملحق شد و حمید نیز حامد بن حمدان را به‌حکومت آنجا گمارد (ابوعُبید بکری، ۱۲۸) و خود به‌افریقیه بازگشت. از سوی دیگر، ادریسیان که در حجرالنسر موضع گرفته بودند، در اثر شکست موسی، جرأت یافتند و برابوالفتح تسولی تاختند و او را وادار به‌عقب‌نشینی کردند (ابن ابی زرع، همانجا). در این میان عبیدالله مهدی در گذشت (۳۲۲ق) و یکی از طرفداران موسی بن ابی العافیه به نام احمد بن ابی بکر بن عبدالرحمن در فاس برحامدبن حمدان (ابن قاضی، ۳۴۲/۲: حمیدبن حمدان) شورید و او را با پسرش کشت و سر هر دو را نزد موسی فرستاد. موسی نیز همو را از سوی خود به‌حکومت فاس که کلید سیطره بربخش بزرگ و مهمی از مغرب اقصی به‌شمار می‌رفت، گمارد (ابن ابی زرع، ابوعبید بکری، همانجاها)، اما ابوالقاسم القائم پسر عبیدالله مهدی که در مهدیه به‌جای پدر نشسته بود، در ۳۲۳ق میسور الفتی (سلاوی، ۱۸۹/۱: الخصی) را که گویا از بردگان آزاد شدهٔ اسلاو بود (ابن عذاری، ۲۰۹/۱)، به‌تسخیر فاس فرستاد. میسور مدتی شهر را محاصره کرد تا آنکه احمدبن ابی‌بکر به‌نزد وی رفت و با تقدیم مال و هدایا اظهار اطاعت کرد، ولی میسور او را گرفت و به‌مهدیه فرستاد. از این رو مردم شهر دروازه‌ها را بستند و کوششهای میسور برای تسخیر آن به‌جایی نرسید، سرانجام به‌شرط آنکه در فاس خطبه و سکه به‌نام ابوالقاسم القائم کنند، دست از محاصره کشید (ابن ابی زرع، ۸۶؛ ابن قاضی، ۳۴۳). پس از آن با کمک ادریسیان به‌پیکار موسی بن ابی‌العافیه رفت و پس از چند نبرد شدید سپاهش را در هم شکست و او را به‌صحاری جنوب شرقی گریزاند (ابوعُبیدبکری، ۱۲۸). از این تاریخ دربارهٔ فعالیتهای سیاسی و نظامی موسی‌بن ابی‌العافیه، منابع موجود سکوت کرده‌اند. به‌گفتهٔ ابن ابی زرع (همانجا) از این پس در منطقه‌ای از شهر کرسیف تا نکور که هنوز در دست وی باقی مانده بود، اقامت گزید تا سرانجام در ۳۴۱ق/۹۵۲م و به‌روایتی ۳۲۸ق در یکی از شهرهای ملویه به‌قتل رسید (ابن قاضی، ۳۴۲/۲).

از بازماندگان و جانشینان موسی، به رغم آنکه نام تعدادی از آنها را

می‌دانیم، آگاهیهای چندانی در دست نیست. به گفتهٔ قلقشندی (۱۸۴/۵)، خلیفه الناصر اموی پس از موسی، قلمرو او را میان پسران او بوری و مدین و ابومنقذ تقسیم کرد. ظاهراً بوری مقارن مرگ پدر در شهر مَغیله واقع در غرب عدوة القرویین مشغول پیکار با بنی محمد بوده است (ابو عُبید بکری، ۱۱۷) و در ۳۴۵ ق هنگامی که برادرش مدین را در فاس به محاصره داشت، درگذشت و قلمروش از سوی خلیفهٔ اموی به پسر او منصور منتقل شد (قلقشندی، همانجا). پسر دیگر او یعنی اسماعیل بن بوری بن موسی همراه پسر عمویش محمد بن عبدالله بن مدین، پس از آنکه طایفهٔ مکناسه از قلمرو خود رانده شدند، به اندلس رفت و در روزگار حکومت منصور بن عامر در ۳۸۶ ق/۹۹۶م به مغرب بازگشت (همانجا). مدین بن موسی نیز در روزگار پدر یک چند امارت فاس داشته و با حملهٔ حمید بن یصلیتن به عین اسحاق گریخته بود (ابن ابی زرع، ۸۵). وی در اواخر عمر پدر از سوی او مأمور حمله به فاس شد (قلقشندی، همانجا) و بیش از این اطلاعی از او در دست نیست. با اینهمه بیش‌تر منابع کهن‌تر، عبدالله بن ابراهیم ابن‌موسی را جانشین بلافصل موسی شمرده‌اند (ابن ابی زرع، ۸۶؛ ابن قاضی، همانجا)، در حالی که سلاوی (۱۹۱/۱) پدر او ابراهیم را جانشین موسی دانسته و خود وی را عبدالرحمن بن ابراهیم خوانده است. به هر حال عبدالله بن ابراهیم تا ۳۶۰ ق/ ۱۹۷۱ م که سال درگذشت اوست، در قلمرو نیایش از کرسیف تا نکور حکومت کرد (ابن ابی زرع، همانجا). روایت ابن ابی زرع در بارهٔ جانشین او و انقراض دولت ابن ابی العافیه خالی از تناقض نیست: در حالی که یک جا از حکومت محمد بن عبدالله بن ابراهیم، پسر امیر سابق الذکر و انقراض دولت او در ۳۶۳ ق یاد کرده است (ص ۸۶)، به دنبال آن از شخصی به نام قاسم بن محمد بن عبدالله بن ابراهیم بن موسی در وقایع سال ۴۵۰ ـ ۴۷۰ ق/ ۱۰۵۸ ـ ۱۰۷۷م سخن گفته که بالَمتونه پیکارها کرد و هنگامی که یوسف بن تاشفین در مغرب پیشروی می‌کرد، وی در فاس به جای تمیم بن معنصر امیر مقتول آنجا نشست و با گردآوری قبایل زَناته به مقابله شتافت و در وادی صیفیر مرابطون را درهم شکست (همو، ۱۴۱). اگر چه یوسف بن تاشفین در ۴۶۲ ق فاس را گرفت، ولی از دستگیری یا قتل این قاسم سخنی در میان نیست. گویا وی در این میان به شهر تادرارت گریخته بوده است، زیرا در ۴۷۰ ق که یوسف آنجا را تسخیر کرد، بر قاسم بن محمد دست یافت و او را کشت (همو، ۱۶۶، ۱۶۷). اما بعید است که این قاسم پسر محمد بن عبدالله ابن‌ابراهیم بن موسی ــ با فاصله‌ای حدود ۱۱۰ سال از پدر بزرگ خود ــ باشد و به احتمال قوی وی همان کسی است که ابن عذاری از او با نام قاسم بن عبدالرحمن ابن ابی العافیه یاد کرده که در محل اجر سیف از یوسف بن تاشفین شکست خورده است (۳۰/۴)، ولی نام پدران او معلوم نیست و این واقعه می‌بایست قبل از قتل وی در جریان تصرف تادرارت به دست ابن تاشفین اتفاق افتاده باشد.

ازین پس تا سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م اطلاعی در منابع تاریخی ازین خاندان در دست نیست. تنها در رویداد ۶۴۳ ق/ ۱۲۴۵ م از شخصی به نام علی ابن ابی العافیه (نام پدرانش معلوم نشد) در روزگار السعید موحدی یاد شده که در آن وقت ظاهراً شیخ مکناسه بوده و به هنگام ظهور بنی مَرین، بر عامل موحدین در منطقهٔ مکناسه شوریده است (ابن غازی، ۱۳). وی می‌بایست همان ابوالحسن بن ابی العافیه باشد که ابن ابی زرع از او سخن گفته و خاطرنشان کرده که امیر ابوبکر بن عبدالحق مرینی به کمک وی بر مکناسه چیره شده است (ص ۲۹۲)، اما چندی بعد کـه موحدین دوباره به آنجا تاختند، علی به جبل زرهون رفت (ابن غازی، همانجا).

از افراد دیگر این خاندان، باید از سعید بن محمد بن ابی العافیه (د ۷۸۸ ق در مکناسه/ ۱۳۸۶ م)، فقیه و محدث و دانشمند؛ احمدبن علی ابن عبدالرحمن بن ابی العافیه، قاضی مکناسه (د ۹۵۵ ق در فاس/ ۱۵۴۸ م)، محمد بن قاسم بن علی بن عبدالرحمن بن ابی العافیه (د ۹۶۲ ق در فاس/ ۱۵۵۵ م)، فقیه و نحوی مغربی و خضر بن ابی العافیه (؟) ادیب و قاضی و حکیم نام برد (ابن قاضی، ۱۵۸/۱، ۲۴۷، ۵۱۹/۲؛ ابن خطیب، ۳۰۰). احمد بن قاضی مکناسی، نویسندهٔ جذوة الاقتباس و صاحب چند اثر دیگر، نوادهٔ احمدبن علی بن عبدالرحمن بن ابی العافیه است و خود وی به این معنی تصریح دارد (۱۵۸/۱).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *انیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عذاری، احمد بن محمد، *البیان المُغرب*، به کوشش ج.س. کولان و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸ م؛ همان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن غازی، محمد بن احمد، *الروض الهتون فی اخبار مکناسة الزیتون*، رباط، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس فی ذکر من حل من الاعلام مدینة فاس*، رباط، ۱۹۷۴ م؛ ابو عُبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *المُغرب فی ذکر بلاد افریقیه و المَغرب*، به کوشش دوسلان، الجزیره، ۱۸۵۷ م؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی*، به کوشش جعفر الناصری و محمد الناصری، دار البیضاء، ۱۹۵۵ م؛ عربی، اسماعیل، *دولة بنی حماد ملوک قلعة و بجایة*، الجزایر، ۱۹۸۰ م؛ قلقشندی، احمد بن عبدالله، *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء*، قاهره، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۴۰ ق؛ نیز:
Abu Nasr, J.M., A *History of the Maghrib*, Cambridge, 1971.
صادق سجادی

اِبْنِ اَبی عَتیق، عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر، از ظرفای سدهٔ ۱ ق/ ۷ م در مدینه. شهرت او به‌ابن ابی عتیق از باب انتساب به‌نیای بزرگش خلیفه ابوبکر است که عَتیق لقب داشت و پدرش محمد نیز ابو عتیق خوانده می‌شد (زبیری، ۲۷۸؛ ابن اثیر، *مرصع*، ۶۲ ـ ۶۳) و در توجیه این انتساب گفته‌اند که نوادگان ابوبکر، بیش‌تر از باب فخرفروشی، چنین نامهایی بر خویش اطلاق می‌کردند (ابن قتیبه، *معارف*، ۱۷۴؛ قس: ابن خلکان، ۷۰/۳). از آنجا که ابن ابی عتیق در شمار شریف‌ترین مردان مدینه بود، با زنان اصیل‌زادهٔ مشهوری چون امّ اسحق دختر طلحه که نخست همسر امام حسن (ع) و سپس همسر امام حسین (ع) بود، ازدواج کرد و از او صاحب فرزندی به‌نام اُمَیّه شد (ابن حبیب، ۶۶، ۴۴۲؛ ابن قتیبه، *معارف*، ۲۳۳). زن دیگر او عاتکه دختر عبدالرحمن بود که به‌سبب دو بیتی که در هجای

شوهر سرود، در کتابهای ادب شهرت یافت (جاحظ، *التاج*، ۱۳۳؛ ابن عبدربه، ۴۷۰/۲؛ مسعودی ۲۸۵/۵). از زندگی ابن ابی عتیق اطلاع چندانی در دست نیست، حتی تاریخ مرگ او را نمی‌دانیم و در انبوه داستانهای نکته‌آمیزی که دربارهٔ وی آورده‌اند، هیچ اشاره‌ای به‌پایان زندگی او نشده است. اما همین داستانها که احتمالاً بخشی از آنها ساختگی است، شخصیت شگفت او را که نمونهٔ بارز برخی طبقات مرفّه و اشرافی مدینه است، به‌روشنی تمام نمایش می‌دهد (دربارهٔ زندگی اشرافی حجاز در آن روزگار و برخی داستانهای مربوط به‌ابن ابی عتیق، نک‍: آذرنوش، ۱۴۵ ـ ۱۶۰). در این داستانها وی مردی نیک نفس و مورد احترام جلوه می‌کند که در عین شوخ چشمی و سبک‌سری، حدّ ادب را نیک می‌شناسد. هیچ یک از بزرگانی که وی را با آنان ماجرایی و حدیثی بوده است، چون عایشه، عبدالله پسر عمر، و حتی ــ اگر روایات ساختگی نباشند ــ حضرت امام حسن و امام حسین (ع) از وی دل آزرده نشده و سرزنشش نکرده‌اند. ارتباط او با زنان خواننده و مجالس غزل‌سرایان مدینه، که گویی در دوران بنی امیّه چندان مذموم نبود، پیوسته در مرز گناه متوقف می‌گردید و او، از بیم همسانی با شاعران بی‌بند و باری چون عمر بن ابی ربیعه، هرگز پای از آن حد فراتر نمی‌نهاد. به‌همین جهت است که گروهی وی را، علی‌رغم شوخ‌طبعی و فساد ظاهری، «صالح» و «اهل طهارت و عفاف» می‌پنداشتند (زبیری، ۲۷۸؛ جاحظ، *الحیوان* ۸۳/۲ ـ ۸۴) و حتی ابن قیسرانی (۶۱۷/۲) نام او را در شمار رجال حدیث نهاده است، اما برخی از نویسندگان روایات ناپسندی را هم که دربارهٔ او نقل شده، ذکر کرده‌اند. مثلاً ابن عبد ربه (۴۷۰/۲) وی را صاحب «هزل و لهو» (و نه «غزل و لهو» که در دیگر منابع دیده می‌شود) توصیف کرده، گوید زن وی کنیزکانی داشت که در جشنهای دامادی و مراسم سوگ، آنان را به‌آوازخوانی و نوحه‌سرایی می‌فرستاد.

ابن ندیم به‌دو کتاب که هر دو کتاب *ابن ابی عتیق* نام دارند، اشاره می‌کند: یکی را در شمار آثار مداینی دربارهٔ «نسب قریش» ذکر کرده (ص ۱۴۸) و دیگری را در آثار ابوایّوب مدینی که خود از ظرفا و ادبا و موسیقی‌شناسان مدینه بوده و چندین کتاب در همین موضوعها نوشته، آورده است (صص ۲۱۱ ـ ۲۱۲). همچنانکه پلاّ حدس می‌زند (EI², III / 682)، انتساب کتاب اول به‌مداینی غریب است، اما می‌توان گفت که کتاب دوم به‌راستی وجود داشته و منبع بسیاری از داستانهای مربوط به‌ابن ابی عتیق بوده است. شاید همه یا بخشی از داستانهایی که اینک در دست داریم (بیش‌تر در *اغانی* و اندکی در منابع دیگر)، از همان کتاب اخذ شده باشد، به‌خصوص که حجم داستانهای موجود آن قدر هست که بتوان کتابی شایستهٔ این گونه آثار از آنها فراهم آورد. اینک برای پژوهشهای بیش‌تر، مجموعهٔ نکته‌های مربوط به‌ابن ابی عتیق را به‌شرح زیر طبقه‌بندی می‌کنیم:

۱. رابطهٔ او با بزرگان: مزاح با عایشه (ابن سعد، ۷۶/۸؛ عایشه عمهٔ پدرش بود)، در دامن عایشه (ابن عبدربه، ۲۰/۶)، مزاح با عایشه و بر حذر داشتن او از «یوم البغل» (ابن خلکان، ۱۷/۳)، حضور در مراسم تدفین او (ابن اثیر، *اسد الغابة*، ۵۰۴/۵)، در دربار مروان بن حکم (ابن خلکان، ۶۷/۲)، در کنار عبدالله بن زبیر (ابوالفرج، ۱۶۹/۶؛ زبیری، ۳۹۳)، چند بار در خدمت امام حسن (ع) (بلاذری، ۲۳؛ ابوالفرج ۱۳۴/۸؛ ابن خلکان، همانجا)، در خدمت امام حسین (ع) (ابوالفرج، همانجا)، در مجلس عبدالله بن جعفر (ابن عبدربه، ۲۲/۶)، مزاح با عبدالله بن عمر (جاحظ، *تاج*، ۱۳۳؛ ابن عبدربه، ۴۷۰/۲ ـ ۴۷۱؛ مسعودی، ۲۸۵/۵؛ صنعانی، ۱۳۲)، در دربار عبدالملک (ابن عبدربه، همانجا).

۲. رابطهٔ او با شاعران از جمله: عمر بن ابی ربیعة (ابوالفرج، ۲۰/۱ ـ ۹۱ و فهرست آن)، حارث بن خالد (همو، ۹۱/۱؛ قس: حصری، ۲۵۱/۱)، نُصیب (ابوالفرج، ۱۴۵/۱ ـ ۱۴۶؛ مرزبانی، ۱۷۳)، قیس بن خَطیم (ابوالفرج، ۱۵۹/۲)، احوَص (همو، ۴۴/۴، ۱۳۳/۷)، قیس بن الرُّقیّات (همو، ۱۶۲/۴، ۱۶۶)، کُثَیِّر (همو، ۱۶۶/۴، ۳۰/۸، ۸۰/۱۴؛ نیز قس: ابن عبدربه، ۲۱/۶؛ مرزبانی، ۱۳۶)، عروة بن اُذَینه (ابوالفرج، ۱۳۱/۶، ۲۱ / ۱۷۱)، عروة بن حزام (همو، ۲۰ / ۱۵۶)، حزین (همو، ۳۰/۸، ۸۰/۱۴ ـ ۸۱)، قیس بن ذَریح و معشوق او لُبنی (همو، ۱۳۱/۸، ۱۳۴).

۳. رابطهٔ او با موسیقی‌دانان و آوازخوانان از جمله: جَمیله (همو، ۱۳۳/۷، ۱۳۴)، دَلال (همو، ۶۲/۴، ۷۰)، سَلّامة القس (همو، ۱۰/۸)، عزّة المَیلاء (همو، ۳۸/۱۱، ۱۴/۱۶، ۱۹، ۲۰)، سُرَیج (همو، ۱۰۹/۱، ۵۸/۸)، معبد (همو ۵۸/۸)، ابن عایشه (همو ۶۳/۲)، غَریض (همو، ۱۳۳/۲)، مَعاذ مغنّی (ابن عبدربه، ۲۱/۶). علاوه بر آنچه ذکر شد، نکته‌های ظریف دیگری نیز به‌او نسبت داده‌اند که شاید برخی از آنها ساختگی باشد از جمله: مزاح با اشعب (ابن قتیبه، عیون، ۱۲/۳)، مزاح با ابوسائب (ابن عبدربه، ۲۴/۶)، مزاح با همسایه (ابن قتیبه، عیون ۲۳۶/۱)، مزاح با رهگذر و سگ او (همان، ۳۹/۲).

با آنچه برشمردیم و آنچه احتمالاً این سوی و آن سوی یافت خواهد شد، می‌توان کتاب *ابن ابی العتیق* را بازسازی کرد.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *المرصّع*، به‌کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبّر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن اشتیتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۲ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به‌کوشش احسان عباس، مصر، ۱۳۵۸ ق؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، مصر، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م؛ همو، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *کتاب الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۲۳ ـ ۱۹۷۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد باقر المحمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *التاج فی اخلاق الملوک*، به‌کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ همو، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهر الاداب و ثمر الالباب*، به‌کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ زبیری، مصعب بن عبدالله،

نسب قریش، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۵۳ م؛ صنعانی، محمد بن صالح، مسالک الابصار فی ممالک الامصار، به‌کوشش اکوع الجوالی، صنعاء، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، الموشح، به‌کوشش مُحِبّ الدّین الخطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، به‌کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۶۱ - ۱۸۷۱ م، نیز: EI².

آذرتاش آذرنوش - ابوالفتح حکیمیان

اِبْنِ اَبی عُذَیْبَه، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن عمر مقدسی، مورخ، ادیب، راوی و فقیه شافعی (۸۱۹ - ۸۵۶ ق/۱۴۱۶ - ۱۴۵۲ م)، که در بیت‌المقدس به دنیا آمد و در همان شهر بزرگ شد (مجیرالدین، ۱۸۴/۲؛ سخاوی، *التبر المسبوک*، ۳۹۶). وی به جهت انتساب به همسر مادرش خواجه محمد مشهور به ابوعذیبه، به ابن‌ابی عذیبه شهرت یافته است، به این سبب گروهی گمان برده‌اند که او فرزند ابوعذیبه بوده است، که البته چنین نیست، زیرا وی به ابن‌زوجهٔ ابی‌عذیبه نیز معروف بوده است (مجیرالدین، همانجا).

ابن ابی‌عذیبه از گروهی چون عماد بن شرف و عزّ عبدالسلام قدسی و جز آنان دانش آموخت و مدتی برای آموختن منهاج، *بهجة* و *الفیة* ملازمت ابوالعباس قدسی را داشت و نزد او بدیع و جز آن را خواند و در شهر خویش از قبابی، عائشهٔ حنبلیه، شموس بن مصری، صفدی حنفی، عریانی مغربی، ابن‌جزری، ابنِ محمّره، ابن حامد و در غزه از ناصری ایاسی استماع کرد. در ۸۳۴ ق / ۱۴۳۱ م به حج رفت و مجاور شد و با گروهی در مکه و مدینه دیدار کرد. پس به قاهره رفت و در آنجا «جزء ابی الجهم» را در شوال ۸۳۷ ق نزد ابن حجر خواند و از شرف سبکی دانش آموخت و از زَین زرکشی، محب بن نصرالله و ناصر الدین فاقوسی نیز استماع کرد. در شام با تقی بن‌قاضی شهبه دیدار کرد و از او مدد خواست و از تاریخ و تراجم او سود برد. گویا ابن‌قاضی شهبه نخستین کسی بود که به ابن‌ابی عذیبه در کتابت و تاریخ و جرح و تعدیل و تصنیف اجازت داد و او را حافظ بلاد خواند و گفت: من به اجازتی که از حافظ شهاب بن حجی سعید بن مسیب دارم به تو اجازه می‌دهم ــ و ابن حجی خود از عماد بن کثیر و تقی بن رافع و آنان از ذهبی و برزالی اجازه داشتند ــ و نیز از ابن ناصرالدّین استفاده برد. نخستین سماع وی به ظنّ قوی در ۸۳۰ ق بوده است. او از برهان حلبی با اجازه از طریق مکاتبه روایت می‌کرد (سخاوی، *الضوء اللاّمع*، ۱۶۲/۲)، اما همین سخاوی در *التبر المسبوک* آورده است که وی از رفتن ابن ابی عذیبه به حلب یا داشتن اجازه از برهان حلبی چیزی نمی‌داند (ص ۳۹۶). وی همچنین از تقی حصنی، علاء بخاری و جز آنان ــ از هر که به بیت‌المقدس می‌آمد ــ روایت می‌کرد (همو، *الضوء اللامع*، همانجا). ابن ابی‌عذیبه از فقیهان مدرسهٔ صلاحیه بود (مجیرالدین، ۱۸۴/۲) و به تاریخ علاقهٔ فراوان داشت. سخاوی (همانجا) می‌نویسد که چیزهایی در این باب گردآورد، اما چون در آنها بدیهای مردم را پی می‌گرفت، آن نوشته‌ها پس از او پراکنده شدند. مجیرالدین می‌نویسد که وی دو تاریخ یکی مطوّل و دیگری مختصر نوشته است و می‌افزاید که از *التاریخ الکبیر* او پس از وفات چیزی نمانده است، زیرا مردم در آن کتاب چیزهای زشتی در نکوهش خلق دیده و آن را از بین برده‌اند و تنها جزوات متفرقه‌ای از تاریخ مختصر او در دست است (۱۸۴/۲). سخاوی مجلدی از معجم او را به خط خود وی دیده و اوهام بسیاری در آن یافته است. وی ابن‌ابی عذیبه را همچون استادش ابوالعباس قدسی به دروغ و گزافه‌گویی متهم می‌کند (*الضوء اللامع*، ۱۶۳/۲). سخاوی دو بیت از نظم او را به خط خودوی دیده است که در آخر شرح حال او نقل می‌کند (*الضوء اللامع*، ۱۶۳/۲؛ *التبر المسبوک*، همانجا). همو در *الاعلان بالتوبیخ* نام وی را در شمار رجالِ «جرح و تعدیل» آورده است (ص ۷۲۱). عزاوی او را مردی مورخ دانسته است، نه مداح (*التعریف*، ۲۳۷/۱). ابن ابی‌عذیبه سرانجام در زادگاه خود درگذشت و پیکرش را در سلامیه غسل دادند و پس از نماز جمعه بر او نماز خواندند و در جامع (یا جانب: *التبرالمسبوک*، ۳۹۶) خواجه علی اردبیلی در باب الرحمه به خاک سپردند.

مهم‌ترین اثری که از ابن ابی عذیبه مانده است، *تاریخ دول الاعیان، شرح قصیدة نظم الجمان فی ذکر من سلف من اهل الزّمان* نام دارد. وی این شرح را در ۵ مجلد نوشته و در مقدّمهٔ آن آورده است که چون قصیدهٔ *نظم الجمان* را در نوع خویش بدیع دیده، خواسته است تا بر آن شرح لطیفی بنویسد و فواید غریبه و اخبار عجیبهٔ آن را واضح سازد. وی در شرح این قصیده احوال امتهای قدیمه و مردم‌عرب، سیرت پیامبر (ص)، خلفای راشدین، دولتهای بنی‌امیه، عباسی و مغول را تا آخر روزگار تیمور بیان کرده و پس از ذکر وقایع سیاسی به مطالب ادبی و علمی پرداخته است. ابن ابی عذیبه در این کتاب به شماری از مورخین استناد جسته است (عزاوی، *التعریف*، ۲۳۷/۱). عزاوی در *تاریخ العراق* می‌نویسد که کتاب *انسان العیون فی مشاهیر سادس القرون* که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ احمد پاشا تیمور نگهداری می‌شود، جزئی از تاریخ ابن‌ابی عذیبه است. گویا عزاوی خود آن را مقابله و به صحت این موضوع یقین حاصل کرده است (۱۴۲/۳). نسخهٔ اصل جزء اول *التاریخ الکبیر* به خط مؤلّف در کتابخانهٔ قره چلبی‌زاده در استانبول نگهداری می‌شود (زرکلی، ۲۲۸/۱). همچنین نسخهٔ بخشی از تاریخ ابن‌ابی عذیبه (جزء الثالث) که از متوکل آغاز شده و به ابتدای دولت سلجوقی پایان می‌پذیرد، در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۹۴/۲). کتابی نیز به نام *قصص الانبیاء* به ابن‌ابی عذیبه نسبت داده شده (منجّد، ۷۰) و زرکلی می‌نویسد که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف را در خالدیّهٔ قدس دیده است (۲۲۹/۱). ریتر نیز از نسخه‌های خطی تألیفات ابن ابی عذیبه نشانه‌هایی به دست می‌دهد (ص 386).

مآخذ: زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ سخاوی، عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ، به کوشش روزنتال، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ همو، *التبر المسبوک فی ذیل السلوک*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریة؛ همو، *الضوء اللامع لاهل القرن التاسع*،

قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۹ م؛ همو، *التعریف بالمورّخین*، بغداد، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ مجیرالدین حنبلی، ابوالیمن، *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ منجد، صلاح الدین، *المخطوطات العربیة فی فلسطین*، بیروت، دارالکتاب الجدید؛ نیز: Ritter, H., "Macallat al-Macma' al-'Arabi", *Oriens*, Vol.I, 1948.

محمد آصف نکرت

اِبْنِ اَبِی العَزاقِر، محمدبن علی، نک: شلمغانی.

اِبْنِ‌اَبی‌عَصْرون، ابوسعد شرف الدین عبدالله بن ابی‌السّری محمد بن هبة الله علی بن المُطَهّربن علی تمیمی موصلی دمشقی (۴۹۲ یا ۴۹۳ ـ ۵۸۵ ق/۱۰۹۹ یا ۱۱۰۰ ـ ۱۱۸۹ م)، از بزرگ‌ترین فقیهان شافعی و قاضی القضاة دمشق در سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م. وی در موصل متولد شد (سُبکی، ۱۳۲/۷؛ ذهبی، ۲۱ / ۱۲۵؛ عمادالدین، ۳۵۱/۲). و قرآن را نزد ابوالغنائم سُلَمی سَروجی، فقه را از عبدالله بن قاسم بن شهرزوری، علی بن عماز و ابی‌محمد بن خلدة (منذری، ۱۱۸؛ ابن دُبیثی، ۲۲۱؛ سبکی، همانجا) آموخت و سپس به بغداد رفت و در این شهر نیز قرآن را پیش استادانی همچون دَعوان بن علی، ابودلف زاهد، وفقه را از اسعد المَیْهَنی فراگرفت (ابن دبیثی، همانجا؛ ذهبی، ۱۲۶/۲۱؛ منذری، ۱۱۸ ـ ۱۱۹). آنگاه به واسط رفت سپس به موصل بازگشت و در آنجا به تدریس پرداخت (۵۲۳ ق / ۱۱۲۹ م) و سپس مدتی در سِنجار ساکن شد. در ۵۴۵ ق / ۱۱۵۰ م به حلب رفت و مورد توجه ملک نورالدین محمود بن زنگی قرار گرفت و همراه وی در ۵۴۹ به دمشق رفت و در مدرسه غزالیه به تدریس پرداخت و سرپرستی اوقاف را بر عهده گرفت (سبکی، ۱۳۳/۷؛ نعیمی، ۴۰۰/۱). سپس به حلب بازگشت و پس از آن مدتی در سنجار و حران و جز آن بر مسند قضا نشست و سرانجام در ۵۷۰ ق / ۱۱۷۴ م به دمشق بازگشت و در این شهر نیز به امر قضا پرداخت و تا پایان زندگی در همانجا زیست (سبکی، همانجا). ابن ابی عصرون در واپسین سالهای زندگی خویش نابینا شد و فرزند خود محیی‌الدین (یا نجم‌الدین) محمد را به جای خویش نشاند (ابن خلکان، ۵۴/۳؛ ابن کثیر ۳۳۳/۱۲). وی پس از مرگ در مدرسه‌ای که خود در دمشق بنا کرده بود، به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۵۵/۳؛ نعیمی، ۴۰۱/۱). عمادالدین کاتب اصفهانی (د ۵۹۷ ق / ۱۲۰۱ م) که معاصر او بوده، وی را ستوده و از او با عناوینی چون حجت الاسلام و مفتی عراق و شام یاد کرده است (۳۵۱/۲). ملک نورالدین محمود، به فتاوی او اعتماد داشت و امور شرعی را به وی سپرد (همو، ۳۵۲/۲) و مدارسی در شهرهای حلب، حماة، حمص و بعلبک برای وی ساخت (سبکی، ۱۳۳/۷).

آثار: با اینکه ابن ابی عصرون را نویسنده‌ای پر کار دانسته‌اند، امّا بیش‌تر آثار وی در دست نیست. این آثار به نام وی در منابع یاد شده است: ۱. *الارشاد فی نصرة المذهب* (ابن خلکان، ۵۴/۳؛ نعیمی، ۴۰۱/۱) که ناتمام مانده است؛ ۲. *الانتصار لماجرد فی المذهب من الاخبار و الاختیار*، در ۴ مجلد (نعیمی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۱۷۴/۱) که نسخه‌ای عکسی از آن شامل ۴ جزء در قاهره موجود است (سیّد، ۲۸۷/۱ ـ ۲۸۸)؛ ۳. *التنبیه فی معرفة الاحکام* (نعیمی، ۴۰۱/۱)؛ ۴. *التیسیر فی الخلاف* (سبکی، ۱۳۴/۷)؛ ۵. *الذریعة فی معرفة الشریعة* (بغدادی، *ایضاح المکنون*، ۵۴۲/۱)؛ ۶. *رسالة فی نفی قضاء الاعمی و جوازه* (همو، *هدیة العارفین*، ۴۵۷/۱)؛ ۷. *صفوة المذهب من نهایة المطلب*، در ۷ جلد، ملخص *نهایة المطلب فی درایة المذهب* امام الحرمین جوینی (د ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م) که در اصل شامل ۴۰ جلد بوده و اکنون نسخه‌هایی از آن موجود است (حاجی خلیفه، ۱۹۹۰/۲)؛ ۸. *الفرائض* (ابن کثیر، ۳۳۴/۱۲)؛ ۹. *فوائد المهذب* (سبکی، همانجا)؛ ۱۰. *مأخذ النّظر* (سبکی، ۱۳۴/۷؛ نعیمی، همانجا)؛ ۱۱. *المرشد* (ابن خلکان، ۵۴/۳)؛ ۱۲. *الموافق و المخالف* (سبکی، همانجا).

مآخذ: ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن دبیثی، محمد بن سعید، *المختصر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن شحنه، محمد، *الدر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب*، به کوشش عبدالله محمد الدرویش، دمشق، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ـ۱۳۵۸ ق؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷ م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ ـ ۱۹۵۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سیّد، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، دمشق، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ منذری، عبدالعظیم، *التکملة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ نُعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م.

بخش معارف

اِبْن‌اَبی‌عَقیل، ابو محمد حسن بن علی، حَذّاءِ عُمانی یاعَمّانی، محدّث، فقیه و متکلّم شیعی سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م. با اینکه غالب فقیهان و محدّثان شیعی در آثار خود از وی سخن گفته‌اند، تاریخ تولد و وفات او معلوم نیست، حتی نمی‌دانیم که او منسوب به کدام عمان است. نظر به اینکه ابن قولویه از وی روایت کرده (نک: نجاشی، ۳۶)، باید گفت وی در طبقهٔ کلینی بوده و عصر غیبت صُغریٰ (۲۶۰ ـ ۳۲۹ ق/ ۸۷۹ ـ ۹۴۱ م) را درک کرده است.

نخستین کسی که از ابن ابی عقیل و آثارش یاد کرده، شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۸ م) است که او را حسن بن عیسی نامیده است (*فهرست*، ۹۶، ۳۶۸؛ *رجال*، ۴۷۱)، اما نجاشی (د ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸ م) که با گستردگی و دقت بیش‌تر از ابن ابی عقیل سخن گفته، نام پدرش را علی ضبط کرده است (ص ۳۵). همو ابن ابی عقیل را «فقیه» و «ثقه» می‌شمارد واز کتاب او *المتمسّک بحبل آل الرّسول* یاد می‌کند و می‌گوید این کتاب در میان امامیّه شهرت تام دارد و کسانی که از خراسان به قصد سفر حج از عراق می‌گذرند، از این کتاب سراغ می‌گیرند و آن را می‌خرند (ص ۳۶). بیان این نکته از زبان نجاشی اهمیت علمی نوشته‌های ابن ابی عقیل و شهرت فقهی وی را در جهان

اسلام نشان می‌دهد. همو می‌افزاید که استادش مفید (د ۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲م) ابن ابی عقیل را بسیار ستوده است. آنگاه نجاشی با دو واسطه از ابوالقاسم جعفر بن محمد (ابن قولویه) نقل می‌کند که ابن ابی عقیل اجازهٔ روایت کتاب *المتمسک* و دیگر آثارش را به وی (ابن قولویه) داده است. سپس نجاشی می‌نویسد که خود نیز کتاب *الکرّ و الفرّ* ابن ابی عقیل را که در امامت است، نزد شیخ مفید خوانده است (ص ۳۶). بجز نجاشی دیگر رجال شناسان شیعی نیز «وثاقت» وی را تأیید کرده‌اند (ابن ادریس، ۹۹؛ علامهٔ حلّی، *خلاصة الاقوال*،۲۱؛ و...).

فقهای امامیه از ابن ابی عقیل و ابن جنید اسکافی بغدادی (د ۳۸۱/۹۹۱ م) (ه م) که تقریباً معاصر وی بود و سنت اجتهاد و استنباط را در سطح گسترده‌تر و عمیق‌تری پی گرفت، با عنوان «قدیمَین» یاد کرده‌اند و برخی وی را نخستین فقیه شیعی دانسته‌اند که در آغاز غیبت کبری فقه را تهذیب کرد و نظر اجتهادی را به کار بست و بحث در اصول را از فروع جدا ساخت (*بحر العلوم*، ۲/۲۱۱، ۲۲۰). آرای فقهی ابن ابی عقیل مورد توجه غالب فقیهان شیعه واقع شده است که از آن میان به این کسان می‌توان اشاره کرد: ابن ادریس (د ۵۷۸ ق/ ۱۱۸۲ م) در *السرائر* (ص ۲۱۵). محقق حلی (در ۶۷۶ ق/ ۱۲۷۹ م) در معتبر (جم) و علامه حلی در مختلف (جم).

ابن ابی عقیل دارای آرای ویژه‌ای در احکام بوده است که از آن میان می‌توان از این حکم یاد کرد که آب قلیل هنگامی که با نجاست تماس پیدا کند، نجس نمی‌گردد (علامه حلی، مختلف، ۱/۲) که گروهی از فقیهان متأخر شیعی مانند ملامحسن فیض کاشانی (۵/۴) نیز در این مسأله از وی پیروی کرده‌اند.

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ بحرالعلوم، محمدمهدی، رجال، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ علامهٔ حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تهران، ۱۳۱۰ ق؛ همو، *مختلف الشیعة*، ایران، ۱۳۲۳ ش؛ فیض کاشانی، ملامحسن، *الوافی*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر*، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم، ۱۳۸۹ ق.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اَبی اَلْعَلاء، یا ابن ابی العُلی، ابوسعید عثمان بن ابی العلاء ادریس بن عبدالله بن عبدالحق (۶۴۲ ـ ۷۳۰ ق/ ۱۲۴۴ ـ ۱۳۳۰م)، شیخ الغُزاة فرمانروایان بنوالاحمر.

فرمانروایان اندلس به دنبال سقوط فرمانروایی اموی و آغاز دوران ملوک‌الطوایف همواره در برابر حمله‌های صلیبیان از سلاطین شمال افریقا کمک می‌گرفتند. از این‌رو بنوالاحمر یا بنونصر، فرمانروایان غرناطه[1]، بر آن شدند تا به سلاطین مغرب یعنی بنی مَرین ــ از قوم زَناته ــ نزدیکی جویند و سمتِ فرماندهی غازیانِ (مشیخة الغُزاة) خود را به یکی از خویشاوندان نزدیک یا «اَعْیاص» آل عبدالحق مرینی واگذارند. بدین‌سان هرگاه سلطانِ مرینی نسبت به اعیاص گمان شورش می‌برد و یا اعیاص از سرکوب سلطان بیمناک می‌شدند، گروهی از آنان به بهانهٔ جهاد و دوری از ستیزه‌های خانوادگی به اندلس می‌آمدند و در این سرزمین پناه می‌گرفتند، از این‌رو اندلس از سران زناته آکنده شد (ابن خلدون، ۷/۷۶۵ـ ۷۶۶). سلطان محمد بن الاحمر ملقّب به فقیه (۶۷۱ ـ ۷۰۱ ق/ ۱۲۷۲ ـ ۱۳۰۲م) نخستین کسی بود که منصب مشیخة الغزاة را به مهاجران بنی مرینی سپرد (همو، ۷/۷۶۶) و این منصب که سپس به مهم‌ترین منصب نظامی تبدیل شد، نخست به بنی‌رَحّو و بعد به بنی‌العلاء ــ هر دو از فرزندان عبدالحق ــ رسید. فرزندان ابی‌العلاء در ۶۸۵ ق/ ۱۲۸۶م با گروه دیگری از اَعیاص به اندلس آمدند و ماندگار شدند و در برابر حمله‌های صلیبیان نقشی بزرگ ایفا کردند. در این دوران ریاست اینان با عبدالله بن ابی العلاء ادریس برادر ابوسعید عثمان بود که مشیخة الغزاةِ محمد فقیه را به‌عهده داشت. در دوران فرمانروایی ابوعبدالله محمد ملقب به مخلوع (۷۰۱ ـ ۷۰۸ ق/ ۱۳۰۲ ـ ۱۳۰۹م)، ابوسعید عثمان ریاست نگهبانان شهر مالَقه و منطقهٔ غربی آن را که زیر فرمان ابوسعید فرج‌بن اسماعیل پسرعموی مخلوع بود، به‌عهده گرفت (همو، ۷/۷۷۰ ـ ۷۷۲). از این پس زندگی عثمان بن ابی العلاء را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد. در دورهٔ نخست که تا ۷۰۸ ق/ ۱۳۰۸م به درازا کشید، کوشید تا به فرمانروایی مغرب دست یابد، اما از آن پس بیش‌تر عمر خود را به جهاد با صلیبیان گذراند، تا آنجا که بنا به نوشتهٔ سنگ‌گورش که مَقّری (۱/۴۵۳) آن را نقل کرده، بنا بر مشهور در ۷۳۲ غزوه شرکت جست.

در ۷۰۳ ق محمد مخلوع با هراندهٔ بن شانجه (فردیناند چهارم: ۶۸۴ ـ ۷۱۲ ق/ ۱۲۸۵ ـ ۱۳۱۲م) شاه کاستیل[2] (قَشْتاله) پیمان صلح بست. این موضوع سلطانِ مغرب، ابویعقوب را خشمگین ساخت و روابط فاس و غرناطه به تیرگی گرایید. محمد مخلوع برای پیشگیری از حملهٔ سلطان مغرب، به ابو سعید فرج حکمران مالَقه فرمان داد تا سَبْته[3] را تصرف کند. وی به بهانهٔ راندن صلیبیان به تدارک حملهٔ دریایی پرداخت، اما در شوال ۷۰۵ ق ناگهان به سوی سبته پیشروی کرد و آن را گشود (ابن ابی‌زرع، ۳۸۷ ـ ۳۸۸، ۴۱۱؛ ابن الخطیب، الاحاطة، ۱/۵۶۰؛ عنان، ۱۱۳) و برای آنکه در مغرب تفرقه بیفکند و راه را بر بازپس گرفتن سبته ببندد، عثمان بن ابی العلاء را که داعیهٔ فرمانروایی داشت، با خود برد و فرماندهی را به او سپرد (ابن خلدون، ۷/۴۹۲ به بعد). عثمان به پشت‌گرمی غرناطه، غُماره، تیکیساس، اَصیلا و عَرایش را گرفت و گروهی از قبایل پیرامون وی گرد آمدند. سلطان ابو یعقوب که در این هنگام سرگرم محاصرهٔ تلمسان بود، پسرش ابوسالم و سپس برادر خود یعیش بن یعقوب را برای پس گرفتن سبته فرستاد، اما آنان کاری از پیش نبردند و عثمان شهر قصر کُتامه را نیز گشود (همو، ۷/۴۷۵).

چندی بعد سلطان ابویعقوب در ۷۰۶ ق به دست رئیس خواجگان

---

1. Granada 2. Castille 3. Ceuta

کشته شد (ابن ابی‌زرع، ۳۸۸) و رقابت نوه‌اش ابوثابت عامر و پسرش ابوسالم بر سر جانشینی، به مرگ ابوسالم و فرمانروایی ابو ثابت انجامید. در این هنگام غماره به کانون اعیاصِ شورشی شمال افریقا تبدیل شده بود و ابوثابت پس از شکست فرماندهِ نیروهایش، عبدالحق ابن عثمان در ۷۰۷ ق، خود به مقابله با عثمان بن ابی العلاء آمد و سرانجام وی را در سَبته به محاصره گرفت (ابن‌خلدون، ۴۹۳/۷). ابوثابت سپس ابویحیی بن ابی الصَّبر فقیه بزرگ خود را نزد ابن الاحمر فرستاد تا در برابر بستن پیمان صلح از سبته چشم‌پوشی کند و خود در طنجه به انتظار نشست، اما بیمار شد و در ۷۰۸ ق درگذشت و برادرش ابوالربیع به پادشاهی نشست (ابن ابی زرع، ۳۹۲). جنگ نهایی عثمان و ابو الربیع در علودان درگرفت و عثمان سپاهیان بسیاری از دست داد و فرزندش اسیر شد، و در همین هنگام ابویحیی با پیمان صلح از اندلس بازگشت (ناصری، ۹۷/۳). به این ترتیب عثمان بن ابی العلاء آرزوی پادشاهی خود را بر باد رفته دید و با خویشاوندان خود از دریا گذشت و به مالقه رفت.

در عید فطر ۷۰۸ ق ابوالجیوش نصربن محمد به یاری گروهی از بزرگان بر برادرش محمدِ مخلوع شورید و او را به شهر المُنَکَّب[1] تبعید کرد (ابن الخطیب، *الاحاطه*، ۵۶۰/۱ - ۵۶۱). سلطانِ مغرب از این رویداد بهره جست و سَبته را بازپس گرفت. فردیناند چهارم نیز در اوایل ۷۰۹ ق با بهره‌جویی از تیرگی روابط فاس و غرناطه به جزیرةالخضراء[2] تاخت و ناوگانهایش را به محاصرهٔ جبل طارق[3] (یا جبل‌الفتح) فرستاد، همچنین از خایمه[4] (جایمش) شاه آراگون خواست تا برای سرگرم ساختن نیروهای اندلس المریا[5] (المریّه) را محاصره کند (ابن‌خلدون، ۵۱۸/۷). ابوالجیوش، عثمان بن ابی العلاء را به یاری مردم المریا فرستاد. وی نیروهای مسیحی را که برای محاصرهٔ مرشانه اعزام شده بودند، در نزدیکی شهر شکست داد و سپس به اردوگاه آنان هجوم برد. سرانجام نیروهای آراگونی از درِ صلح درآمدند و المریا از خطر سقوط رست (همانجا). در این میان فردیناند جبل طارق را گرفت و شمانه و اصطبونه را محاصره کرد. عثمان بن ابی العلاء و عباس بن رحّو به یاری این دو شهر شتافتند و عثمان پس از پیروزی بر اردوی اصطبونه، فرمانده آنان الفونس پترس را کشت و در ناحیهٔ عوجین، عباس را از محاصرهٔ صلیبیان رهانید و به پیروزیهای بزرگی دست یافت (همو، ۷/ ۵۱۸ - ۵۱۹).

در ۷۱۳ ق /۱۳۱۳م ابوالولید اسماعیل بن فرج در پی آشوبهایی که از اوایل محرم ۷۱۲ ق آغاز شده بود، به یاری عثمان بن ابی العلاء شیخ الغزاة مالقه بر ابوالجیوش شورید و در ۲۸ شوال ۷۱۳ ق او را از پادشاهی خلع کرد و خود به جایش نشست و عثمان را به منصب مشیخة الغزاة مجاهدان زناتهٔ غرناطه گماشت (ابن‌الخطیب، *الاحاطة*، ۳۹۲/۱ - ۳۹۵؛ ابن خلدون، ۷۷۲/۷). در این دوران عثمان بن ابی العلاء آوازه‌ای بلند یافت، تا جایی که ابو سعید فرمانروای مغرب سخت از وی اندیشناک شد، هم از این رو هنگامی که دون‌پدرو[6] (دون‌بطره) و خُوان پیشوای مسیحیان که کفالت آلفونسوی یازدهم (الهنشة بن هراندة) را به‌عهده داشتند، از فرصت شورش پسر سلطان ابوسعید پادشاه مغرب سود جستند و پس از کسب اجازه از پاپ در تولدو[7] (طلیطله) به غرناطه تاختند. سلطان ابوسعید در برابر درخواست کمک مردم اندلس، وجود عثمان را بهانه کرد و او را مایهٔ تفرقه خواند و کمک خود را به دستگیری و تحویل عثمان مشروط کرد، اما ورزیدگی جنگی عثمان و منزلت او در میان خویشاوندانش، اندلسیان را از پذیرش این شرط باز داشت و غرناطه به محاصره درآمد. دون پدرو با ۲۵ تن از امیران مسیحی در کنار رود شنیل اردو زدند. عثمان با نیرویی اندک در ۲۰ ربیع‌الثانی ۷۱۸ ق (همو، ۵۱۹/۷ - ۵۲۰؛ عنان، ۱۱۸؛ قس: ذهبی، ۵۳/۴؛ ابن الخطیب، *الاحاطة*، ۳۹۷/۱) به مقابله برخاست و پیروزی درخشانی به دست آورد، تا آنجا که به نوشتهٔ ذهبی همهٔ شاهان مسیحی و دست‌کم ۵۰٬۰۰۰ تن از سربازانشان کشته شدند و مسلمانان به غنایم و اسیران بسیار دست یافتند (همانجا). با اینهمه نیروهای صلیبی توانستند جبل‌طارق را که جزو قلمرو سلطان مغرب بود، در دست خود نگاه دارند و سرانجام از درِ صلح درآمدند (مقری، ۴۵۱/۱). شاید بر اثر این پیروزی بزرگ بود که دون خایمهٔ دوم شاه آراگون خواهان صلح با ابوالولید شد و در ۷۲۱ ق نامه‌ای در همین زمینه به عثمان نوشت که همین کار به روشنی اعتبار ویژهٔ عثمان را می‌نمایاند (ارسلان، ۲۹۹/۲ - ۳۰۰).

در رجب ۷۲۵ ق /ژوئن ۱۳۲۵م محمدبن اسماعیل برادر ابوسعید فرج بن اسماعیل به یاری چند تن از سران، ابوالولید را کشت (ابن الخطیب، *اعمال الاعلام*، ۲۹۵) و به نوشتهٔ ابن خلدون، عثمان نیز در این کار دست داشت (۷۷۳/۷). بدین‌سان محمد فرزند نوجوان ابوالولید به فرمانروایی نشست. سپس محمدبن احمدبن محمد اشعری ملقّب به ابن المحروق در اول رمضان ۷۲۵ ق به وزارت و نیابت سلطان رسید (ابن الخطیب، *الاحاطة*، ۵۴۵/۱، ۱۳۶/۲ - ۱۳۷). ابن المحروق زمام امور را به عثمان سپرد و او بسیاری از وجوه مالیات را به مقرریهای غازیان اختصاص داد و چندان در این کار پیش رفت که وزیر بر فرجام دولت بیمناک شد و در پی جلوگیری از کارهای وی برآمد. دامنهٔ کشمکش آن دو چنان بالا گرفت که عثمان خشمناک از غرناطه بیرون رفت و در مرج اردو زد. وزیر چاره را در آن دید که یکی از همتایان عثمان، یحیی‌بن رحّوبن عبدالله بن عبدالحیّ را که داماد عثمان نیز بود، به مقابله با وی برانگیزد، و یحیی را در این راستا به مشیخة الغزاة گماشت. بر اثر این ترفند، عثمان بسیاری از یارانش را از دست داد و ناگزیر در صفر ۷۲۷ ق به المریا رفت و از فرمانروایان اطراف یاری خواست، اما پاسخ مساعدی دریافت نکرد. سپس در

1. Almunecar 2. Algeciras 3. Gibraltar 4. Jaime 5. Alméria 6. Don Pedro 7. Tolède

جمادی‌الاوّل ۷۲۷ ق دژ اندراش[1] را گرفت و محمدبن اسماعیل عموی سلطان را که به ناچار با برادرزاده بیعت کرده و با او به تلمسان رفته بود، فرا خواند و با او به عنوان سلطان بیعت کرد. سپس پسرش را برای درخواست کمک نزد فرمانروای کاستیل فرستاد و شب و روز به غرناطه حملات پیاپی برد. بدین‌سان جنگی طولانی و سخت زیانبار درگرفت که فرمانروایان مسیحی را به سودجویی از فرصتِ پیش‌آمده برانگیخت (همو، *اعمال الاعلام*، ۲۹۶ ـ ۲۹۷؛ ابن خلدون، ۷۷۳/۷ ـ ۷۷۴). اما سلطان محمد سرانجام وزیر خود را که رفتاری خودکامانه در پیش گرفته بود، در ۲ محرم ۷۲۹ ق کشت و در رمضان همین سال عثمان را به غرناطه خواند و به شرط روانه کردن عمویش به مغرب با وی صلح کرد و بار دیگر او را به ریاست غازیان گماشت (ابن الخطیب، *الاحاطة*، ۵۴۴/۱؛ ابن خلدون، ۷۷۴/۷). سرانجام عثمان بن ابی العلاء در غرناطه درگذشت (مقری، ۴۵۳/۱؛ قس: ابن خلدون، همانجا).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب بروض القرطاس*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن الخطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ همو، *کتاب اعمال الاعلام*، به کوشش لوی‌پرو وانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ارسلان، شکیب، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۵ ق /۱۹۳۶م؛ ذهبی، شمس‌الدین، محمد، *ذیول العبر فی خبر من غبر*، به کوشش ابوهاجر محمد السعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ عنان، محمد عبدالله، *نهایة الاندلس و تاریخ العرب المتنصّرین*، قاهره، ۱۳۸۶ ق /۱۹۶۶م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸م؛ ناصری، احمد ابن خالد، *الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی*، به کوشش جعفر الناصری و محمد الناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م.

کاظم برگ‌نیسی

اِبْنِ اَبی عُمَیْر، ابواحمد محمدبن ابی عمیر زیاد بن عیسی اَزْدی (د ۲۱۷ ق / ۸۳۲ م)، از محدثان بزرگ امامیه و از اصحاب اجماع در قرن ۳ ق / ۸ م که به درک محضر ۳ تن از امامان شیعه (ع) نائل آمد. وی در بغداد اقامت داشت و خدمت امام موسی بن جعفر (ع) رسید و از ایشان حدیث شنید. در برخی از این احادیث، امام او را با کنیهٔ ابواحمد خطاب کرده است (نجاشی، ۲۰۴/۲). شیخ مفید (ص ۸۶) و شیخ طوسی (*الفهرست*، ۲۶۶) می‌گویند: ابن ابی عمیر، محضر امام کاظم (ع) را درک کرد، ولی از ایشان روایت نکرد. این مطلب با گفتار نجاشی متعارض است، مگر آنکه مقصود، کمی روایات وی از امام (ع) در کتب اخبار باشد (کلباسی، ۴۵). روایات بی‌واسطهٔ ابن ابی عُمیر از امام کاظم (ع) در توحید (صدوق، ۷۶، ۳۵۶، ۴۰۷) و *کمال الدین وتمام النعمة* (همو، ۴۳۳/۲) و *کامل الزیارات* (ابن قولویه، ۲۴۷) بی‌شک مؤید گفتار نجاشی است. ابن ابی عُمیر محضر امام رضا و امام جواد (ع) را نیز درک و از امام هشتم (ع) مستقیماً روایت کرد (طوسی، همانجا). وی در نزد خاصه و عامه مقامی منیع و منزلتی رفیع داشت و بنا بر گفتهٔ شیخ مفید (ص ۸۶) معتمدترین و زاهدترین مردم زمانه و در همهٔ امور بی‌همتای روزگار خود بود. جاحظ، ابن ابی عُمیر را از تندروترین مشایخ شیعه می‌شمارد (۸۴/۱). از آنجا که ابن ابی عُمیر از خواص و نزدیکان امامان شیعه (ع) و از اصحاب سِرّ ایشان بود، محنتهای بسیار دید و روزگاری دراز در زندان هارون‌الرشید به سر برد. مدت حبس وی را از ۴ سال (نجاشی، ۲۰۶/۲) تا ۱۷ سال (مفید، همانجا) نوشته‌اند و سبب آن را به صورتهای گوناگون بیان کرده‌اند. بنا بر قولی، علت آن امتناع از پذیرفتن منصب قضا بود که بعدها به ناچار آن را پذیرفت. به گفتهٔ دیگر، بدان سبب او را به زندان انداختند که می‌خواستند از مخفیگاههای شیعیان و اصحاب امام موسی کاظم (ع) آگاه گردند (نجاشی، ۲۰۵/۲). طوسی (*اختیار معرفة الرجال*، ۵۹۱-۵۹۲) داستان شکنجهٔ وی را چنین نقل می‌کند: مخالفان نزد سلطان (هارون) از محمدبن ابی عمیر سعایت کردند که وی اسامی تمام شیعیان عراق را می‌داند. هارون او را احضار کرد و از وی خواست تا آنان را نام برد، وی امتناع کرد. پس هارون دستور داد تا او را برهنه کردند و بین دو نخل آویختند و ۱۰۰ تازیانه زدند. فضل بن شاذان می‌گوید: از ابن ابی عمیر شنیدم که گفت: زمانی که شمار تازیانه به ۱۰۰ رسید، از درد چنان بی‌تاب شدم که نزدیک بود نامهای شیعیان را آشکار سازم، در این حال آوای محمدبن یونس بن عبدالرحمن را شنیدم که می‌گفت: ای محمد جایگاهت را در نزد خداوند تعالی به یاد آور. من از این سخن نیرو گرفتم و شکیبایی ورزیدم و سپاس خدای را که اقرار نکردم. فضل بن شاذان می‌افزاید: از پدرم شنیدم که می‌گفت در عهد هارون عباسی ابن ابی عمیر را ۱۲۰ ضربه چوب زدند و مباشر آن سندی بن شاهک شحنهٔ بغداد بود. سپس او را حبس کردند و او برای رهایی خود ۱۲۱٬۰۰۰ درهم داد. بعد از هارون در زمان خلافت مأمون تا هنگامی که امام علی بن موسی (ع) حضور داشت، او و دیگر شیعیان درامان بودند، اما بعد از شهادت ایشان، وی دستگیر و زندانی شد و رنج بسیار برد و هر آنچه داشت به تاراج رفت.

ابن ابی عمیر در فضل و علم به مرتبه‌ای رسیده بود که مشایخ او را بسیار گرامی و بزرگ می‌داشتند و همواره اطراف او را می‌گرفتند (طوسی، همان، ۵۹۲). از نام تألیفات وی چنین برمی‌آید که در فقه، حدیث، کلام و مغازی تبحر داشته است. طوسی (همان، ۵۸۹-۵۹۱) از علی بن حسین فضّال نقل می‌کند که ابن ابی عمیر از یونس بن عبدالرحمن افقه، اصلح و افضل بود، اما خود طوسی در آنجا که اسامی طبقهٔ سوم از اصحاب اجماع را ذکر می‌کند (همان، ۵۵۶) یونس و صفوان بن یحیی را فقیه‌ترین ایشان می‌شمارد. ابن طاووس (صص ۱۲۳، ۱۲۴) به استناد روایتی از کتاب *من لا یحضره الفقیه* (صدوق، ۲۶۹/۲) ابن ابی عمیر را منجم دانسته که با توجه به مخدوش بودن روایت مزبور از جهت سند و متن، چنین نسبتی درست نیست (نک: برقی، ۳۴۹؛ مجلسی، ۲۷۳/۵۵).

ابن ابی عمیر با آنکه روزگاری را در صحبت مشایخ اهل تسنن به سر برد و از ایشان احادیث بسیار شنید، اما فقط از طرق راویان امامی

1. Andrax

نقل حدیث کرد (طوسی، همان، ۵۹۰-۵۹۱). نام وی در بسیاری از اسناد روایی که بالغ بر ۶۴۵ مورد می‌شود، آمده است (خویی، ۲۸۶/۱۴). مشایخ وی بسیارند که بعضی از آنان عبارتند از: ابو ایّوب خزّاز، ابوبصیر، ابن اُذَیْنه، ابن سِنان، ابان بن تَغْلِب، ابان بن عثمان، اسحاق بن عَمّار، بُکَیْربن اَعْیَن، جُمیل بن دَرّاج، حَمّادبن عیسی، حمّادبن عثمان، حنان بن سدیر، رفاعة، عبدالله بن بکیر، عبدالله المغیرة، کردَویه، مرازم بن حکیم، معاویة بن عمّار، معاویة بن وهب، وهب بن عبد ربّه و بسیاری دیگر.

بعضی از راویان حدیث وی عبارتند از: ابوجعفر و ابوعبدالله برقی، احمدبن محمد بن عیسی، احمد بن هلال، حسن بن محمد بن سَماعه، حسین بن سعید، عبدالله بن عامر، علی بن سندی، علی بن مهزیار، فضل بن شاذان، محمدبن خالد برقی، معاویة بن حکیم، یعقوب ابن‌یزید و دیگران (نک: خویی، ۲۸۷/۱۴، ۲۸۸؛ اردبیلی، ۵۱/۲-۵۶).

چنانکه گفته شد ابن ابی عُمیر به درک ۳ تن از ائمهٔ شیعه (ع) نائل شد، ولی هیچ یک از رجال شناسان وی را از اصحاب امام صادق (ع) به شمار نیاورده‌اند، بلکه در بیش‌تر روایات وی با یک یا دو واسطه از امام صادق (ع) نقل می‌کند. این اشتباه از اینجا ناشی شده که ابن ابی عمیر، همنام یکی از راویانی است که در زمان امام کاظم (ع) درگذشته است (نک: کلینی، ۱۲۶/۷). بعضی از رجال‌شناسان روایتهای این دو را خلط کرده‌اند و برخی احادیث نقل شده از امام صادق (ع) را به وی نسبت داده و آنها را «مُرْسَل» (= حدیثی که از سلسلهٔ رُوات آن یک یا دوتن حذف شده باشند) دانسته‌اند (طوسی، همان، ۱۴۳؛ همو، تهذیب، ۲۷۴/۱، ۵۵/۲، ۳۷۰، ۴۴۷/۵؛ کلینی، ۴۲۰/۳ و ۴۴۳)، اما به نظر می‌رسد روایتهای مزبور از ابن ابی عمیر غیر معروف بوده و مُسْنَدند (شوشتری، ۵۰۸/۷-۵۱۰؛ خویی، ۲۷۶/۱۴، ۲۷۷؛ قس: اردبیلی، ۵۰/۲؛ مامقانی، *تنقیح المقال*، ۶۱/۲، ۶۳، ۶۴).

حجیت مراسیل ابن ابی عمیر: وی از مشایخی است که علمای امامیه در صحت اخباری که از او روایت شده است، اجماع کرده‌اند. طوسی (همان، ۵۵۶) دربارهٔ طبقهٔ سوم اصحاب اجماع می‌گوید: امامیه اجماع کرده‌اند که اگر رجال سندی تا اسماء یکی از افراد این گروه شرایط صحت را دارا باشد، این حدیث صحیح است. نجاشی (۲۰۶/۲) سبب اعتماد علمای امامیه به مراسیل ابن ابی عمیر را چنین بیان می‌کند: ابن ابی عمیر بعد از نابودشدن کتابهایش، از حفظ حدیث می‌گفت، لذا اصحاب ما به مراسیل وی اعتماد می‌کنند. شیخ طوسی در *العُدّة* در باب تعادل و تراجیح (صص ۳۸۶، ۳۸۷) می‌گوید: اگر یکی از راویان، خبر خود را با اِسناد و دیگری با ارسال ذکر کرده باشد، در راوی خبر مُرسَل دقت می‌کنیم، هرگاه وی از کسانی باشد که فقط از ثقه نقل می‌کنند، این دو خبر بر یکدیگر ترجیح ندارند. از این روست که امامیه بین روایات محمدبن ابی عمیر و صفوان بن یحیی ... با روایات مُسندی که دیگران نقل می‌کنند فرقی قائل نمی‌شوند. اکثر فقها و رجال شناسان براین عقیده رفته‌اند و حتی مامقانی (*مقباس الهدایة*، ۷۰) ادعای تواتر این اجماع منقول را کرده است. گروه دیگری از متأخرین می‌گویند: از نقل اجماع کشّی چنین فهمیده می‌شود که هر حدیثی که یکی از ۱۸ تن اصحاب اجماع روایت کرده باشند، اعتبار حدیث صحیح را دارد، اعم از اینکه مرسل باشد یا مسند، ثقه باشد یا ضعیف و یا مجهول، به شرط آنکه رجال سند تا راوی صحیح باشند (حرّ عاملی، ۸۰/۲۰، ۸۱). برخی دیگر می‌گویند: فرقی بین مراسیل وی و دیگر ثقات نیست و در مواردی اصحاب اجماع از جمله ابن ابی عمیر از ضعفا نقل حدیث کرده‌اند (حلی، ۴۳) و قول شیخ طوسی اجتهاد شخصی است. همچنین اجماع ادعا شده اجماع بریک حکم شرعی است و اصلش به قول طوسی برمی‌گردد و در اصول فقه ثابت شده است که اجماع منقول به وسیلهٔ خبر واحد حجیت ندارد. بنابراین اجماع منقول از طوسی نمی‌تواند ملاک عمل قرار بگیرد (خویی، ۵۹/۱-۶۹).

آثار: ابن ابی عمیر از جمله مشایخ پرکار امامیه است. ابن بَطّه شمار مصنفات وی را ۹۴ ذکر کرده که بیش‌تر آنها در حیات خود وی نابود شده است. در سبب آن چنین گفته‌اند: خواهرش در زمانی که وی در زندان بود، کتابهایش را زیر خاک پنهان کرد تا اینکه پوسید. به روایتی دیگر، کتابها را در غرفه‌ای نهاد و آب باران به آن راه یافت و کتابها را از بین برد (نجاشی، ۲۰۶/۲). بنابر نقل طوسی (*اختیار معرفة الرجال*، ۵۹۰) بعد از شهادت امام رضا (ع) کتابهای ابن ابی عمیر به تاراج رفت و وی ناگزیر آنچه را از حفظ داشت، در ۴۰ مجلد گرد آورد و آنها را *النّوادر* نامید. بعضی از کتابهای وی که فقط نامی از آنها باقی است عبارتند از: *المغازی*، *الکفر والایمان*، *البداء*، *الاحتجاج فی الامامة*، *الملاحم*، *النّوادر*، *یوم و لیلة*، *التوحید* و تعدادی کتابهای فقهی (نجاشی، ۲۰۶/۲، ۲۰۷؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۶۶).

مآخذ: ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ ابن قولویه، جعفربن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ برقی، احمدبن محمد، *المحاسن*، به کوشش سید جلال حسینی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن السندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ حرّ عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ حلی، جعفربن حسن، *المعتبر*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ صدوق، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۹۸ق؛ همو، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ همو، *عدّة الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ کلباسی، ابوالهدی، *سماء المقال*، به کوشش محمدعلی روضاتی، قم، ۱۳۷۲ ق؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ همو، *مقباس الهدایة* (پیوست *تنقیح المقال*)؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ مفید، محمدبن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.

احمد بادکوبه هزاوه

اِبْنِ اَبی اَلْعَوْجاء، عبدالکریم، زندیق معروف و آشنا به علم کلام در سدهٔ ۲ ق/ ۸ م (مق ۱۵۵ ق/ ۷۷۲ م). از آغاز زندگی او اطلاعات روشنی در دست نیست و به ناچار باید به گفته‌های مخالفان وی که با نقل سخنانش به ردّ و ابطال عقاید او پرداخته‌اند، بسنده کرد. این‌گونه اشارات، گرچه غالباً بسیار کوتاه و درمواردی متناقض است، لیکن از خلال آنها می‌توان به نکاتی دربارهٔ احوال و آرای وی دست یافت.

نام او را بیش‌تر منابع «عبدالکریم» گفته‌اند، ولی برخی از مآخذ وی را به نامهای دیگر ذکر کرده‌اند: در *البدایة والنهایة* (ابن کثیر، ۱۱۳/۱۰) نام او «محمّد» و در *الفهرست* (ابن ندیم، ۴۰۱) «نعمان» آمده که به ظنّ قوی هر دو اشتباه است. بلاذری پدرش را نُوَیره می‌خواند (۹۵/۳) که از بنی عمروبن ثعلبة بن عامر بن ذُهْل بن ثعلبه بوده است (ابن حزم، ۳۱۶). منابع موجود از زمان تولد و اوایل زندگی او سخن نگفته‌اند، ولی می‌توان گفت که وی به خانواده‌ای بزرگ تعلق داشته و دایی مَعْن بن زائدهٔ شیبانی بوده است (طبری، ۴۷/۸، ۴۸؛ بیرونی، *آثار الباقیة*، ۶۷؛ اسفراینی، ۸۱). معن بن زائده در دستگاه خلافت عباسی دارای قدرت و نفوذ بوده و در پیروزی منصور بر راوندیّه سهم بزرگی داشته است (ابن طقطقی، ۲۱۷).

عبدالکریم نخست در بصره می‌زیست (ابوالفرج، ۱۴۶/۳) و مدتی شاگرد حسن بصری بود، لیکن پس از چندی از استاد برید و به قولی از دین برگشت (ابن بابویه، ۲۵۳؛ طبرسی، ۳۳۵/۲). گفته‌اند که علت این انصرافِ نظر تناقضاتی بوده است که وی در گفتار حسن بصری در باب جبر و اختیار می‌دید و او را بر یک عقیده استوار نمی‌یافت (همانجاها)، اما کار به همین جا خاتمه نیافت و او به عللی نامعلوم به الحاد گرایید. ابوجعفر محمد بن سلیمان، والی کوفه از سوی منصور خلیفهٔ عباسی وی را ــ که از بصره به کوفه نقل مکان کرده بود ــ (ابوالفرج، ۱۴۷/۳) دستگیر کرد، و چون بیم هلاکش می‌رفت، بسیاری کسان به شفاعتش نزد منصور برخاستند، و خلیفه به عامل خود نوشت که او را آزاد کند. عبدالکریم چون به نفوذ و قدرت شفیعان خود اطمینان داشت، به ابوجعفر پیام فرستاد که در ازای ۱۰۰٬۰۰۰ درهم، ۳ روز به او مهلت دهد. او که زندانی خود را فراموش کرده بود، بدین سان وی را به یاد آورد و پیش از آنکه نامهٔ منصور را دریافت کند، او را به قتل رساند و به گفتهٔ اسفراینی مصلوب کرد (ص ۸۱؛ قس: طبری، ۴۸/۸؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۶۴؛ علم الهدی، ۱۲۷/۱، ۱۲۸).

منصور چون از کشته شدن عبدالکریم باخبر شد به خشم آمد، اما از قصاص عامل آن خودداری کرد و به برکناری او اکتفا نمود (بلاذری، ۹۶/۳؛ نیز همانجاها). بنابر روایتی دیگر، عبدالکریم پس از شکست در مباحثه‌ای، از شدت آزردگی درگذشت (کلینی، ۷۸/۱)، که نمی‌توان به صحّت آن اطمینان داشت. از سوی دیگر مسعودی (۲۲۴/۴) قتل او را به زمان مهدی خلیفهٔ عباسی (خلافت: ۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق/ ۷۷۵ ـ ۷۸۵م) نسبت می‌دهد، ولی این روایت آشفته به نظر می‌رسد. همچنین روایت بغدادی (*الملل والنحل*، ۹۱) که می‌گوید نظّام (متکلّم معتزلی) با وی معاشرت داشته، نباید صحیح باشد، زیرا نظّام معاصر ابن ابی العوجاء نبوده و پس از او می‌زیسته است.

چنانکه از مجموعهٔ اطلاعات مربوط به ابن ابی العوجاء برمی‌آید، کشته شدن او، سبب بالا گرفتنِ کار وی و افزایش شمار پیروانش بوده است. وی اعتقاد و آیین خود را تبلیغ می‌کرد و جوانان را به راه خود فرا می‌خواند (ابوالفرج، ۱۴۷/۳). علما از همنشینی با او به سبب بدزبانی و تباهی نهادش اجتناب می‌کردند (طبرسی، ۳۳۵/۲)، لیکن وی در خود برتری خاص می‌دید و تنها متکلمان را شایستهٔ بحث و جدل با خویش می‌دانست (مفضّل، ۷)، چنانکه ابوالفرج اصفهانی هم (۱۴۶/۳) وی را یکی از ۶ متکلم آن عصر در بصره می‌خواند و نامش را در کنار عمروبن عُبید و واصل بن عطا ذکر می‌کند. معلوم است که شاگردان و مریدانی داشته و ظاهراً تعداد آنان درخور توجه هم بوده است، چنانکه پس از شکست او در مباحثه‌ای، گروهی از مریدانش به اسلام گرویدند و گروهی به پیروی او ادامه دادند (ابن بابویه، ۲۹۶، ۲۹۷). بجز مریدان، از دوستی و تحسین کسانی مانند ابن مقفع هم برخوردار بوده است (علم الهدی، ۱۳۵/۱). به گفتهٔ ثعالبی، ابن ابی العوجاء ــ همانند دیگر زندیقان زمان منصور و مهدی ــ هیأت و ظاهری آراسته و پاکیزه داشت، کلامش فصیح بود و از ظرفای زمان خود شمرده می‌شد (ص ۱۳۸). از مجموع احتجاجات منسوب به او می‌توان دریافت که مردی جسور و بی‌باک بود و از محیط نسبتاً آزاد زمان خویش بهره گرفته، به تبلیغ عقاید الحادی خود پرداخت. از آن گذشته، در عقاید خود سخت استوار بود و با اینکه در مباحثاتی مغلوب می‌شد، از اندیشه‌های خویش دست برنمی‌داشت و تا دم مرگ بر نظراتش باقی بود (نک: کلینی، ۷۴/۱ ـ ۷۸؛ ابن بابویه، ۱۲۶، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۹۳ ـ ۲۹۸؛ طبرسی، ۳۳۵/۲ ـ ۳۳۷؛ اربلی، ۳۸۸/۲).

وی هم مانند بسیاری دیگر از زنادقه در تخریب مبانی اعتقادی مسلمانان کوشا بود، به جعل اخبار و احادیث و پراکندن آنها در میان مردم اهتمام تمام داشت (جاحظ، ۱۴۵؛ اسفراینی، همانجا). به گفتهٔ بغدادی احادیث مجعول او همگی در تشبیه، تعطیل و بعضی هم در تغییر و تحریف احکام شریعت بود (*الفرق*، همانجا؛ قس: علم الهدی، ۱۳۷/۱). وی هنگام مرگ از این کار خویش پرده برداشت و اعلام کرد که ۴٬۰۰۰ حدیث جعل کرده تا حرام را حلال و حلال را حرام نماید و با این کار خصوصاً حساب ماه رمضان را به هم ریخته، اعتبار رؤیت هلال را مخدوش و به جای آن شمارش روزها را برقرار کرده است (طبری، ۴۸/۸؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۶۳، ۱۶۴؛ بلاذری، ۹۶/۳؛ علم الهدی، ۱۲۸/۱؛ بیرونی، *آثار الباقیة*، ۶۸)، لیکن به راستی افکار ابن ابی العوجاء چه بود؟ بیش‌تر مؤلّفان کتب تاریخ و کلام و ملل و نحل او را در شمار زنادقه آورده‌اند (مثلاً: بلاذری، ۹۶/۳؛ بیرونی، مالِلهند، ۱۹۶؛ ابن حزم، ۳۱۶؛ جاحظ، ۱۴۵؛ ابن اثیر، ۷/۶)، و قتل او نیز به همین اتهام بوده است. بغدادی وی را متمایل به رافضیان خوانده است

(*الفرق*، ۱۶۳)؛ اما زندیق و رافضی مفاهیمی چندان دقیق نیستند. نظر صریح‌تر این است که او ثنوی و از پیروان مانی بوده است و حتی مقدسی (۸/۳) گوید که ثنویّه او را از پیامبران خود می‌دانند. بیرونی (*آثار الباقیة*، ۶۷) او را در زمرهٔ مانویان برشمرده است. بغدادی، (*الفرق*، همانجا) و اسفراینی (ص ۸۱) نیز به این نکته اشاره دارند. مسعودی (۲۲۴/۴) تألیف کتاب یا کُتبی را در تأیید دین مانوی به وی نسبت می‌دهد. ابن ندیم (ص ۴۰۱) هم او را از «رؤسای متکلّمان مانوی»، اما متظاهر به اسلام می‌شمارد. مقدسی (۹۰/۱) او را در کنار مانی قرار می‌دهد و عقیدهٔ وی در مبدأ دوگانهٔ جهان (نور و ظلمت) و امتزاج آن دو را که به حدوث این جهان انجامیده، منطبق با آرای مانویان می‌داند. بغدادی واسفراینی او را از اهل تناسخ دانسته‌اند که مؤید گرایشهای مانوی اوست. همچنین بغدادی او را قَدَری مذهب نیز می‌خواند، اما اسفراینی بر آن است که او در ظاهر خود را قَدَری و رافضی وانمود می‌کرده است (بغدادی، *الفرق*، ۱۶۳؛ اسفراینی، همانجا). بعضی دیگر (مثلاً: مقدسی، ۸/۳) تنها به ذکر اینکه وی از ثنویّه بوده است، اکتفا کرده‌اند. بنابر قول قاضی عبدالجبّار، عبدالکریم با اینکه در دوگرایی با دیگر ثنویّه مشترک بود، در بعضی فروع با آنها اختلاف داشت، برای مثال به ابن ابی العوجاء این اعتقاد را نسبت می‌دهد که برای هریک از دو اصل جهان به ۵ حسّ جدا از هم قائل بوده است (۹/۵، ۱۰، ۲۰، ۶۹). ازین روی می‌توان گفت که وی در مذهب خود ــ هرچه باشد ــ صاحب نظر و رأی بوده و به تقلید صرف و پیروی اکتفا نمی‌کرده است. احتجاجاتی چند از ابن ابی العوجاء هم در دست است که از خلال آنها اعتقادات وی با وضوح بیش‌تری نمایان می‌شود. او بارها با امام جعفر صادق (ع) گفت و گو داشته و پرسشهایی کرده است که می‌تواند تلویحاً حاکی از چگونگی افکار و عقاید او باشد. آنچه از این احتجاجات برمی‌آید، در بعضی موارد مطابقتی با طریقهٔ مانویّه و ثنویّه ندارد و بیش‌تر گرایشهای دهری را آشکار می‌کند، حتی مفضّل (ص ۸) و ابوحیّان (۲۰/۲) بر دهری بودن او تصریح می‌کنند.

از احتجاجات مزبور چنین به نظر می‌رسد که او به وجود آفریدگار اعتقادی نداشته (مفضل، ۶)، یا دربارهٔ خداوند به بحث و جدل می‌پرداخته (نک: کلینی، ۹۶/۱؛ ابن بابویه، ۲۵۳) و در جایی خدا را غایب شمرده است (ابن بابویه، ۲۵۴؛ طبرسی، ۳۳۵/۲؛ اربلی، ۳۸۸/۲). در گفت و گویی میان وی و امام صادق (ع)، امام او را متهم می‌کند که نه به خداوند اعتقاد دارد و نه به پیامبر (ص). عبدالکریم نیز این گفته را رد نمی‌کند (کلینی، ۷۶/۱؛ ابن بابویه، ۲۹۶، ۲۹۷) و حتی در مواردی سعی در نفی وجود صانع دارد (ابن بابویه، ۲۹۵، ۲۹۶). وی در جایی می‌پرسد که اگر خدایی هست، چرا خود را آشکار نمی‌کند و به توسط میانجیها (پیامبران) مردمان را به پرستش خویش دعوت می‌نماید (همو، ۲۵۴؛ کلینی، ۹۶/۱) و یا در جای دیگر سؤال می‌کند که چگونه خداوند در دو یا چند جا تواند بود (نک: ابن بابویه، ۲۵۴؛ طبرسی، ۳۳۵/۲).

برخلاف انتساب ابن ابی العوجاء به ثنویت، او خود را یک دهری می‌نمایاند. زمانی از امام (ع) می‌پرسد: «ما الدّلیل علی حَدَث الاجسام؟» (ابن بابویه، ۲۹۷، ۲۹۸؛ نیز نک: طبرسی، ۳۳۶/۲) که می‌تواند دلالت بر اعتقاد وی بر قِدم جهان داشته باشد. در گفت و گویی دیگر معلوم می‌شود که معتقد به ازلیّت اشیا بوده است (کلینی، ۷۶/۱، ۷۷؛ ابن بابویه، همانجا) و یا خود را غیر مخلوق می‌گوید (کلینی، ۷۶/۱؛ ابن بابویه، ۲۹۳، ۲۹۶). در گفت و گویی در حضور مفضّل سخن را به نفی صنع و صانع می‌کشاند و می‌گوید که همه‌چیز به اقتضای طبیعت خود موجود شده است، نه مدبّری در کار است و نه صانعی، عالم پیوسته چنین بوده و خواهد بود (مفضل، ۶). او می‌پنداشت که پس از مرگ بازگشتی نیست (کلینی، ۷۵/۱؛ طبرسی، همانجا). در بحثی، امام صادق (ع) انکار روز واپسین و بهشت و دوزخ را به او نسبت می‌دهد و او این قول را رد نمی‌کند. ابن ابی العوجاء از طعنه به قرآن کریم خودداری نمی‌کرد (بلاذری، ۹۵/۳؛ جاحظ، ۱۴۵). رسالت پیامبر اکرم (ص) و به طورکلّی نبوّت را منکر بود. طبرسی گوید که ابن ابی العوجاء، ابو شاکر دیصانی، عبدالملک بصری و ابن المقفّع به پیشنهاد ابن ابی العوجاء برآن شدند که هرکدام یک ربع از قرآن را نقض کنند، زیرا با این کار نبوّت حضرت محمد (ص) و سپس اسلام باطل می‌شد، ولی البته نتوانستند (۳۷۷/۲). وی احکام دین را بی‌اعتبار می‌دانست و حتی به تمسخر می‌پرداخت، چنانکه گهگاه حُجّاج را استهزا می‌کرد و مناسک حج را خوار و وضع چنین آدابی را ناروا می‌شمرد (کلینی، ۱۰۰/۱؛ ابن بابویه، ۲۵۳؛ طبرسی، ۳۳۵/۲؛ اربلی، ۳۸۸/۲). نهایت کلام اینکه در احتجاجات، ابن ابی العوجاء خود را نه مانوی و ثنوی، بلکه یک دهری و ضد شرع مُبین اسلام نشان می‌داد، و اگرچه اولیای عظیم‌الشأن دین نسبت به او تسامح و تساهل روا می‌داشتند، لیکن کارگزاران دستگاه خلافت تحمل عقاید وی را نکردند و او را به قتل رساندند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، قم، ۱۳۹۸ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ محمد وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ ابن کثیر، *البدایة والنّهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست* ؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۴۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ اسفراینی، ابی المظفر، *التبصیر فی الدّین*، به کوشش عزت العطار الحسینی، ۱۹۴۰ م؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش عزت العطار الحسینی، ۱۳۶۷ ق ـ ۱۹۴۸ م؛ همو، *الملل و النحل* به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعة الظاهر؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *رسائل الجاحظ*، به کوشش حسن السّندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ طبری، *تاریخ*،

به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۱ ـ ۱۹۶۸ م؛ علم الهدی، علی بن حسین، *امالی المرتضی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، به کوشش محمود محمد الخضری و دیگران، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*،به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذّهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق، ۱۹۶۵ م؛ مفضل بن عمر جعفی، *توحید*، به کوشش کاظم المظفر، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۶ م.

مسعود جلالی مقدم

اِبْن اَبی عَوْن، ابراهیم بن محمد بن احمد بن ابی عون بن هلالِ ابی النّجم، ادیب و نویسنده (مقـ ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م). کنیهٔ او را ابواسحاق (یاقوت، ۲۳۴/۱)، ابوعمران (بغدادی، ۱۶۰) و ابوعمرو (عبدالمعید خان، «مقدمه[1]»، 19) یاد کرده‌اند. پدرش نیز در شعر و ادب و کتابت معروف بوده است (همانجا؛ قس: یاقوت، ۲۳۷/۱).

ابن ابی عون از موالی بنی سُلَیم و از مردم شهر انبار (همانجا) واقع بر کرانهٔ نهر فرات در ۱۰ فرسنگی بغداد بود. وی به پیروی از شیوهٔ نیاکانش دبیری پیشه کرد و به پایگاهی رسید که عنوان کاتب بغدادی یافت. ابن ابی عون از یاران بسیار نزدیک ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی معروف به ابن ابی العزاقر بود و به مذهب وی که مبتنی بر دعوی خدایی و حلول لاهوت درکالبد او بود، سخت گرایش داشت (ابن مسکویه، ۱۲۳/۱)، تا آنجا که چون با شلمغانی دستگیر و وادار شد تا او را دشنام گوید و بر صورتش آب دهن بیندازد (ابن ندیم، ۲۱۱) و به گفتهٔ برخی فرمان دادند تا او را سیلی زند، دستانش لرزید و سر و ریش شلمغانی را بوسید و او را آفریدگار و سرور و روزی‌رسان خویش خواند (یاقوت، ۲۳۶/۱؛ ابوالفداء، ۸۰/۲ ـ ۸۱). پس فقیهان و قاضیان، خون هر دو را مباح دانستند و به فرمان ابن مُقله (د ۳۲۸ ق/ ۹۴۰ م)، وزیر عباسی، هردو را کشتند، اجساد آنان را سوزانیدند و خاکسترشان را به فرات ریختند (بغدادی، ۱۶۰؛ یاقوت، ۲۵۳/۱؛ ابن عماد، ۲۹۳/۲). وی را مردی کم خرد و متهور گفته‌اند (ابن ندیم، ۲۱۱؛ یاقوت، ۲۳۶/۱).

آثار بازماندهٔ او اینهاست: ۱. کتاب *النّواحی فی اخبار البلدان* یا *کتاب النواحی والبلدان*؛ ۲. کتاب *الجوابات المُسکتة* (همانجاها) که برگزیده‌هایی از آن در مجلهٔ «فرهنگ اسلامی[2]» (عبدالمعید، «ادیبی حرفه‌ای...[3]»، 212-202) انتشار یافته است؛ ۳. کتاب *التّشبیهات*، که دربارهٔ تشبیهات شعری و متضمن ۹۲ باب است و چند بار چاپ شده است (GAS, I/122)؛ ۴. کتاب *بیت مال السرور*؛ ۵. کتاب *الدواوین*؛ ۶.کتاب *الرسائل* (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، همانجا)؛ ۷. *لبّ الآداب فی ردّ جواب ذوی الالباب* (ابن ابی عون، همانجا).

مآخذ: ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التّشبیهات*، به کوشش عبدالمعید خان، کمبریج، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذّهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن مسکویه، احمد بن محمّد، *تجارب الأمم*، به کوشش آمدروز، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ بغدادی، عبدالقاهر ابن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Abul Mu'id Khan, M., "Ibn - Abi - 'Aun, A Litterateur of the Third Century", IC, 1942; id, "Introduction" to *Book of Similes* (التشبیهات) of Ibn Abi 'Aun; GAS.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْن اَبی عُیَیْنه، نام دو شاعر بصری در سدهٔ ۲ ق/۸ م که برادر بودند. نام برادر بزرگ‌تر ابوجعفر عبدالله بن محمد بن ابی عیینه و نام برادر کوچک‌تر ابوالمنهال ابوعیینة بن محمدبن ابی عیینه است. به‌نظر می‌رسد که گاهی مؤلفان قدیم این دو برادر را با هم خلط کرده‌اند. مثلاً معلوم نیست که جاحظ، هنگامی که از ابن ابی عیینه (عبدالله) نام برده (*البیان*، ۲۵۰/۳، ۲۶۷)، آیا می‌دانسته که او عبدالله است؟ و یا چون ابن ابی عیینه (= ابوعیینه) را ذکر کرده (همان، ۵۸/۱؛ *الحیوان*، ۳۱۵/۵، ۹۹/۶)، آیا خودآگاه بوده است که به‌ابوعیینه اشاره می‌کند؟ با اینهمه، برخلاف آنچه غدیره پنداشته (ص 154)، نمی‌توان باور کرد که نویسندگان کهن پیوسته در این باب اشتباه می‌کرده‌اند. مطالعهٔ دقیق‌تر روایات ابن قتیبه، ابن ندیم، ابوالفرج، مرزبانی، ابن‌عبدربه و مبرّد نشان می‌دهد که همه، میان این دو برادر شاعر تفاوت می‌نهاده‌اند و بیش‌تر روایاتی که غدیره به‌عنوان نمونهٔ خلط ذکر کرده، از ابهام تهی است. مطالب ابوالفرج، با آنکه خواننده را دچار سردرگمی می‌کند (۹۵/۲، ۹۶)، خود وضع خاص این نام را نشان می‌دهد و پس از ذکر اقوال راویان درآن باره، به‌همان نتایجی که غدیره دست یافته، رسیده است (۷۵/۲۰). مبرّد نیز در سراسر روایات مفصل خود به‌اختلاف میان این دو آگاه بوده است. اما سؤالی که اینک می‌توان مطرح کرد، این است که چرا نویسندگان کهن، در بسیاری از جایها، عبدالله یا ابوعیینه را ابن‌ابی عیینه خوانده‌اند و چرا ابوالفرج به‌رغم اطلاعات وسیعی که در این باب داشته، شرح احوال این دو برادر را، ذیل ابن ابی عیینه نقل کرده، و یا مبرد، عبدالله را همه جا به‌این نام خوانده است.

در تبار نامهٔ آل مهلّب (هـ م)، شاخهٔ زیر مورد توجه ماست:

ابوصفره ← مهلب ← ابوعیینه ← محمد ← { عبدالله / ابوعیینه / داوود }

در این تبار نامه می‌بینیم که دو کس به‌نام ابوعیینه ذکر شده‌اند و این ترکیب، به‌صورت اسم به‌کار رفته است، نه کنیه. مرزبانی (ص ۱۰۹، به‌نقل از مبرّد) و ابوالفرج (همانجا) به‌این نکته تصریح کرده و افزوده‌اند که از این خاندان هر که را نام ابوعیینه بوده، لاجرم ابوالمنهال کنیه می‌یافته است. شاید ظاهر کنیه‌وار این نام است که گاه به‌گاه برخی از نویسندگان را به‌اشتباه و خلط میان جدّ و نواده کشانده است. به‌هرحال، خلط میان دو برادر و نیای آنان، بیش‌تر در آثاری

1.«Introduction». 2. *Islamic Culture*. 3. «*A Litterateur...*»

ظاهر می‌شود که مؤلفان آنها به‌روایات کوتاه و گذرا بسنده کرده و شرح حالی از شاعران آل مهلب نیاورده‌اند و یا احیاناً از نسبت دادن شعر کسی به‌دیگری ابا نداشته و در هنگام روایت، به‌حافظهٔ خویش اعتماد می‌کرده‌اند.

سه فرزند محمد، یعنی ابوعیینه، عبدالله و داوود، هرسه شعر می‌سروده‌اند و لحن گفتار، نوع مضامین و شیوهٔ شعرسرایی هرسه، تقریباً یکسان بوده است. محمد از جانب منصور خلیفه (۱۳۶ ـ ۱۵۸ ق / ۷۵۳ ـ ۷۷۵م) چندی ولایت ری را عهده‌دار بود، اما عاقبت به‌زندان منصور افتاد و مجبور به‌پرداختن غرامت گردید (ابوالفرج، همانجا؛ غدیره، 157). از داوود، برادر کوچک‌تر که گاه شعری می‌سروده، تنها این را می‌دانیم که آن زمان که برادرش ابوعیینه در جرجان بود، وی در بصره می‌زیست و همانجا ازدواج کرد و خبر زناشویی خود و سلامت خانواده را برای برادرش فرستاد (ابوالفرج، ۱۰۲/۲۰،۱۰۹) و پس از چندی (ح ۱۶۹ ق) آهنگ دیدار او کرد، اما در همدان وفات یافت (EI[2])، و ابوعیینه او را رثا گفت (ابوالفرج، ۱۰۲/۲۰). مجموعهٔ اطلاعاتی که از دو برادر دیگر داریم، بر روی هم اندک و گاه گنگ است، حتی در مورد مرگ آن دو نیز نمی‌توانیم تاریخ دقیقی عرضه کنیم. از این رو شایسته است که علاوه برخلفای عباسی و فرمانده سپاه آنان، طاهر ذوالیمینین (د ۲۰۷ق/۸۲۲م)، به‌مشاهیر دیگری که به نحوی با آنان رابطه داشته‌اند، نیز اشاره کنیم، مانند مسلم بن ولید (د ۲۰۸ ق/۸۲۳م)، فضل‌بن ربیع (د ۲۰۸ ق)، اصمعی (د۲۱۳ق)، اسحاق موصلی (د ۲۳۵ق/۸۴۹م)، دعبل (د ۲۴۶ق/۸۶۰م) (هـ م) و آبان لاحقی (غدیره، 158). اینک شرح حال عبدالله و ابوعیینه به‌تفکیک:

۱. **ابوجعفر عبدالله بن محمد،** یا ابن ابی عیینهٔ اول (اگر چه برادرش را بیش‌تر به‌این نام خوانده‌اند)، برادر بزرگ‌تر (*ابوالفرج*، ۸۰/۲۰) و چهرهٔ سیاسی‌تر و موقرتر، و به‌قول خود او (همانجا) عالم‌تر بود، اما در شاعری به‌پای برادر کوچک‌تر نرسید. عبدالله از آنجا که از خاندان بزرگ آل مهلب برخاسته بود، زندگانی مرفهی داشت، چنانکه خود در قصایدی که نزد طاهرذوالیمینین می‌خواند، به‌نعمت و بی‌نیازی خویش و بزرگی خاندان مهلب می‌نازید (صص ۱۲، ۱۴) و طاهر نیز در قطعه شعری سخنان او را تأیید کرده است (ابوالفرج، ۹۸/۲۰). با چنین شرایطی، طبیعی بود که پای او به‌ماجراهای سیاسی زمان، خاصه نزاع میان امین و مأمون کشیده شود. آغاز ظهور او در سیاست آنجاست که به‌گفتهٔ مبرد (۲۵۰/۱) وی یکی از سرکردگان جماعاتی بود که بصره را برای مأمون گشودند (بصره در ۱۹۶ ق / ۸۱۲م فتح شد، نک‍: پلا، 274). احتمال می‌رود که او پیش از فتح بصره با طاهر روابط دوستی برقرار کرده بوده است، اما در بصره این دوستی استوارتر شد و عبدالله با آنکه پسر عمش محمدبن یزید، والی اهواز به‌دست طاهر کشته شده بود (طبری، ۸۵۱/۳)، هرگز از هواخواهان مأمون رو برنتافت و از طاهر نبرید. طاهر نیز نظر به این دوستی، خود وی را بر بحرین و یمامه و به‌خواهش او، دوستش اسماعیل بن جعفر را که هم از اعیان بود، بر بصره گمارد (مبرد، همانجا؛ قس: غدیره، 159)، اما نمی‌دانیم چه شد که اندکی بعد، عبدالله به‌بصره بازگشت، و نیز نمی‌دانیم چرا میان او و یار دیرینش اسماعیل، دشمنی برخاست و عبدالله به‌اصرار فراوان از طاهر خواست که اسماعیل را از امارت بصره عزل کند. قطعهٔ ۱۲ «دیوان» گله از طاهر است که از اسماعیل حمایت کرده؛ احتمالاً قطعهٔ ۱۴، به‌خصوص ابیات ۱۱ تا ۱۳ نیز ناظر به‌همین معناست (صص ۷ ـ ۱۰). طاهر مدتی سرباز زد و حتی چندی از پذیرفتن او و خودداری کرد. عاقبت وی در اثنای سفری، به‌حضور طاهر رسید و طی قصیده‌ای (صص ۱۴ـ۱۵)، ضمن اشاره به‌بزرگی خاندان و ثروت و بی‌نیازی خویش، از او خواست تا حاجتش را برآورد، و مراد از حاجت احتمالاً، چنانکه ابوالفرج می‌گوید (۹۶/۲۰)، عزل اسماعیل بوده است. بنابراین، تاریخ سرودن قصیده نباید، چنانکه غدیره (همانجا) به‌استناد طبری (۸۵۱/۳) پنداشته، بلافاصله پس از فتح اهواز (۱۹۶ ق/۸۱۲م) باشد. نیز احتمال می‌رود که قطعهٔ شمارهٔ ۲۵ دیوان (مأخوذ از ابوالفرج، ۹۵/۲۰) درباب سپاس او از پاسخ مساعد طاهر باشد (ص ۱۶).

کینهٔ عبدالله منحصر به‌اسماعیل نبود، بلکه نیش هجاهای او چند تن از عموزادگانش را نیز که با اسماعیل دوستی داشتند، گزید (صص ۳، ۱۲؛ مبرد، ۲۵۰/۱؛ ابن‌قتیبه، ۷۵۲/۲).

در میان آثار او ۶ قطعه شعر (قطعات ۷، ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۲۳) دیده می‌شود که همه در عتاب طاهر و گله‌گزاری از اوست (صص ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۵)، اما تنها از یک دو بیتی او (قطعهٔ ۷ مأخوذ از: ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن معتز، ۲۹۱) اندکی بوی هجا به‌مشام می‌رسد (ص ۵). بقیهٔ اشعار همه دارای معانی متین و گاه حکمت‌آمیز است. زمان سرودن این اشعار چندان روشن نیست و معلوم نیست که آیا مربوط به‌ماجرای اسماعیل و حمایت طاهر از اوست، یا مربوط به‌کدورتی است که احتمالاً در زمان سرداری طاهر میان آن دو رخ داد و یا مربوط به‌پس از سپهسالاری او (۱۹۹ق/۸۱۵م) است؟ از این رو نمی‌توان مانند غدیره به‌آسانی از دشمنی و کینه‌توزی میان شاعر و طاهر سخن به‌میان آورد (ص 161).

شخصی به‌نام سلیمان بن علی از ۱۳۳ تا ۱۳۹ ق /۷۵۱ تا ۷۵۶ م در بصره ولایت داشت (پلا، 280) که اسماعیل بن جعفر مذکور، برادرزادهٔ او بود. عبدالله ظاهراً به‌دلائل سیاسی و رقابتهای اجتماعی به‌هجو پسر این شخص، عیسی، پرداخت (ص ۱۲) و ظاهرا علت دیگر این امر آن بود که عیسی فاطمه را که با نام «دنیا» بانوی غزلیات ابوعیینه شده بود، به‌زنی گرفت.

وفاداری عبدالله نسبت به بنی عباس چندان بود که چون علی (د ۲۶۰ ق / ۸۷۴م)، نوادهٔ امام جعفر صادق (ع) در ۱۹۹ ق بر بصره چیره شد و عبدالله را به‌سوی خود خواند، او سرباز زد و علی را هجا گفت (ص ۱۰؛ مبرد، ۲۵۷/۱).

اطلاعات ما دربارهٔ عبدالله، از آنچه بیان شد، چندان فراتر

نمی‌رود. ابوالفرج می‌نویسد که او پس از برادرش ابوعیینه در گذشته است (۸۰/۲۰) و ابوعیینه، به‌گفتۀ غدیره پس از مأمون (د ۲۱۸ق/۸۳۳م) مرده است (ص 162، به‌نقل از جمهرۀ ابن حزم).

از مجموعۀ دیوان ۱۰۰ برگی او که ابن ندیم (ص ۱۸۷) ذکر کرده، اینک مجموعاً ۲۶ قطعه، شامل ۲۰۵ بیت به‌جای مانده که محمد عامر غدیره از این سوی و آن سوی گردآوری کرده است. این مقدار آنچنان گسترده نیست که بتوان مانند ابن معتز (ص ۲۹۰) او را در شمار بزرگانی چون بشّار یاد کرد. با اینهمه، اشعار او، حتی آنهایی که در زمینۀ هجاو عتاب سروده شده، از استواری و متانت برخوردار است.

۲. ابوعیینه، یا ابن ابی عیینۀ دوم با آنکه زودتر به شهرت فراگیر دست یافت، اما اطلاعاتی که از او در دست است، برای بازسازی شرح حال کامل او کافی نیست. زمانی به نام او برمی‌خوریم که غزلیاتش در میان مردم بصره زبانزد همگان شده بود. در آنجا، نخست به کنیزکی آوازخوان به نام وَهْبه تغزل می‌کرد (ابوالفرج، ۱۰۱/۲۰)، اما زود از او روگردان شد و به زنی از اشراف به نام فاطمه که مانند وی از خاندان مهلب بود (همو، ۹۴/۲۰؛ قس: غدیره، 169) دل بست. راجع به این عشق، اینک ۱۵ قطعه در دست است، اما در هیچ یک نام فاطمه به صراحت ذکر نشده است، بلکه وی، چنانکه ابوالفرج نقل کرده (۹۴/۲۰، ۱۰۱) و او خود در ابیاتی بیان داشته (ص ۳۱) از ذکر نام او پرهیز می‌کرده و به رسم بسیاری از شعرای عرب، نام دیگری یعنی «دنیا» را به‌جای آن به‌کار می‌برده است. پس از آن، میان نویسندگان این بحث در گرفت که آیا دنیا همان فاطمه است، یا کنیزکی بوده است (ابوالفرج، همانجا). با اینهمه غدیره آن دو را از هم تفکیک کرده است (صص 170-169).

به‌هرحال، همینکه خاندان فاطمه از ماجرای عشق آن دو آگاه شدند، دختر را به شوی دادند. ابوعیینه مأیوس شد و شاید به همین جهت باشد که وی را پس از چندی در کوفه می‌یابیم. آمدن او به کوفه، با ولایت پسر عمش روح بن حاتم مصادف بود (۱۵۹ ق/ ۷۷۶ م). او خود در قطعه‌ای که برای کنیزکی آوازخوان سروده، به حمایت روح اشاره کرده است (ص ۳۹؛ ابوالفرج، ۱۰۳/۲۰؛ نیز قس: غدیره، 171). روح که مأموریت داشت عیسی بن موسی را از حق ولایت و خلافت منصرف سازد (EI², ذیل عیسی بن موسی[1])، برادرزادۀ خود خالدبن یزید را نیز به همراه آورده بود. خالد از جانب روح، شحنگی کوفه را به عهده گرفت و سپس مأمور ولایت جرجان شد. خویشاوندی ابوعیینه با خالد موجب شد که وی همراه خالد راهی جرجان گردد و دوران تازه‌ای را که در آثارش جلوه‌ای بارز داشت، آغاز کند. آنچه در این باب می‌دانیم، همه از ابوالفرج (۱۰۳/۲۰ ـ ۱۰۹) به دست آمده است (قس: غدیره، 19-18). خالد فقط یک ماه مقرری ماهانه به شاعر پرداخت و او پس از آن، ناچار شد همراه با دو شاعر دیگر، مدح این و آن گوید و روزگار بگذراند، اما در عین حال، خشم خود را در هجاهایی نه چندان گزنده، که در آن دوره جرأت انتشار آنها را نداشت، ابراز می‌داشت. خالد چون از ماجرا آگاه شد، او را به حضور خواند و سرزنش کرد، اما نظر به پیوندهای خویشاوندی دست به اقدام تندی نزد، ولی ترتیبی داد که ابوعیینه نتواند جرجان را ترک گوید. شاعر چندی به یاد عراق و ایام دلنشین اقامت در آن، و به یاد ازدواج و مرگ برادرش داوود شعر می‌سرود، اما همینکه در ۱۶۹ ق/ ۸۷۵ م مهدی خلیفه درگذشت، وی اشعاری سخت گزنده در هجای خالد سرود و یکی از آنها را که گویای اندوه غربت و شوق بازگشت به عراق بود (ص ۴۲؛ ابوالفرج، ۱۱۷/۲۰ ـ ۱۱۸) از برای هادی فرستاد و از او خواست تا وی را از چنگ خالد برهاند. قصیده چنان در خلیفه مؤثر افتاد که بی‌درنگ فرمود تا ابوعیینه به عراق بازگردد و مقرری عقب افتاده را نیز بستاند. ابوعیینه به بصره بازگشت و در املاک آل مهلب، در بستانی کـه خـود آن را به زیبایی تمـام ستوده (ص ۴۰؛ ابوالفرج، ۱۰۳/۲۰) منزل گزید.

وی اگرچه به عنوان عضوی از اعضای سپاه خالد به جرجان رفت، اما دیری نپایید که در عراق در شمار مشاهیر زمان درآمد و با شاعران بزرگی چون دِعْبِل (ابوالفرج، ۱۱۲/۲۰)، مسلم بن ولید (همو، ۱۱۱/۲۰) و نیز با ابراهیم و اسحاق موصلی (همو، ۱۹/۲۰) روابطی دوستانه یافت. علاوه بر ابراهیم و اسحاق، موسیقی‌دانان بزرگ دیگر نیز اشعارش را به عنوان نمونه‌های زیبای غزل به آواز می‌خواندند (همو، ۸۱/۲۰، ۸۲، ۸۶، ۹۰، ۱۰۲). هجاهای او زبان‌زد خاص و عام بود. نوشته‌اند چون رشید، فضل را ازبهترین نمونۀ هجا پرسش کرد، فضل چهار بیت برخواند که خلیفه خود از حفظ داشت و می‌دانست که گویندۀ آن ابوعیینه است (همو، ۱۱۶/۲۰). مأمون قصیدۀ او را در هجای خالد نیک می‌شناخت، امّا به سبب بیتی گزنده، بر او خرده می‌گرفت (ابن معتز، ۲۸۹).

عاقبت کار ابوعیینه چندان روشن نیست. وی بی‌تردید گه گاه به بغداد سفری می‌کرده است و چنانکه درروایت ابن معتز آمده، به حضور مأمون بار یافته است (طبعاً پس از ۱۹۸ ق/۸۱۳ م که سال جلوس او به تخت خلافت است) و بی‌تردید مأمون، مانند پدرش هارون ازهجاهای او علیه اعراب نزار که خلفای عباسی خود را از آنان می‌دانستند، آگاه بوده است. با اینهمه معلوم نیست که چرا مأمون ناگهان بر او چنان خشم گرفت که خونش را مباح ساخت. ابوعیینه از چنگ او به عُمان گریخت و تا زمان مرگ او (۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م) همانجا ماند (ابوالفرج، ۱۰۰/۲۰؛ پلا، 173؛ غدیره، 173)و از آن پس، سخنی از او نیست.

از ابوعیینه ظاهراً دیوانی شامل ۱۰۰ برگ در دست بوده (ابن ندیم، ۱۸۷)، اما آن مجموعه از میان رفته است و محمد عامر غدیره تنها ۴۱ قطعه، شامل ۳۱۸ بیت او را از منابع گوناگون فراهم آورده است.

مجموعۀ اشعار او را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد (غدیره، 173):

---

1. ʿĪSĀ B. MŪSĀ

۱. هجاهای او دربارهٔ خالد که به قول مأمون به ۱۰۰۰ بیت بالغ می‌شده است (ابن معتز، ۲۸۹)، به زبانی روان که خاص شاعران نوخاستهٔ عصر عباسی بوده، سروده شده است. این مجموعه عموماً از سخن زشت و هرزه درایی‌های معمول آن زمان تهی است و بسیاری از آنها را می‌توان در شمار نمونه‌های خوب هجا نهاد؛ ۲. غزلهای او که برای فاطمه (یا دنیا) سروده و هنرواقعی وی در آنها جلوه‌گر است. سخن عشق او در وزنهایی کوتاه و قالبهایی طبیعی، به دور از هرگونه ابهام و در فضایی آشنا جای گرفته است. گفت‌وگوهای عتاب‌آمیز عاشقانه و شرح برخی دیدارها آن چنان روان و واقعی است که تأثیر عمربن ابی ربیعه (ه م) را در آنها نمی‌توان نادیده گرفت؛ ۳. اشعاری که در وصف بصره و برخی قصرهای آن سروده شده نیز به شهرت شگفتی دست یافته است. ۲ یا ۳ بیتی که از یکی از قصائد وصفی او به جای مانده، در ۱۰ منبع تکرار شده است (ص ۲۵ و حاشیهٔ آن). شاعر در برخی از این اشعار اشارات مفیدی به کیفیت شهر بصره در روزگار خود کرده است (همان، ۳۶).

مآخذ: ابن ابی عیینه، عبدالله بن محمد، «دیوان»، به کوشش محمد عامر غدیره، BEO (نک: مآخذ لاتین)؛ ابن ابی عیینه، ابوعیینه بن محمد، «دیوان»، به کوشش محمد عامر غدیره، BEO (نک: مآخذ لاتین)؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، دارالمعارف؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۲۳ م - ۱۹۷۴ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن السندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ طبری، *تاریخ*؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، بیروت، مکتبة المعارف؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز:

BEO, 1967, Vol. XIX; EI²; Ghédira, Ameur, "Deux Poétes contemporains de Baṣṣūr, les fréres Ibn Abi,'Uyayna", *Arabica*, vol. x, 1963; Pellat, charles, *Le milieu basrien et la formation de Ǧāhiz*, Paris. 1953.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اَبِی‌الْفَیّاض، ابوبکر، احمدبن سعیدبن محمدبن ابی‌الفیاض، معروف به ابن الغَشّاء (ح ۳۷۹ - ۴۵۹ق/۹۸۹ - ۱۰۶۷م)، فقیه و مورخ اواخر دورهٔ امویان و اوایل دورهٔ ملوک‌الطوایفی اندلس. از جزئیات زندگی او اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در اِسْتِجَه[1] در جنوب غربی قُرطبه به‌دنیا آمد و در جوانی نزد یوسف‌بن عَمْروس استجی درس خواند و سپس به‌اَلمَرِیّة رفت و از محضر استادانی چون ابوعمر طَلَمَنکی و ابوعمربن عَفیف و مُهَلّب‌بن ابی‌صُفْرة و دیگران بهره گرفت (ابن‌بشکوال، ۶۰/۱؛ مورالس، 31) و در خدمت آنان که غالباً فقیه و قاضی بودند (نک: همو، 31,32) به‌مقام قضا و فقاهت رسید. نُباهی (ص ۸۰) و ابن‌عذاری (۱۲۸/۲) نیز به‌ترتیب او را فقیه و قاضی خوانده‌اند (قس: مورالس، 32). با اینهمه شهرت ابن ابی‌الفیاض بیش‌تر به‌سبب تألیفات تاریخی و جغرافیایی اوست. آنچه نیز در دو قرن اخیر از او موضوعی بحث‌انگیز ساخته، همانا سهم وی در تاریخ‌نگاری اندلس است.

ابن ابی‌الفیاض در عصری پرتلاطم می‌زیست: ۲۴ ساله بود که دورهٔ پرآشوب «فتنه» پیش آمد، حکومت خاندان عامری فرو ریخت، خلافت مرکزی از میان رفت و دورهٔ معروف به‌ملوک‌الطوایف در تاریخ اندلس آغاز شد. او که خود شاهد همهٔ این آشوبها و فراز و نشیبهای تاریخی بود، گزارشگر مستقیم آنها نیز شد. با مرد بزرگی چون ابن‌حزم و شاید با ابن‌حیّان و عُذری همنشین بود. روایتی که او مستقیماً از ابن‌حزم دربارهٔ منصوربن ابی‌عامر نقل کرده، نشانگر ارتباط و مجالست وی با ابن‌حزم است، گرچه روشن نیست که این ارتباط کی و در کجا برقرار شده است (ابن‌خطیب، *اعمال*، ۷۷ - ۷۸؛ نباهی، ۸۱؛ قس: مورالس، 33-32). ارتباط مستقیم او با ابن‌حیّان و عُذری مسلم نیست، اما ابن ابی‌الفیاض، چنانکه گفته شد، دوره‌ای از عمر خود را در اَلمَرِیّة گذرانده و می‌دانیم که عُذری جغرافی‌دان معروف نیز اهل همین شهر بوده است و لذا ارتباط یا آشنایی وی که خود نیز در جغرافیا دستی داشت، با عذری محتمل به‌نظر می‌رسد (قس: مونس، ۱۰۷)، جز اینکه سندی در این باب به‌دست نیامده است، با اینهمه مورالس (ص 32) ارتباط وی را با عذری و ابن‌حیّان حتمی دانسته و آن را در تکوین شخصیت علمی وی مؤثر شمرده است.

مهم‌ترین اثر ابن ابی‌الفیاض کتابی تاریخی است به‌نام *العبر* که اکنون در دست نیست، اما به‌دلایلی که ذکر خواهد شد، در دو قرن اخیر توجه خاورشناسان را به‌خود جلب کرده است. نخستین بار میخائیل غزیری (۱۷۱۰ - ۱۷۹۱م) هنگام تهیه فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ اسکوریال متوجه متنی تاریخی شد که در سه برگ ضمیمهٔ نسخه‌ای از *الحلةالسیراء* ابن ابار شده بود و چون در نخستین برگ عبارت «قال احمد» آمده بود، به‌اشتباه گمان برد که متن از احمد رازی (۲۷۴ - ۳۴۴ق) مورخ اندلسی است (نک: غزیری، 320 - 319؛ قس: ابن ابی‌الفیاض، ۴۴ - ۴۵). حال آنکه در دنبالهٔ همان متن عبارت «قال احمد بن ابی‌الفیاض» نیز درج شده است (نک: همو، ۵۲). غزیری ظاهراً متوجه این مسأله نیز نشده بود که چگونه رازی که در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق/۱۰م درگذشته، توانسته فی‌المثل از دورهٔ «فتنه» یا «ایام منذربن یحیی التجیبی» یعنی از رویدادهای سدهٔ ۵ق سخن گوید (نک: همو، ۴۶؛ قس: مورالس، 34). در هر حال غزیری بخشهایی از متن این سه برگ را، که به‌خط مغربی و ضمیمهٔ نسخهٔ شمارهٔ ۱۶۵۴ کتابخانهٔ اسکوریال است، بی‌آنکه پی به‌هویت مؤلف واقعی آن ببرد، با ترجمهٔ لاتین آن منتشر ساخت (نک: غزیری، 326-319). در اوایل سدهٔ ۱۹م کنده[2] مورخ اسپانیایی به‌وجود نام احمدبن ابی‌الفیاض در این برگها اشاره کرد (نک: مورالس، 35-34)، اما نخستین بار دوزی متوجه این اشتباه شد (صص 24-23) و نظر غزیری را نادرست خواند و احتمال داد که متن یاد شده بخشی از تاریخ ابن ابی‌الفیاض یا کتاب متأخرتری باشد که در آن از ابن ابی‌الفیاض نقل قول شده است (قس: مورالس،

1. Ecija
2. J. A. Conde

35؛ لوی پرووانسال، 189-III/188). اندکی بعد گایانگوس (ص 10) و سپس چند محقق دیگر از جمله پالنسیا (ص ۲۱۲) و حسین مؤنس (ص ۱۰۶) نیز رأی به‌اشتباه غزیری دادند و متن مزبور را بخشی از کتاب *العبر* ابن‌ابی‌الفیاض دانستند (قس: مورالس، 35). ملچور آنتونیا[1] نیز در تحقیقی، دیدگاههای مختلف از جمله نظر دوزی را در این باره مورد بحث و انتقاد قرار داده و متن مزبور را نیز به‌اسپانیایی ترجمه کرده است (نک: لوی پرووانسال، III/189؛ مورالس، 36-35).

مورالس آخرین‌دانشمندی است که‌به‌تحقیق دربارهٔ ابن‌ابی‌الفیاض و گردآوری آثار او پرداخته و متن مندرج در سه برگ یاد شده را نیز در قطعات پراکندهٔ *العبر* که از منابع گوناگون گردآوری کرده، گنجانیده و با ترجمهٔ کامل آن به‌اسپانیایی و مقدمه و حواشی در نشریهٔ «دفترهای تاریخ اسلام[2]» (صص 127-29) به‌چاپ رسانده است. مسألهٔ دیگر موضوع کتاب *العبر* و به‌عبارت بهتر تعیین محدودهٔ تاریخی و جغرافیایی مورد بحث در آن است. از آنجا که این کتاب از میان رفته و جز روایات و پاره‌های پراکنده از آن در دست نیست، حدود موضوع آن را نمی‌توان به‌دقت تعیین کرد. ابن‌بشکوال (۶۰/۱) تنها به‌این نکته اشاره کرده که ابن‌ابی‌الفیاض کتابی در «خبر و تاریخ» تألیف کرده است. مراکشی (ص ۳۷۲) او را مؤلف کتابی در تاریخ شمرده که موضوع آن «اخبار قُرطبه» بوده است. ابن‌ابار (۱۰/۲) و مقری (۱۸۲/۳) وی را مؤلف کتاب *العبر* دانسته‌اند و ابن‌ابی‌ذرع از کتاب *النیر* وی که ظاهراً تصحیف کلمهٔ «العبر» بوده (قس: دوزی، 76) نام برده است (نک: ابن‌ابی‌الفیاض، ۶۲). سایر منابع نیز یا تنها با اشاره به «کتاب» او و بی‌آنکه نام یا موضوع آن را مشخص کنند و یا با ذکر «قال ابن‌ابی‌الفیاض» و بدون اشاره به‌کتاب وی از او نقل قول کرده‌اند. بنابراین جز مراکشی که «اخبار قرطبه» را موضوع *العبر* دانسته، هیچ یک از منابع صریحاً به‌محدودهٔ تاریخی و جغرافیایی مورد بحث در این کتاب نپرداخته‌اند. همین مختصر بودن اطلاعات نویسندگان نزدیک به‌زمان ابن‌ابی‌الفیاض نیز که قاعدتاً می‌بایست کتاب *العبر* او را به‌خوبی شناخته باشند، این احتمال را پیش آورده که چه بسا اصل این کتاب بسیار زود از میان رفته و مورخان آن عصر نیز جز به‌طور غیرمستقیم نتوانسته بودند از مندرجات آن استفاده کنند (نک: مورالس، 36). با اینهمه شاید امروزه بتوان با بررسی قطعات بازیافته از این کتاب به‌تقریب محدودهٔ تاریخی و جغرافیایی مورد بحث در آن را تعیین کرد. مورالس که بقایای بازسازی شده *العبر* را منتشر ساخته، ۳۰ قطعهٔ کوتاه و بلند مندرج در آن را برحسب موضوع به ۴ بخش که به‌ترتیب مطابق با ۴ دوره از تاریخ اندلس است، تقسیم کرده است: بخش نخست، شامل ۱۲ قطعه، مربوط به‌پیشینهٔ تاریخی و افسانه‌ای اندلس و فتح آن به‌دست مسلمانان و دورهٔ والیان (۹۶ - ۱۳۸ق/۷۱۵ - ۷۵۵م) (نک: ابن‌ابی‌الفیاض، ۴۰ - ۵۲). مندرجات سه برگ متعلق به‌کتابخانهٔ اسکوریال نیز در همین بخش جای گرفته است (همانجا). بخش دوم شامل ۶ قطعه، مربوط به‌دورهٔ امارت (۱۳۸ - ۳۱۶ق / ۷۵۵ - ۹۲۸م) (نک: همو، ۵۳ - ۵۶). بخش سوم شامل ۱۰ قطعه، مربوط به‌دورهٔ خلافت و عصر عامریان (۳۱۶ - ۴۲۲ق / ۹۲۸ - ۱۰۳۱م) (نک: همو، ۵۶ - ۶۵). بخش چهارم شامل ۲ قطعه، مربوط به‌دورهٔ ملوک‌الطوایف در شرق اندلس[3] و اشبیلیه (۴۲۲ - ۴۸۴ق / ۱۰۳۱ - ۱۰۹۱م) (نک: همو، ۶۵ - ۶۷). اگر این قطعات را به‌طور کلی نموداری از اصل کتاب به‌شمار آوریم، می‌توان چنین نتیجه گرفت که موضوع کتاب *العبر* تاریخ اندلس از آغاز فتح آن به‌دست مسلمانان در پایان سدهٔ نخست هجری تا اواسط عصر ملوک‌الطوایف اول در سدهٔ ۵ق یعنی سالهای پایانی عمر ابن‌ابی‌الفیاض بوده است. خاورشناسانی نیز که به‌این نکته توجه کرده‌اند، نظریاتی کمابیش مشابه ابراز داشته‌اند. دوزی (صص 76-75) و به‌دنبال وی پونس بویگس[4] (نک: مورالس، 37-36) *العبر* را حاوی تاریخ امویان و سدهٔ ۵ق / ۱۱م اندلس دانسته‌اند، اما سانچز آلبورنوز[5] (نک: همو، 37) در تحقیقات خود به‌این نتیجه رسیده که محدودهٔ تاریخی مورد بحث در این کتاب از اوایل فتح اندلس تا نیمهٔ سدهٔ ۵ق / ۱۱م بوده است. از منابع ابن‌ابی‌الفیاض تنها عبدالملک‌بن حبیب (نک: ابن‌ابی‌الفیاض، ۴۸)، ابن‌قوطیه (نک: مورالس، 37) و ابن‌حزم (نک: ابن‌ابی‌الفیاض، ۵۸، ۶۰) شناخته شده‌اند. وی در مواردی نیز به‌گفته‌های کسانی که آنان را «بعض من رویتُ عنه» (نک: همو، ۵۹) و «احد اخوانی» (نک: همو، ۶۴) می‌خواند، استناد می‌کند و این نشان‌دهندهٔ آن است که او رویدادهای عصری را که خود در آن می‌زیسته، یعنی اواخر دورهٔ خلافت و اوایل دورهٔ ملوک‌الطوایفی، مستقیماً یا از قول کسانی که خود شاهد وقایع بوده‌اند، گزارش کرده است (قس: مورالس، 37). کتاب *العبر* ابن‌ابی‌الفیاض گذشته از آنکه خود منبع بسیاری از مورخان و مؤلفان بعدی مانند مراکشی (نک: ص ۳۷۲)، ابن‌اثیر (نک: ۲۸۶/۹)، ابن‌ابّار (نک: ۲۱۷/۱ - ۲۱۸، ۱۰/۲ - ۱۲، ۳۱۲ - ۳۱۳)، ابن‌خلکان (نک: ۱۴۵/۶)، ابن‌شبّاط (نک: ابن‌ابی‌الفیاض، ۴۰ - ۴۴)، ابن‌عذاری (نک: ۱۲۸/۲، ۱۲۹)، ابن‌ابی‌زرع (نک: صص ۹۴، ۱۱۵)، ابن‌خطیب (نک: *احاطه*، ۴۸۶/۱ - ۴۸۷، ۲۸۰/۳؛ *اعمال*، ۷ - ۸، ۷۷ - ۷۸، ۱۹۳ - ۱۹۴)، نُباهی (نک: صص ۸۰ - ۸۳) و مقری (نک: ۱۰/۲ - ۱۱) بوده، قطعات بازیافتهٔ آن در سه برگ یاد شده نیز به‌تحقیقات برخی مورخان و پژوهشگران معاصر از قبیل کنده، ساآودرا[6] و دوزی مدد رسانده است (نک: مورالس، 39).

اثر دیگر ابن‌ابی‌الفیاض که آن نیز از میان رفته و همچون دیگر اثر وی از بحث و جدل برکنار نمانده، کتابی است جغرافیایی در باب «مسالک و ممالک» که تنها مراکشی (ص ۳۴۶) از وجود آن خبر داده

---

1. Melchor Antuña 2. *Cuadernos de Historia del Islam.* 3. Levante 4. Pons y Boigues 5. C. Sánchez-Albornoz 6. Saavedra

است و با آنکه محققانی چون دوزی (ص 76)، پونس، سانچز آلبورنوز (نک: مورالس، 33) و پالنسیا (ص ۲۱۲) در تأیید نظر وی سخن گفته‌اند، حسین مؤنس (صص ۱۰۶ ـ ۱۰۷) از عبارت «تم‌الجزء الاول» که در حاشیهٔ نخستین برگ از نسخهٔ اسکوریال آمده (نک: ابن‌ابی‌الفیاض، ۴۵) چنین نتیجه گرفته که بخش نخست کتاب *العبر* که با عبارت فوق به‌پایان رسیده، همان تألیف جغرافیایی مورد اشارهٔ مراکشی بوده که در واقع مقدمهٔ جغرافیایی *العبر* محسوب می‌شده و اکنون از میان رفته است، اما با توجه به‌اینکه دقیقاً روشن نیست که عبارت فوق به‌کدام جزء اشاره دارد و اصولاً مراد از آن چیست و به‌علاوه در سطور پیش و پس از آن نیز از رویدادهای تاریخی مربوط به‌فتح اندلس به‌دست مسلمانان سخن رفته است، در این نظر باید به‌دیده تأمل نگریست (نک: مورالس، 33).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة‌السیراء*، به‌کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌ابی‌زرع، علی‌بن عبدالله، *الانیس المطرب بروض القرطاس*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن‌ابی‌الفیاض، احمدبن سعید، بخشهایی از *العبر* در مقاله مورالس (نک: مآخذ لاتین)؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به‌کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ـ ۱۳۹۵ق / ۱۹۵۵ ـ ۱۹۷۵م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به‌کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌عذاری، احمدبن محمد، *البیان المُغرب*، به‌کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به‌کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۹۴۹م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ مؤنس، حسین، *تاریخ الجغرافیة والجغرافیین فی الاندلس*، مادرید، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۷م؛ نُباهی، علی‌بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نیز:

Casiri, Michaelis, *Bibliotheca Arabico – Hispana Escurialensis*, reprint 1969; Dozy, R.P.A., introduction à Al-Bayano l–Mogrib, Leyden, 1848–1851; Gayangos, Pascual, *Memoria*, Madrid, 1852; Lévi – Provençal, E., *Les Manuscrits Arabes de L'Escurial*, décrits d'après les notes de Hartwig Derenbourg, Paris, 1928; Morales, Camilo Alvarez, "Aproximacion a la Figura de Ibn Abī–l–Fayya.ḍ y Su Obra Historica", *Cuadernos de Historia del Islam*, No 9, Granada, 1978 – 1979.

مهران ارزنده

اِبْنِ‌اَبی کُدَیّه، ابوعبدالله محمدبن عتیق‌بن محمدبن ابی نصربن ابی کدیه تمیمی قَیْرَوانی (د ۵۱۲ ق / ۱۱۱۸م)، متکلم اشعری، اصولی و مُقری. وی در حدود ۴۲۰ ق / ۱۰۲۹ م در قیروان تولد یافت (ابن جزری، ۱۹۵/۲)، مقدمات علوم را در زادگاهش فرا گرفت و سپس به‌اندلس، مصر، شام و عراق سفر کرد. در قیروان نزد ابوعبدالله بن حسین بن حاتم اَزْدی اصول و کلام خواند و در اندلس یا مصر از ابن عبدالبرّ حدیث شنید (ابن جوزی، ۷۵؛ کتبی، ۴۲۹/۳؛ صفدی، ۷۹/۴). ابوالعباس بن نفیس، ابوعبدالله قضاعی و حافظ محمود بن فضل اصفهانی از جمله مشایخ حدیث و قرائات او در مصر بوده‌اند (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۲۵۰/۴؛ ابن جزری، همانجا). در راه سفر به عراق مدتی را در شهرهای شام گذراند و در دمشق به تحصیل و نیز تدریس کلام پرداخت. ابوالفتح نصرالله بن محمد مِصّیصی عالم و مدرس معروف خطهٔ شام از شاگردان درس کلام او در شهر صور بود (سبکی، ۳۲۱/۷؛ نُعَیمی، ۲۲۷/۱). پس از ورود به عراق در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد به وعظ و تدریس کلام و قرائات پرداخت که ظاهراً تا هنگام مرگ ادامه داشت (ابن جوزی، ۷۵ ـ ۷۶). ابوالکرم شهرزوری و ابن حسین ابن عبدالحق یوسفی از جمله راویان و شاگردان درس او در عراق بوده‌اند (ذهبی، *معرفة القراء*، ۳۷۹/۱). ابن ابی کُدیه عالمی جامع، شاعر و متکلمی نامدار بود. آن طور که خود گفته است، از ۴۴۳ ق / ۱۰۵۱ م یعنی حدود ۷۰ سال به تدریس علم کلام اشتغال داشته است. وی حافظه‌ای نیرومند داشت و کتاب سیبویه را از حفظ بود (همانجا؛ صفدی ۷۹/۴، ۸۰). در مذهب اشعری تعصب شدید داشت و در این راه از حنبلی مذهبان آزار بسیار دید. ابیاتی که از او برجای مانده، در اثبات دعاوی اشاعره است (ابن جوزی، ۷۵).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایه فی طبقات القراء*، به‌کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ ابن‌جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *معرفة القراء الکبار علی الطبقات والاعصار*، به‌کوشش محمدسید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش محمود محمد الطناجی و عبدالفتاح محمدالحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴م؛ صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ نُعَیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به‌کوشش جعفرالحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م.

نورالله کسائی

اِبْنِ اَبی لَیْلی، ابوعیسی عبدالرحمن بن یسار انصاری کوفی (د ۸۳ق/۷۰۲م)، فقیه، قاضی، قاری و محدث شیعی. تاریخ دقیق زادن عبدالرحمن روشن نیست. ابونعیم (۳۵۳/۴) گفته است که او در روزگار خلافت ابوبکر تولد یافت، اما به گفتهٔ دیگر مورخان او در زمان خلافت عمر ـــ ۶ سال مانده به‌پایان خلافت وی ـــ زاده شد (ابن حجر، ۲۶۰/۶؛ خطیب، ۱۹۹/۱۰). پدر او ابولیلی، مدنی انصاری و از یاران پیامبر (ص) بود که همراه وی در جنگ احد و جنگهای پس از آن شرکت جست و سپس به‌کوفه کوچید و در کنار علی (ع) جنگید و در رکاب او در جنگ صفین شهید شد (نووی، ۱ (۱)/۳۰۳). عبدالرحمن از تابعین و از محدثان بنام اسلامی است که به گفتهٔ خود حدود ۱۲۰ تن از اصحاب پیامبر را دیده (ابونعیم، ۳۵۱/۴) و از بسیاری از آنان حدیث شنیده و نقل کرده است. بنام ترین کسانی که وی از آنان حدیث روایت کرده عبارتند از مُعاذبن جَبَل (ابن حبّان، ۴۹/۲)، مقداد، ابن مسعود، سهل بن حنیف، عبدالرحمن بن ابی بکر، قیس‌بن سعد، عبدالله بن زیدبن عبدربه، ابوموسی، ام هانی دختر ابوطالب، انس، صهیب، عبدالله بن عکیم، عبدالرحمن بن سمرة، اسیدبن حضیر (ابن حجر،همانجا)؛ و نیز ابوسعید خدری (نوری،۱(۱)/۳۰۴)، عمر،عثمان، علی (ع)، سعدبن ابی وقاص، بلال، حذیفه، ابوذر، عبدالله بن عباس، ابن عمر، ابی بن کعب، کعب بن عجزة، براء بن عازب، ابودرداء، ابوایوب، پدر خود ابولیلی، زیدبن ارقم، ثوبان و ابوجحیفة (ابونعیم،

۳۵۳/۴).

رجال شناسان عموماً ابن ابی لیلی را به نیکی و پارسایی و پرهیزکاری ستوده و او را ثقه دانسته‌اند، ولی برخی از آنان در اینکه وی مستقیماً از مشایخی مانند عمر و بلال روایت کرده باشد تردید کرده‌اند (نووی، همانجا؛ ابن حجر، ۲۶۱/۶). وی از پیروان امام علی (ع) و از مدافعان او و در برابر مخالفان بود. در جنگ جمل رایت او را در دست داشت (ابن خلکان، ۱۲۶/۳) و در جنگهای صفین و نهروان نیز حضور و شرکت داشت و برخی از رویدادهای صفین را روایت کرده است (خطیب، ۲۰۰/۱۰؛ طوسی، ۹۸؛ طبری، ۱۰۸۶/۲). ابن ابی لیلی پس از علی (ع) همچنان به راه او پایدار ماند. در روزگار فرمانروایی حجاج بن یوسف ثقفی (د ۹۵ ق ۷۱۴م) ابتدا از سوی وی در کوفه منصب قضا یافت، اما پس از چندی مورد خشم قرار گرفت و برکنار شد. حجاج از او خواست که علی (ع) را ناسزا گوید، اما وی خودداری کرد (ذهبی، ۵۸/۱). حجاج هم چندان او را تازیانه زد که پشتش سیاه شد (قهپایی، ۷۲/۴). از این رو هنگامی که ابن اشعث در ۸۳ ق / ۷۰۲م با حجاج به پیکار برخاست، ابن ابی لیلی بی‌درنگ به‌یاری ابن اشعث شتافت. در تاریخ مرگ و چگونگی درگذشت او اختلاف است، ولی بیش‌تر مورخان سال ۸۳ ق را پذیرفته‌اند (خطیب، ۲۰۱/۱۰ ـ ۲۰۲).

ابن جزری (ص ۳۷۶) آورده است که ابن ابی لیلی علم قرائت را از علی (ع) آموخت. به‌گفتهٔ ابونعیم (۳۵۱/۴) خانهٔ او محل تجمع قاریان بود و با اینکه در آن روزگار اجتهاد و فتوا به‌گونه‌ای که در روزگاران بعدی مطرح شد، آشکارا طرح نشده بود، ابن ابی لیلی در مسائل فقهی و علم احکام صاحب نظر بود و برخی از آرای فقهی او را بلاذری آورده است (صص ۴۳۳ ـ ۴۳۴). با اینهمه او در حدیث شهرت دارد و کسان بسیاری از وی حدیث شنیده و نقل کرده‌اند، از جمله: مجاهد، عمروبن مرة، عطاءبن سائب، اعمش، شعبی، زیدبن حارث، عبدالاعلی، حکم بن شعبة (ابونعیم، ۳۵۱/۴ ـ ۳۵۵). نیز فرزندش عیسی و نوه‌اش عبدالله بن عیسی، و همچنین عمروبن میمون، ثابت بنانی، حکم بن عُتَیبه، حصین بن عبدالرحمن، یحیی بن جزار، هلال الوزان، یزید بن ابی زیاد، ابواسحاق شیبانی، منهال بن عمرو، عبدالملک بن عمیر و اسماعیل بن ابوخالد (ابن حجر، ۲۶۰/۶ ـ ۲۶۱).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ـ ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمدرضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ قهپایی، عنایت‌الله، *مجمع الرجال*، به کوشش ضیاءالدین اصفهانی، اصفهان، ۱۳۸۴ ق؛ نووی، محیی الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ‌اَبی‌لِیْلیٰ، محمّدبن عبدالرّحمن بن ابی لیلی انصاری کوفی (۷۴ ـ ۱۴۸ ق/ ۶۹۳ ـ ۷۶۵ م)، فقیه، محدّث، مفتی و قاضی کوفه. پدرش عبدالرّحمن از بزرگان تابعین بوده است (خطیب، ۱۹۹/۱۰). در کودکی پدرش را از دست داد و از این‌رو نتوانست از دانش او بهره گیرد (ذهبی، سیر، ۳۱۰/۶). ابن ابی لیلی از عالمان و فقیهان و محدّثان بنام روزگار خود، فقه و حدیث و قرائت قرآن آموخت. مشایخ او عبارتند از شعبی، نافع عمری، عطیّهٔ عوفی، برادر خود عیسی، پسر برادرش عبدالله بن عیسی (ابن ابی حاتم رازی، ۲(۳)/۳۲۲)، عطاءبن ابی رباح، قاسم بن عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود، منهال بن عمرو، عمروبن مرّة، ابوزبیرمکّی، حکم بن عتیبة، حُمیضة بن شمردل، اسماعیل بن امیّة، ثابت بن عبید، اجلح بن عبدالله، عبدالله بن عطاء، محمدبن عبدالرحمن بن سعدبن زُرارة، داوود بن علی امیر و دیگران (ذهبی، سیر، ۳۱۰/۶ ـ ۳۱۱).

ابن ابی لیلی از فقیهان بزرگ و از اصحاب رأی روزگار خود بود. در روزگار بنی امیّه به کار قضاوت در کوفه گمارده شد و در روزگار عباسیان نیز تا آخر عمر این سمت را حفظ کرد و در حدود ۳۳ سال در این مقام باقی ماند (ابن خلّکان، ۱۷۹/۴). او با امام ابوحنیفه (د ۱۵۰ ق/ ۷۶۷ م) معاصر و چند سالی از او بزرگ‌تر بود، اما بین آن دو همواره ناسازگاریهایی بر سر مسائل فقهی وجود داشت و ابوحنیفه بر برخی از احکام قضایی و روش داوری ابن ابی لیلی خرده می‌گرفت (همو، ۱۷۹/۴ ـ ۱۸۰). یکی از دلایل این خرده‌گیریها این بود که ابوحنیفه در فتوا و آرای خود جسور بود و ابن ابی لیلی محتاطانه عمل می‌کرد. ذهبی وی را در فقاهت همتای ابوحنیفه دانسته است (سیر، ۳۱۱/۶). امام احمدبن حنبل فقه ابن ابی لیلی را از حدیث وی برتر دانسته است (همانجا). او را در قضاوت و برخی از مسائل فقهی آراء ویژه‌ای است (ابی ابی الدم، ۲۶۵). با اینکه پدرش شیعی و از یاران بنام و معتبر امام علی (ع) به شمار می‌رفت، اما خود او سنّی بوده است. نوبختی (ص ۷) و اشعری قمی (ص ۶) وی را از حشویّه دانسته‌اند. بیش‌تر محدّثان و رجال شناسان اهل سنّت او را موثّق شمرده‌اند (ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۶۱۳/۳) و حتّی بعضی از رجال‌شناسان شیعی او را راست گفتار و ممدوح یاد کرده‌اند (حلّی، ۳۲۲؛ علامهٔ حلّی، ۸۱). با اینهمه نظرهای مختلفی در اعتبار حدیث او ابراز شده است. نسائی می‌نویسد او یکی از فقها بود که در حدیث قوی نبود (سیروان، ۲۰۵) و ابن حنبل او را ضعیف الحدیث گفته است (ابن حبان، ۲۴۴/۲). و برخی گفته‌اند: در حفظ حدیث کسی از ابن ابی لیلی بدتر نبوده است (همانجا). قمّی می‌نویسد که طوسی (د ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۸ م) ابن ابی لیلی را از شاگردان امام جعفر صادق (ع) دانسته (۲۰۲/۱) و طبرسی حدیثی آورده است که گرایش شدید او را به امام صادق (ع) نشان می‌دهد (۳۵۸/۲ ـ ۳۶۰)، اما روشن است که او شیعی نبوده است، زیرا گفته‌اند که او به رأی خود فتوا می‌داده (ابن قتیبه، ۴۹۴)، و نیز احادیثی که در مورد او و در برخی از منابع روایی شیعی نقل شده، شواهدی است

بر اینکه او شیعی نبوده است (طوسی، ۲۲۱/۶، ۱۴۱/۹، ۲۰۸).

بسیاری از راویان سدهٔ ۲ ق/ ۸ م در عراق از ابن ابی لیلی حدیث شنیده و نقل کرده‌اند که از آن میان می‌توان به اینان اشاره کرد: ابن ابی عُمیر (نوری، ۸۴۴/۳)، قاضی ابویوسف (قاضی، ۲۰/۱)، شعبه، وکیع، ابونعیم، ابن جریج، شریک، قیس بن ربیع، علی بن مسهر، عبیدالله بن موسی (ابن ابی حاتم رازی، ۳۲۲/۷)، حسن بن صالح بن حی (ابواسحاق، ۱۲۱/۱)، عمران بن محمد (فرزند او) (ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۱۲۳/۶)، حمزهٔ زیّات، سفیان ثوری، احوص بن جوّاب، علی ابن هاشم بن برید، یحیی بن ابی زائده، عمروبن ابوقیس رازی، عقبة ابن خالد، عبدالله بن داوود خریبی، عیسی بن یونس، محمدبن ربیعة، عبیدالله بن موسی و عیسی بن مختار بن عبدالله (ذهبی، *سیر*، ۳۱۱/۶).

گفته شده است که او اثری به نام *الفرائض* (ابن ندیم، ۲۵۶) و نیز کتابی با عنوان *الفردوس* داشته است، اما نشانی از آن دو در دست نیست (خوانساری، ۲۵۳/۷). آراء فقهی او از طریق قاضی ابویوسف در کتاب *ما اختلف فیه ابوحنیفة وابن ابی لیلی* و شرحی که شافعی در کتاب *الامّ* برای آن نوشته به دست ما رسیده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی الدم، ابراهیم بن عبدالله، *ادب القضاء*، به کوشش محمد مصطفی الزحیلی، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ ابن حبان، محمد، *المجروحین من المحدّثین والضعفاء والمتروکین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکّاشه، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ اشعری قمی، سعدبن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳ م؛ حلّی، تقی‌الدین حسن، *الرّجال*، به کوشش جلال الدین ارموی محدّث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنّات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۲ ق؛ ذهبی، شمس الدین محمّد، *تاریخ اسلام*، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش حسین اسد و شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ سیروان، عبدالعزیز عزالدین، *المجموع فی الضعفاء والمترکین*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طبرسی، احمدبن علی، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر خرسان، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *تهذیب الاحکام*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ علامهٔ حلّی، *خلاصة الاقوال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ قاضی ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، دارالمعرفة؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۵ ق؛ نوری، میرزاحسین، *المستدرک*، قم، مؤسسهٔ اسماعیلیان.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اَبی‌الْمَعالی، تاج‌الدّین محمود خُواری، یا خواری[1]، از بزرگ‌ترین لغت‌شناسان نیشابور (یاقوت، ۱۳۵/۱۹؛ زنده در ۵۸۰ ق/ ۱۱۸۴ م) و به قول سیوطی (۲۸۳/۲)، از خاندانی کهن که بسیاری از افراد آن در قضا و حکومت دست داشتند. وی را گاه «ابن الخواری» خوانده‌اند و «خواری»، منسوب به شهر خوار بین ری و سمنان، در متون عربی خواری[2] ضبط شده است. ضبط «حواری» در *معجم الأدباء* (۵۰/۴) ظاهراً نادرست است. از زندگی او تنها این را می‌دانیم که در نیشابور زیست، شعر و نثر نیکو داشت و نزد میدانی (د ۵۱۸ ق/ ۱۱۲۴ م) ادب آموخت. تنها کتابی که از او می‌شناسیم، در باب لغت است: کتاب *ضالّة الأدیب فی الجمع بین الصّحاح والتّهذیب*، یا *ضالّة الأدیب من الصّحاح والتّهذیب* که درواقع مجموعهٔ انتقادهای او بر صحاح جوهری است (یاقوت، ۱۶۱/۶، ۱۳۵/۱۹؛ سیوطی، ۲۸۳/۲). یاقوت (۵۰/۴) برخی از اطلاعات خود دربارهٔ احمدبن علی بیهقی معروف به بوجعفرک (د ۵۴۴ ق/ ۱۱۴۹ م) را از مقدمهٔ همین کتاب استخراج کرده است؛ امّا عطّار، در مقدمهٔ مفصّلی که بر *صحاح* نوشته (صص ۱۶۳، ۱۹۸ ـ ۱۹۹)، ظاهراً در اثر قرائت نادرست متن یاقوت، آنچه را ابن ابی المعالی دربارهٔ بیهقی گفته، سخن این دربارهٔ آن دیگری پنداشته و ناچار به نتایج نادرستی رسیده است. عطار گوید: کهن‌ترین مختصری که بر *صحاح* نوشته شد، کتاب *ینابیع اللغة*، از آنِ ابن ابی المعالی است، و نیز گوید کتاب دیگری به نام *المحیط بلغات القرآن* داشته است، و کتاب *صحاح* را حفظ کرده بود؛ اما این موارد همه به بیهقی مربوط است نه ابن ابی المعالی.

مآخذ: سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ عطّار، احمد عبدالغفور، *مقدّمهٔ الصّحاح*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یاقوت، *ادبا*.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اَبی‌مَنْصور، ابوعلی یحیی، منجم ایرانی (د پس‌از ۲۱۵ ق/ ۸۳۰ م). نام اصلی وی «بزیست» (ابن اسفندیار، ۱۳۷) و بر کیش زرتشت بود. او در طبرستان زاده شد و پدرش فیروزان که در منابع به عنوان ابومنصور از او یاد می‌شود، منجم منصور خلیفه بود (خطیب، ۳۱۸/۴؛ ابن خلکان، ۷۹/۶). بزیست در آغاز کار در خدمت فضل بن سهل وزیر مأمون، که خود ستاره‌شناس بود، به سر می‌برد و گفته‌اند که فضل در احکام نجوم به رأی بزیست عمل می‌کرد (همانجا). به هر صورت، تنجیم او به کار فضل نیامد، و وی سرانجام ــ شاید به فرمان مأمون ــ به نیرنگ در گرمابه کشته شد (شعبان، ۲۰۲ ق/ فوریهٔ ۸۱۸ م). پس از قتل فضل، کار بزیست بالا گرفت؛ مأمون او را به خدمت خواند و وادارش کرد تا مسلمان شود و نام مسلمانی بر خود نهد. پس بزیست پسر فیروزان به یحیی بن منصور (ترجمهٔ نام پارسی او) بدل شد و در شمار منجمان مأمون درآمد و بعدها رئیس آنان گردید. در بیش‌تر مآخذ نام او را یحیی بن ابی منصور نوشته‌اند (ابن صاعد، ۵۰ـ ۵۱).

به گفتهٔ ابن اسفندیار (ص ۳۰۷) یحیی با دعوی اینکه طالع مولود مازیار پسر قارن به سعد مقرون است و از او خیری به دستگاه خلیفه خواهد رسید، مأمون را بر آن داشت تا هم ولایتی او مازیار را از سوی خویش به طبرستان فرستد، اما مازیار از فرصتی که به دستش افتاده بود، سود جست و نافرمانی پیش گرفت و گرچه سرانجام شکست خورد، سالها مایهٔ نگرانی حکومت بغداد بود. این روایت بدین گونه نیز

1. Xārī 2. Xuwārī

تفسیر شده است که ابن ابی منصور به اندیشهٔ پایان بخشیدن به تسلط خلفای عباسی بر ایران، با مازیار تبانی کرده بوده است (هدایت، ۱۰۰).

پس از آنکه به دستور مأمون، در شماسیهٔ بغداد رصدخانه‌ای برپا گردید، تنی چند از ستاره‌شناسان مأمور شدند تا گزارشها و ارقامی را که در زیج بطلمیوس و کتاب *المجسطی* در بارهٔ حرکات خورشید و سایر کواکب آمده، آزمایش کنند. سرپرستی این ستاره‌شناسان با یحیی ابن ابی منصور بوده است (ابن صاعد، همانجا). به گفتهٔ ابوریحان بیرونی این رصدها از ۲۱۳ ق/ ۸۲۸ م آغاز شده است (ص ۶۶)، اما ابن صاعد سال ۲۱۴ ق (همانجا) و قفطی سالهای ۲۱۵ ـ ۲۱۷ ق (ص ۳۵۷) را ذکر کرده است. سخن درست، گزارش بیرونی است و در حقیقت، رصدها از ۲۱۳ ق آغاز شده و بر پایهٔ بیش‌تر مآخذ تا زمان مرگ مأمون (۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م) ادامه یافته است. طی همین سالها رصدهای مشابهی نیز در کوه قاسیون دمشق صورت گرفته است (همانجا؛ سایلی، 56). توضیح ابوریحان جالب توجه است که به علت اختلاف فاحش میان مقادیر به دست آمده برای حداقل و حداکثر ارتفاع خورشید در اندازه‌گیریهای سال ۲۱۳ و ۲۱۴ ق در شماسیه، مأمون نتایج رصد نخستین را نادرست شمرده و رد کرده است (همانجا). سخن ابن صاعد (همانجا) دائر بر اینکه مقصود منجمین از رصد حرکات سیارات، کشف زمان مرگ مأمون بوده و سرانجام نیز به این کشف دست یافته‌اند، اعتباری ندارد.

جداولی که بدین ترتیب فراهم آمد، عناوین گوناگونی همچون ممتحن، مأمونی و دمشقی یافت و هر دسته از آنها به یکی از رصدگران مأمون نسبت داده می‌شد، اما می‌توان احتمال داد که همهٔ آنها حاصل کار همه یا عدهٔ زیادی از آن ستاره‌شناسان بوده است (سوتر، 8). بسیاری از این جداول به همراه آثار دیگری در مجموعه‌ای با عنوان *الزیج الممتحن الرصدی المأمونی* در اسکوریال (شم 927 ;ESC²) نگهداری می‌شود. تعیین اینکه کدام یک از جداول موجود در این نسخه از زیج اصلی نقل شده است، دشوار است. پنج جدول صریحاً به یحیی بن ابی منصور نسبت داده شده است. اما جدولهای دیگری نیز هست که به ابی اعلم (د بعد از ۳۵۰ ق/ ۹۶۱ م)، ابوالوفاء بوزجانی (۳۲۸ ـ ۳۷۸ ق/ ۹۴۰ ـ ۹۸۸ م) و کوشیار بن لبّان منسوب شده است و در مورد بقیه هنوز باید بررسیهای بسیار صورت گیرد (ابن ابی منصور، ۱۴، ۳۹، ۷۱ ـ ۷۳، ۹۸ ـ ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۳۸؛ کندی، ۲؛ GAS, VI/136-137). در بارهٔ این نسخهٔ خطی، دو بررسی در ۱۹۵۶ م منتشر شده است: یکی با عنوان «زیج آزمایش شده»[1] به قلم ورنت[2] در «بزرگداشت میلاس و الیکروزا[3]» و دیگری زیر عنوان بررسی جداول نجومی اسلامی»[4] به قلم کندی[5] در «خلاصهٔ مذاکرات انجمن فلسفهٔ امریکا[6]» (کندی، ۳). از جداول منسوب به یحیی چنین برمی‌آید که وی به‌روشهای رقومی اهمیت بسیارمی‌داده‌است (GAS,V/227). همچنین، این نکته جالب توجه است که وی برای تعیین اوقات کسوف و خسوف از یک روش تقریب استفاده کرده که بطلمیوس با آن آشنا نبوده است. روش مورد استفادهٔ وی احتمالاً از ابتکارات منجمین ایرانی عصر میانه و یا ستاره‌شناسان هندی بوده است (GAS, VI/136). نقص کار ابن ابی منصور را در قیاس با ستاره‌شناسان پس از وی، در این شمرده‌اند که به توضیح پایه‌های نظری روشهای مورد استفاده خویش نمی‌پرداخته است (همانجا). سزگین فهرست مطالب نسخهٔ خطی اسکوریال را به دست داده است (همان، 137-136). چاپ عکسی این نسخه در ۱۹۸۶ م با عنوان «*الزیج المأمونی الممتحن*، تألیف یحیی بن ابی منصور»، در فرانکفورت منتشر شد. اثر دیگر یحیی رساله‌ای است با عنوان *مقالة فی عمل ارتفاع سدس ساعة لعرض مدینة السلام* (ابن ندیم، ۳۳۴). همچنین جمعی از یاران یحیی در دمشق به فرمان مأمون به محاسبهٔ پیرامون زمین و قطر آن پرداختند و رقمی نزدیک به آنچه امروز می‌دانیم، به دست آوردند (ورد، ۳۴۷/۱، ۳۵۵).

ابن ابی منصور در کنار محمد بن موسی خوارزمی و چند تن دیگر از کارکنان بیت الحکمة بود که سهل بن هارون سرپرستی آن را به عهده داشت (جواد، ۱۳۱). وی به هنگامی که مأمون را در لشکرکشی به طرسوس همراهی می‌کرد، درگذشت و در حلب در گورستان قریش به خاک سپرده شد. به نوشتهٔ ابن خلکان، در زمان او قبر ابن ابی منصور بر جای بوده است (۹۷/۶). افراد خاندان یحیی به آل مُنَجِّم (نک: هـ د، ابن منجم) معروف شدند.

مآخذ: ابن ابی منصور، یحیی، *الزیج المأمونی الممتحن*، فرانکفورت، ۱۹۸۶ م؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، *تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ جواد، مصطفی، *دلیل خارطة بغداد المفصل*، بغداد، ۱۹۵۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ کندی، ادوارد، مقدمهٔ *الزیج المأمونی الممتحن*، (نک: ابن ابی منصور در همین مآخذ)؛ ورد، عبدالامیر محمد امین، «اصول العربیة لعلم الاراضة» *ابحاث الندوة العالمیة الاولی لتاریخ العلوم عندالعرب*، جزء اول، حلب، ۱۹۷۶م؛ هدایت، صادق، *مازیار*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:
ESC²; GAS; Sayılı, Aydin, *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

محمدعلی مولوی

اِبْن اَبی هُرَیْرِه، ابوعلی حسن بن حسین (د ۳۴۵ ق/ ۹۵۶ م)، از بزرگان و مشاهیر شافعیه، قاضی و فقیه عراقی ساکن بغداد (خطیب،

1. *Las Tabulae Probatae.* 2. J. Verner 3. *Homenaje a Millás – Vallicrosa.* 4. *A survey of Islamic Astronomical Tables.* 5. E.S. Kennedy 6. *Transaction of the American philosophical Society.*

۲۹۹/۷؛ سُبکی، ۲۰۶/۲). فقه را نزد ابوعباس بن سُرَیج (د ۳۰۶ ق/ ۹۱۸ م) و ابواسحاق مروزی (د ۳۴۰ ق/ ۹۵۱ م) در بغداد فرا گرفت (ابن خلکان، ۷۵/۲؛ ابن عماد، ۳۷۰/۲) و با ابواسحاق سفری به مصر کرد (همانجا؛ اسنوی، ۵۱۸/۲) و پس از بازگشت، به تدریس پرداخت و شاگردانی بسیار تربیت کرد که از جملهٔ آنان ابوعلی طبری و دارقطنی را می‌توان نام برد. وی نزد سلاطین و مردم بسیار محترم بود (ابن خلکان، همانجا) و امامت شافعیان در عراق به وی منتهی شد (زرکلی، ۱۸۸/۲).

ابن ابی هریره در مسائل فقهی نظرهای خاصی داشت (ذهبی، ۷۰/۲؛ ابن کثیر، ۳۰۴/۱۱). از آثار او یکی شرح *مختصر المزنی*، شامل دو شرح مبسوط و مختصر است که ابوعلی طبری حاشیه‌ای بر آن افزوده (یافعی، ۳۳۷/۲) و دیگر *مسائل* در فروع که مشتمل بر نظریات اوست (سُبکی، ۲۰۶/۲). ابن ندیم کتاب *التعلیق فی الفقه والمسائل* را به او نسبت داده است که شاید همان شرح *مختصر المزنی* باشد (ص ۲۶۹). ابن هریره در بغداد درگذشت (اسنوی، ابن عماد، همانجاها).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر فی خبر من غبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سُبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة*، بیروت، ۱۳۵۶ ق؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۳۹ ق.

میرجواد نعمتی

اِبْنِ اَبی یَعْفور، ابومحمد، عبدالله بن ابی یعفور عبدی کوفی (د ۱۳۱ ق/ ۷۴۹ م)، محدث شیعی و از خواص اصحاب امام جعفر صادق (ع). او را به سبب انتساب به عبدالقیس بن اقصی، از نوادگان ربیعة بن نزار، عبدی گفته‌اند (سمعانی، ۱۹۰/۹-۱۹۲؛ برقی ۲۲). نام پدرش که به ابویعفور اکبر شهرت داشت (ابن حجر، ۲۸۱/۱۲)، واقد و به قولی وقدان بوده است (نجاشی، ۲۱۳)، ولی سمعانی وقدان را لقب او دانسته است (۱۹۲/۹).

از زندگی ابن ابی یعفور اطلاع چندانی در دست نیست. نجاشی (همانجا) وی را شیعه‌ای جلیل‌القدر و مکرم نزد امام صادق (ع) معرفی نموده است. طوسی (*رجال*، ۲۲۳، ۲۶۱) در دو جا تحت عنوان عبدالله ابن ابی یعفور عبدی وعبدالله بن ابی یعفور کوفی به عنوان صحابی امام صادق (ع) از وی یاد کرده است. به گفتهٔ نجاشی (همانجا) او در مسجد کوفه قاری بود و کتابی داشت که عده‌ای از امامیه، از جمله ثابت بن شریح آن را از وی روایت کرده‌اند. همو از وی با عنوان «ثقة ثقة» یاد کرده (همانجا) و نوری (۶۱۵/۳) او را از فقهای معروف امامیه چون زُراره و امثال او دانسته است. طوسی (*اختیار*، ۴۲۷) نقل می‌کند که در کوفه او را از اصحاب ورع و اجتهاد به شمار می‌آوردند. همو به چند طریق مختلف از امام صادق (ع) روایت نموده که در اطاعت از امام کسی چون ابن ابی یعفور نبوده است (همان، ۲۵۰) و نیز روایتی دیگر از امام صادق (ع) نقل کرده که «کسی آنچه را خدا در مورد ما واجب کرده، ادا نکرد مگر عبدالله بن ابی یعفور» (همان، ۲۴۹) و نیز به گفتهٔ همو، ابوحمزه معقل عجلی از ابن ابی یعفور نقل کرده است که او به امام صادق عرض نمود که اگر اناری را نصف کنی و بگویی این نیمه حرام و آن نیمه حلال است، گواهی می‌دهم که آنچه را تو حلال دانستی حلال است و آنچه را حرام دانستی، حرام (همانجا). در حدیث مشهور «حواریون» (مفید، ۶۱-۶۲) که امام کاظم (ع) اخص اصحاب و حواریون پیامبر اسلام و ائمهٔ اطهار را برشمرده است، وی از حواریون امام محمدباقر (ع) و امام صادق (ع) به‌شمار آمده است. ابن ابی یعفور در ایام حیات امام صادق (ع) در ۱۳۱ ق مشهور به سنة الطاعون (نک: ذهبی، ۱۹۹/۵؛ ابن تغری بردی، ۳۱۳/۱) درگذشت. پس از مرگ او امام صادق (ع) در نامه‌ای به مفضل بن عمر جعفی از او به عنوان کسی که مطیع خدا و رسول و امام بوده، ستایش کرده است (طوسی، همان، ۲۴۸-۲۴۹). از نظر مذهب گرچه به یقین وی شیعه بوده است، اما شرایط سیاسی موجود در زمان حیات او (دورهٔ اموی و عباسی) مانع از آن بود که وی تشیع خود را آشکار سازد. کلینی (۴۰۴/۷) از واقعه‌ای خبر داده که طی آن وی در پاسخ به ایراد ابویوسف قاضی، از اقرار صریح به تشیع خود طفره رفته است. گفتنی است که ابویوسف در همین واقعه از ابن ابویعفور با عنوان «صدوق» ستایش کرده است، امّا با توجه به تاریخ وفات ابن ابی یعفور این امر محل تأمل است. طوسی (همان، ۲۶۶) از فرقه‌ای به نام یعفور یاد کرده و مشکور در تعلیقاتش بر کتاب *المقالات والفرق* اشعری (ص ۲۲۷) احتمال داده است که این فرقه منتسب به ابن ابی یعفور است، اما چنین نیست و این فرقه که از غُلات شیعه‌اند به محمدبن یعفور منسوبند (خوارزمی، ۵۰). اشعری (ص ۸۸) ابن ابی یعفور را از دسته‌ای از فرقه‌های شیعه می‌داند که به امامت امام کاظم (ع) پس از امام صادق (ع) قائل بوده‌اند و به واسطهٔ پایداری این دسته اکثر طرفداران عبدالله افطح به امامت امام هفتم شیعیان اثناعشری ــ امام کاظم (ع) ــ بازگشته و به آن معتقد شده‌اند. ابن ابی یعفور با اینکه پدرش محدث بوده (مسلم بن حجاج، ۱۹۹) و ثقه به‌شمار می‌رود (ابن حجر، ۱۲۳/۱۱) از او روایت نکرده، اما از امام باقر (ع) از طریق برادرش عبدالکریم روایت کرده است (طوسی، *تهذیب*، ۲۴۲/۶). وی از ابوالصامت، اسحاق بن عمار و معلی بن خنیس (همان، ۱۵۰/۴، ۲۲۳/۶، ۳۳۰/۹) و جز آنان روایت کرده است و برادرش یونس (ابن حجر، ۴۵۲/۱۱)، ابن مسکان، عبدالکریم بن عمر خثعمی، ابان بن عشان، احمدبن محمدبن ابی نصر، عبدالله بن بکیر (طوسی، *تهذیب*، ۹۴/۲، ۲۳۱، ۱۳۶/۴، ۱۵۰) و بسیاری دیگر از او روایت نموده‌اند.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م؛ اشعری قمی، سعدبن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳ م؛ برقی، احمدبن ابی عبدالله، *کتاب الرجال*، تهران،

۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ خوارزمی، محمدبن احمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۸ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ مسلم بن حجاج، *الکنی والاسماء*، به کوشش مطاع الطرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ مشکور، محمدجواد، *حاشیه بر المقالات والفرق* (نک: اشعری قمی در همین مآخذ)؛ مفید، محمدبن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری و محمود زرندی، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، بمبئی، ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸-۱۳۲۱ ق.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ‌اَبی‌یَعلی[۱]، ابوالحسین محمدبن محمدبن حسین‌بن محمدبن خلف‌بن فَرّاء (۴۵۱-۵۲۶ق / ۱۰۵۹-۱۱۳۱م)، محدّث، اصولی، مورّخ، قاضی و فقیه حنبلی بغدادی (ابن‌جوزی، *مناقب*، ۵۲۹؛ صفدی، ۱۵۹/۱). ابن عساکر (۱۱/۷، ۲۸۲، ۲۹۴ به بعد) و یافعی (۲۵۱/۳) در بسیاری از موارد او را ابن‌الفرّاء نامیده‌اند. کلمهٔ فَرّاء به معنای پوستین‌دوز است و ظاهراً چنانکه سمعانی (۱۵۳/۱۰) اشاره کرده نیاکان وی پوستین‌دوز یا پوستین‌فروش بوده‌اند.

ابن‌ابی‌یعلی در بغداد متولد شد (ابن‌جوزی، همانجا.) و مقدمات علوم را در زادگاه خویش فراگرفت. به نوشتهٔ صفدی در نوجوانی از پدر خویش ابویعلی محمد (د ۴۵۸ق)، نیای مادریش جابربن‌یاسین، ابوجعفر محمدبن مسلمه، عبدالصمدبن مأمون (صفدی، ۱۶۰/۱)، خطیب بغدادی، ابوالحسین‌بن مهتدی (ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۲۹/۱۰)، ابومظفر هنّاد نسفی (ذهبی، *سیر*، ۶۰۱/۱۹) و دیگران حدیث شنید. قرائت را در بعضی روایات آن نزد ابوبکر خیاط فراگرفت (ابن‌رجب، ۱۷۶/۱) و فقه را نزد شریف ابوجعفر آموخت (ابن‌جوزی، *مناقب*، ۵۲۹) و ابومحمد جوهری به وی اجازهٔ روایت داد (ذهبی، همانجا). بسیاری نیز از وی حدیث شنیده و از او روایت کرده‌اند که از جملهٔ آنان ابوالقاسم علی‌بن حسن‌بن عساکر (د ۵۷۱ق / ۱۱۷۵م)، ابوطاهر احمدبن محمد سِلَفی اصفهانی (د۵۷۶ق) (ذهبی، *سیر*، ۶۰۱/۱۹)، عبدالله‌بن احمدبن احمدبن خشاب بغدادی (د ۵۶۷ق) و جمعی دیگر را می‌توان نام برد. ابن‌عساکر در تاریخ خود از او بسیار روایت کرده است. سمعانی می‌گوید: ابن ابی‌یعلی در سالهای آخر عمر خود به من اجازهٔ روایت داد (۱۵۵/۱۰). ابوموسی مدینی و ابن‌کلیب نیز با اجازه از وی روایت کرده‌اند (ابن‌رجب، ۱۷۷/۱).

او در علم فقه و مناظره چیره‌دست بود و در مذهب احمدبن حنبل فتوا می‌داد (ذهبی، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۸ (۱)/۱۴۵). در مذهب خود سختگیر و متعصب و با اشاعره سخت مخالف بود و برضد آنان مجادله می‌کرد، و آنها را حقیر می‌شمرد (ذهبی، *سیر*، ۶۰۲/۱۹؛ همو، *العبر*، ۴۲۹/۲). وی متدین، ثقه، ثَبْت و صدوق بود (ذهبی، صفدی، همانجاها). او شاگردان بسیاری تربیت کرد و بسیاری نزد وی قرائت آموختند که عبدالمغیث حربی از جملهٔ آنان است (ابن‌رجب، ۱۷۷/۱).

ابن‌ابی‌یعلی که به گفتهٔ برخی مال بسیاری در منزل خود داشت، در شب دهم محرم‌الحرام به دست عده‌ای از خادمان خود که برای دستبرد به منزل وی واقع در باب المراتب بغداد رفته بودند، کشته شد و قاتلان او به قتل رسیدند (ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۲۹/۱۰؛ سبط ابن‌جوزی، ۸ (۱)/۱۴۵؛ ابن‌رجب، همانجا) و جنازهٔ او در کنار آرامگاه پدرش در مقبرهٔ باب حرب به خاک سپرده شد (علیمی، ۲۷۶/۲؛ ابن‌رجب، همانجا).

ابن‌ابی‌یعلی دارای تألیفات و آثاری در مذهب حنبلی است که ابن‌رجب به ۱۱ اثر (۱۷۷/۱) و حاجی خلیفه به برخی از آنها اشارة کرده‌اند (صص ۱۰۹۷، ۱۵۹۳). از این آثار، تنها کتاب مهم و معروف وی *طبقات الحنابلة* (*طبقات الحنبلیة*، *طبقات الاصحاب*) به چاپ رسیده است. این کتاب اولین تصنیف در طبقاتِ حنبلیّه است (*تذکرة النوادر*، ۹۸) و به شش طبقه تقسیم شده است: طبقهٔ اول که در باب اصحاب احمدبن حنبل و طبقهٔ دوم که دربارهٔ تابعین احمدبن حنبل است براساس حروف معجم است، اما طبقات چهارگانهٔ دیگر براساس سال در گذشتِ اشخاص است که به ۵۱۲ق / ۱۱۱۸م ختم شده است (حاجی خلیفه، ۱۰۹۷؛ مقدمهٔ *طبقات الحنابلة*). این کتاب در ۱۳۷۱ ق به کوشش محمد حامد الفقی در قاهره در ۲ جلد چاپ شده است و شمس‌الدین محمدبن عبدالقادر نابلسی (د ۷۹۷ق) آن را مختصر کرده و احمد عبید همین مختصر را منتشر کرده است (ظاهریّه، ۲۶۶/۶). بعدها بر این کتاب ذیلهایی نوشته شده است که از آن جمله ذیلهای زین‌الدین عبدالرحمن معروف به ابن نقیب حنبلی (د ۷۹۵ق)، یوسف ابن حسن‌بن احمد حنبلی مقدسی و تقی‌الدین ابراهیم‌بن محمدبن مفلح رامینی مقدسی (د ۸۰۳ق) را می‌توان نام برد (حاجی خلیفه، ۱۰۹۷). از ابن‌ابی‌یعلی دو اثر دیگر نیز در دست است: ۱. *المسائل التی حلف علیها الامام احمدبن حنبل الشیبانی ورُوی عنه ذلک* که نسخه‌ای خطی از آن موجود است (ظاهریه، مجامیع، ۲۸۰/۱)؛ ۲. *کتاب الاعتقاد* که نسخه‌ای از آن در ظاهریهٔ دمشق موجود است (زرکلی، ۲۳/۷). بروکلمان (GAL, S, I/557) کتابی به نام *الأحکام‌السّلطانیة* نیز به ابن‌ابی‌یعلی نسبت داده است که از او نیست بلکه تألیف پدر اوست.

مآخذ: ابن‌ابی‌یعلی، محمدبن محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، به کوشش محمد امین الخانجی الکتبی، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن ۱۳۵۸ق، ابن‌رجب، عبدالرحمن، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمدحامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن الحسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی الدقر، دمشق، ۱۴۰۵ق؛ *تذکرة النوادر*، به کوشش جمعیة دائرةالمعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۳۶۲ ق؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۳۹۶ق؛ سبط ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق؛ سمعانی، ابوسعد عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد

دکن، ۱۳۹۹ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت‌ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۲م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ، المجامیع)؛ علیمی، عبدالرحمن، *المنهج‌الاحمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ مشار،چاپی عربی؛یافعی، عبدالله بن‌اسعد، *مرآةالجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق؛نیز:
GAL, S.

علی‌رفیعی

اِبْنِ اُثال، پزشک، داروساز و سم‌شناس ماهر مسیحی در سدهٔ ۱ ق / ۷ م (مق ۵۵ ق / ۶۷۵ م). وی در دمشق زاده شد، علوم پزشکی را در اسکندریهٔ مصر فرا گرفت و پس از بازگشت به زادگاهش، در همانجا به طبابت پرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۲۴/۲؛ *نامهٔ دانشوران*، ۴۲۵/۳ ـ ۴۲۶). مقارن فتح شهرهای شام به دست مسلمانان (۱۷ ق / ۶۳۸ م) و زمان حکومت معاویه، ابن اثال در آن منطقه در فنون پزشکی شهرتی چشمگیر داشت و در عین حال از پیشوایان بزرگ مسیحیان شام به شمار می‌رفت (ابن عساکر، ۸۰/۵) و نیز ریاست اهل ذمّهٔ حمص را بر عهده داشت (ابن‌کثیر، ۳۲/۸)، تاریخ تولّد او را می‌توان در حدود دو سه دهه پیش از هجرت حدس زد.

معاویة بن‌ابی سفیان از آغاز حکومت بر دمشق، ابن‌اثال را به عنوان پزشک مخصوص خود برگزید (ابن‌ابی اصیبعه، همانجا). به علاوه ریاست پزشکان دمشق را هم به او سپرد (*قاموس الاعلام*) و همینکه به تبحّر وی در سم‌شناسی آگاهی یافت، او را ندیم و رازدار دربار خویش کرد، تا با استفاده از انواع زهرهای کشنده‌ای که وی می‌ساخت، بتواند رجال سیاسی مخالف را از سر راه خود بردارد (ابن ابی اصیبعه، ۲۴/۲، ۲۵) و در پی آن بود که گروهی از بزرگان و فرماندهان مسلمین براثر مسمومیّت، کشته شدند؛ از جمله در ۳۸ ق / ۶۵۸ م چون امیرالمؤمنین علی (ع) مالک اشتر نخعی را به عنوان والی به مصر فرستاد، در عَریش به دست دهقانی که مأمور معاویه بود، مسموم شد. به احتمال قوی این سم توسط ابن‌اثال تهیه شده بوده است (همو، ۲۷/۲). در ۴۶ ق/۶۶۶م نیز ابن اثال شخصاً یا به وسیلهٔ یکی از خدمهٔ خود، شربتی زهرآلود به عبدالرّحمن بن خالد خورانید و او را کشت و معاویه بر طبق قولی که به وی داده بود، به عنوان پاداش، ابن اثال را به ریاست دیوان خراج حمص گماشت و این نخستین بار در تاریخ اسلام بود که یکی از ذمّیان به چنین مقام مالی حسّاسی دست می‌یافت (زبیری، ۳۲۷؛ طبری، ۸۲/۲؛ یعقوبی، ۲۲۳/۲). عبارت یعقوبی صراحت دارد بر اینکه ابن‌اثال تا پایان عمر، در این مقام باقی و در حمص مصدر امر و نهی بوده است (۲۲۳/۲). علاوه بر این معاویه او را به همین جهت تا پایان عمر، از پرداخت خراج معاف ساخت (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۵۳/۳). مسمومیت امام حسن مجتبی (ع) و سعد بن ابی وقّاص در ۴۹ ق را نیز به دستور معاویه و به سمّ ابن اثال دانسته‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۷/۲؛ ابوالفرج، ۵۰).

سرانجام ابن اثال، به دست خالدبن عبدالرحمن بن خالد یا خالدبن مهاجر برادر زادهٔ عبدالرحمن کشته شد (طبری، ۸۳/۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۵/۲).

ابن اثال گویا در فنون پزشکی و داروشناسی آثاری هم داشته است، از جمله کتابی در ادویهٔ مفرده، از یونانی به عربی ترجمه کرده بوده است (*نامهٔ دانشوران*، ۴۳۳/۳؛ فیلسوف الدوله، ۳۷/۱) و از این رو می‌توان او را از نخستین مترجمان کتب علمی و پزشکی از یونانی به زبان عربی در دورهٔ اموی به شمار آورد.

مآخذ: ابن ابی اصیبعة، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیّن*، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ زبیری، مصعب بن زبیر، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ طبری، *تاریخ*؛ فیلسوف الدوله، میرزا عبدالحسین خان، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق؛ *قاموس الاعلام*؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، ۱۳۷۹ ق / ۱۳۳۸ ش؛ یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

غلامرضا جمشید نژاد

اِبْنِ اَثْرَدی، شهرت خاندانی از پزشکان سدهٔ ۵ و ۶ ق/ ۱۱ و ۱۲ م. تلفظ جزء دوم این نام به طور قطع معلوم نیست و به صورتهای اَثْرَدی، اُثْرُدی و اَثَرْدی آمده است (صفدی، ۲۴۷/۱۵، ضبط از مصحح؛ اولمن[1]؛ GAL, S, 885; 225). از ۵ تن از این خاندان آگاهیهای مختصری در دست است. موطن و محل فعالیت ایشان، آنگونه که از منابع موجود برمی‌آید، شهر بغداد بوده است و برخی آنان را از مسیحیان بغداد دانسته‌اند (بستانی، ۳۲۳/۲). از زمان حیات و فعالیتهای علمی افراد این خاندان اطلاعات دقیق در دست نیست، بلکه با توجه به شواهد و قراین، تنها می‌توان حدود سالهای زندگی هریک از ۵ تن افراد زیر را تخمین زد.

۱. ابوالغنائم هبةالله بن علی بن حسین بن اثردی، نخستین فرد مشهور این خاندان است که به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (۲۹۷/۱) در حکمت و فلسفه قوی دست و در علم پزشکی و معالجهٔ بیماران از شهرتی نیکو برخوردار بوده است. ابن ابی اصیبعه (۲۴۰/۱) به نقل از کتاب *الشامل فی الطب*، ابن اثردی را از شاگردان ابوالفرج بن طیّب (د ۴۳۰ ق/ ۱۰۳۹ م) معرفی کرده است. بنابراین وی می‌بایست تقریباً معاصر ابن بطلان (د ۴۵۸ ق/ ۱۰۶۶ م) شاگرد دیگر ابوالفرج بن طیّب بوده باشد. هبةالله بن اثردی، اثری به عنوان *مقالة فی ان اللّذة فی النّوم فی ایّ وقت توجد منه* برای ابونصر یحیی بن جریر تکریتی تألیف کرد (همو، ۲۹۷/۱) که اگر این ابونصر در ۴۷۲ ق/۱۰۷۹ م زنده بوده باشد (همو، ۲۴۳/۱)، حدود تقریبی حیات هبةالله نیز مشخص می‌شود. وی تعلیقه‌هایی طبّی و فلسفی نیز نوشته بود که اکنون در دست نیست.

۲. ابوالحسن علی بن هبة الله (معروف به «ابن البردی»؟: حاجی خلیفه، ۷۵۶/۱؛ نیز «ارشید پاکی»؟: GAL,S, I/885). وی نیز از پزشکان فاضل و مشهور بغداد بود که هم در طب نظری و عملی و هم

1. Ullmann

در تصنیف چیره دست بود (ابن ابی اصیبعة، ۲۹۷/۱). در کتاب *تتمّة صوان الحکمة* بیهقی (صص ۱۲۹ ـ ۱۳۰) از پزشکی با عنوان «حکیم جلیل ابوالحسن الاثردی» [قس: ترجمهٔ فارسی آن، ص ۷۷: الایزدی]، طبیب سلطان مسعود بن محمد بن ملکشاه سلجوقی (حک ۵۲۷ ـ ۵۴۷ ق/ ۱۱۳۳ ـ ۱۱۵۲ م) فرمانروای عراق و کردستان (نک: زامباور، ۳۳۴)، یاد شده که بر فلسفه نیز احاطهٔ کامل داشته است، اما برای یکی شمردن آن دو، دلیلی در دست نیست. به ویژه با ملاحظهٔ اینکه اگر وفات پدر ابوالحسن علی، یعنی هبةالله بن اثردی تقریباً در حوالی ۴۷۲ ق بوده باشد، بعید می‌نماید که خود وی در بین سالهای ۵۲۷ ق تا ۵۴۷ ق طبیب مسعود سلجوقی بوده باشد، خاصه که نه ابن ابی اصیبعه (همانجا) و نه صفدی (۲۸۲/۲۲) هیچ‌یک به این مطلب اشاره‌ای نکرده‌اند. از علی بن هبةالله اثری با عنوان: *شرح (یا شرح مسائل) کتاب دعوة الاطباء* به جای مانده که آن را برای ابوالعلاء محفوظ بن مسیحی متطبّب در ۵۰۷ ق نوشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۷/۱ ـ ۲۹۸؛ اولمن، 225-224). در *فهرست* ازهریه (۱۱۴/۶) کتابی با عنوان *رسالة ابن هبة الله* (نامی دیگر برای همان اثر) آمده است که به نوشتهٔ نویسندهٔ فهرست، مؤلف آن، یعنی علی بن هبة الله، طبیب المقتدی خلیفهٔ عباسی (۴۶۷ ـ ۴۸۷ ق/ ۱۰۷۵ ـ ۱۰۹۴ م) بوده و در ۴۹۴ ق/ ۱۱۰۱ م وفات یافته است. پیداست که نویسندهٔ فهرست او را با ابوالحسن سعید بن هبةالله (ﻫ م)، پزشک مشهور و صاحب کتاب *المغنی*، خلط کرده است (قس: عیسی بک، ۱۹۵ ـ ۱۹۶، که اونیز مرتکب همین اشتباه شده است)، زیرا مطابق گزارش حاجی خلیفه (همانجا؛ نیز بغدادی، ۶۹۵/۱) علی بن هبة الله در ۵۰۷ ق/ ۱۱۱۳ م از نوشتن شرح کتاب *دعوة الاطباء* خود فراغت حاصل کرده است. از این کتاب که به صورت سؤال و جواب و در شرح *دعوة الاطباء* ابن بطلان نوشته شده، نسخه‌های چندی در دست است (نک: پرچ، III/455، شم 1909؛ نیز GAL,S، همانجا). همچنین به علی بن هبةالله، *تعالیق علی کتاب المنهاج* نیز نسبت داده شده است (ابن ابی اصیبعة، ۲۷۶/۱).

۳. ابوالغنائم سعید (بن علی: صفدی، ۲۴۷/۱۵) بن هبةالله، که طبق گزارش ابن ابی اصیبعه (۲۹۸/۱)، پسر ابوالغنائم هبة الله و طبق خبر صفدی (همانجا)، نوهٔ او محسوب می‌گردد. گذشته از این تفاوت، گزارش صفدی تماماً برگرفته از ابن ابی اصیبعه است. وی در دوران خلافت المقتفی عباسی (۵۳۰ـ۵۵۵ ق/ ۱۱۳۶ـ۱۱۶۰ م) از پزشکان صاحب نام و مقدم بر دیگر اطبا به شمار می‌رفت و نیز مسئولیت بیمارستان عضدی بغداد را برعهده داشت. عیسی بک (ص ۱۹۶) او را به اشتباه با عنوان «جمال‌الدین» که لقب پسرش بوده، یاد کرده است.

۴. ابوعلی حسن بن علی. وی نیز از افراد فاضل این خاندان در حرفهٔ پزشکی محسوب می‌شده که از او کارهای پسندیده و معالجات مطلوبی به ظهور می‌رسیده است. ابن ابی اصیبعه (۲۹۸/۱) او را از «مشکورین» بغداد توصیف کرده است که در هر دو حالت از حسن شهرت او و اینکه در بغداد مورد عنایت بوده است خبر می‌دهد. صفدی (۱۳۸/۱۲) در زیر نام او، به اشتباه، شرح حال جمال‌الدین علی بن سعید بن هبة الله را آورده است.

۵. جمال‌الدین ابوالحسن علی بن سعید بن هبة الله، آخرین فرد شناخته شدهٔ این خاندان است که پزشکی فاضل و دانشمند، و در علم طب و علوم وابسته به آن متشخص بوده است. وی در ۵۸۰ ق/ ۱۱۸۴ م زنده بود، زیرا همام الدین عبدی شاعر در این سال او را در شعر خود به همراه شوخی و مزاح، به خوبی ستوده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۸/۱ـ۲۹۹). بستانی (۳۲۳/۲)، ابوالحسن سعید بن هبة الله (د ۴۹۵ ق/ ۱۱۰۲ م) طبیب و حکیم مشهور و استاد ابوالبرکات بغدادی را جزء افراد خاندان ابن اثردی قرار داده است، اما این سخن صحیح نمی‌نماید، زیرا ابن ابی اصیبعه هر پنج نفر افراد این خاندان را در یک جا و همه را با شهرت ابن اثردی ذکر کرده و ابوالحسن سعید بن هبة‌الله را در جای دیگر (۲۵۴/۱ ـ ۲۵۵) و بدون قید شهرت مذکور آورده است. منابع دیگر از قبیل *العبر* ذهبی (۳۷۱/۲) نیز ابوالحسن سعید بن هبة الله را مستقل و بدون وابستگی به خاندان ابن اثردی یاد کرده‌اند.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش امرؤالقیس بن الطحان (ماکس موللر)، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بستانی ف؛ بغدادی، اسماعیل باشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة* به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۵ م؛ همان، ترجمهٔ فارسی (*درّة الأخبار*)، ناصرالدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۱۸ ش، ضمیمهٔ سال پنجم مجلهٔ مهر؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به کوشش محمد السعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زامباور ادوارد ریتر، *معجم‌الانساب والأسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م، ج ۱۲؛ همان، به کوشش بیرند راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م، ج ۱۵؛ همان، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م، ج ۲۲؛ عیسی بک، احمد، *تاریخ البیمارستانات فی الاسلام*، دمشق، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۹ م؛ نیز:

GAL,S; Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1881; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

منوچهر پزشک

اِبْنِ اَثیر، ابوالحسن علیّ‌بن ابی‌الکرم محمدبن عبدالکریم بن عبدالله شیبانی (۴ جمادی‌الاول ۵۵۵ ـ ۶۳۰ ق /۱۳ مه ۱۱۶۰ ـ ۱۲۳۳ م)، ملقب به عزّالدّین و مشهور به ابن‌اثیر جَزَری، مورخ، ادیب و محدّث.

زندگی: ابن اثیر در جزیرهٔ ابن عُمَر (ﻫ م) زاده شد. پدرش در دستگاه آل‌زنگی بود و در ۵۷۹ ق / ۱۱۸۳ م به موصل منتقل شد (ابن اثیر، *التاریخ الباهر*، ۳؛ یونینی، ۶۴/۱). از این‌رو جوانی ابن اثیر در موصل گذشت. زندگینامه‌نویسانِ سده‌های ۷، ۸ ق/ ۱۳، ۱۴ م اطلاعات روشنی از کودکی و جوانی او به دست نداده‌اند. وی احتمالاً آموزش را در اوان کودکی با قرآن شروع کرد. سپس به فقه و حدیث پرداخت و

در موصل، شام و بغداد نزد استادانی چون ابومحمد عبدالله بن علی‌بن سویدة، احمدبن عبدالرحمن بن وهبان معروف به ابن افضل الزمان، ابوالقاسم یَعیش بن صَدَقه، عبدالمنعم بن کُلَیب حَرّانی، ابن ریّان بن شبّة، ابوحفص عمربن طبرزد بغدادی، عبدالمحسن بن عبدالله خطیب طوسی و ابن غنائم حلبی دانش آموخت. وی برخی از این استادان خود را در *الکامل* معرفی کرده است (۲۶/۱۲، ۴۲، ۴۳، ۱۳۱، ۱۵۹، ۲۵۸، ۲۹۵، ۴۴۸، ۵۰۵؛ قس: ابن خلکان، ۳۴۸/۳؛ سبکی، ۲۹۹/۸؛ صفدی، ۱۳۶/۲۲؛ ذهبی، ۳۵۴/۲۲؛ منذری، ۳۴۸/۳). شهرت وی دیرتر از آن آغاز شده بود که شرح احوالش در *مُعجم‌الادباء* یاقوت ذکر شود، اما روایت قِفطی در *انباه الرّواة* در زندگی نامهٔ یاقوت حاکی از ارج‌گذاری وی به ابن‌اثیر است. بنا به گزارش قفطی، یاقوت اندکی پیش از مرگ طبق وصیتی کتابهای خود را به ابن‌اثیر سپرد، تا وی آنها را به وقف‌الزیدی بغداد برساند و به ناظرش شیخ عبدالعزیز بن دلف تحویل دهد. هر چند ابن اثیر این تعهد را پذیرفت، اما به آن عمل نکرد (جواد، ۲۶۰). با وجود این دانسته‌های اساسی ما دربارهٔ ابن‌اثیر منحصر به یادداشتهایی است که ابن خلکان دربارهٔ وی به دست داده است. او در ۶۲۶ ق /۱۲۲۹م ابن اثیر را در حلب دیدار کرده و او را بسیار ستوده است. ابن خلکان می‌گوید: ابن اثیر حافظ حدیث بود و تواریخ را از بر داشت و انساب عرب را نیک می‌دانست و به اخبار عرب واقف بود (۳۴۸/۳، ۳۴۹). ابن اثیر مورد احترام نویسندگانی که از آثار وی سود جسته‌اند، بوده است. ابن جوزی (۸ (۱)/۳۲۰) از او به عنوان استاد یاد کرده است. ابن کثیر (۱۳۹/۱۳) و ابن عماد حنبلی (۱۳۷/۵) نیز او را ستوده‌اند. ابن اثیر سرانجام در موصل درگذشت. تاریخ درگذشت او را ۶۳۲ ق نیز یاد کرده‌اند (ابوشامه، ۱۶۲).

آثار: نوشته‌هایی که از ابن اثیر به‌جای مانده عموماً دربارهٔ تاریخ است، وی در مقدمهٔ *الکامل* گوید: من همیشه تمایلی به خواندن کتابهای تاریخی و دانستن تجارب گذشتگان داشتم و پی‌جوی حوادث آشکار و نهان آن بودم (۲/۱). آثار وی عبارتند از:

۱. *اللُّباب فی تهذیب الانساب* که بازنویسی استادانه‌ای است از کتاب ارزشمند *الانساب* نوشتهٔ عبدالکریم سمعانی. ابن اثیر کوشیده است آرای سمعانی را حتی در مواردی که دچار لغزش شده است، به دقت بیان کند، با وجود این در برخی موارد نوشته‌های او را پس از تأمّل بسیار اصلاح کرده است (حلمی، 88).

۲. *اُسْد الغابة فی معرفة الصحابة*، کتابی است در علم رجال که ۷٬۵۰۰ زندگی‌نامه را دربر دارد. ابن اثیر محتویات کتابهای ابن‌مَنْده، ابونُعیم، ابن عبدالبَرّ و ابوموسی را در آن جمع کرده و اشتباهات آنان را باز نموده و مطالبی بر نوشته‌های آنان افزوده است (صفدی ۱۳۶/۲۱ ـ ۱۳۷؛ حاجی خلیفه، ۸۲/۱). این کتاب در ۱۲۸۰ ـ ۱۲۸۶ ق / ۱۸۶۳ ـ ۱۸۶۹م در مصر چاپ شده است.

۳. *الکامل فی التّاریخ*، این کتاب از لحاظ جامعیت بیش از همه به تاریخ طبری نزدیک است، ولی از نظر روش نگارش از آن جداست. روش ابن اثیر در این کتاب گردآوریِ نوشته‌های دیگران و تلفیق آرای گوناگون است. گزارشهای ابن اثیر بر طبق سالها تقسیم‌بندی شده است و از این دیدگاه ارج ویژه‌ای در تاریخ جهان اسلام دارد. از بخش مربوط به هبوط آدم تا ۳۱۰ ق / ۹۲۲م بیش‌تر بر نوشتهٔ طبری متکی است، ولی ابن اثیر اطلاعاتی از نوشته‌های ابن کلبی، بلاذُری، مُبرّد و مسعودی را نیز بر آن افزوده است. متأسفانه نویسنده در بیش‌تر موارد منابع خود را یاد نمی‌کند. کتاب *الکامل* اخبار مفصلی دربارهٔ سامانیان تا مرگ ابوعلی چغانی دارد که احتمالاً برگرفته از کتاب گمشدهٔ *التاریخ فی اخبار وُلاة خراسان* نوشتهٔ ابوعلی سلّامی است (بارتولد، ۷۳/۱). همچنین با پیدا شدن نسخهٔ *تاریخ* ثابت بن سنان صابی که سهیل زکّار آن را در مجموعه‌ای با عنوان *اخبار القرامطة* در ۱۹۸۲م در دمشق چاپ کرده است، می‌توان به این نتیجه رسید که ابن اثیر در نوشتن مطالب مربوط به روابط فاطمیان و قرمطیان از این کتاب سود برده است. اهمیت اساسی *الکامل* به‌ویژه در مورد رویدادهایی است که ابن‌اثیر، برخلاف طبری، به گونه‌ای گسترده از آنها یاد کرده است (اشپولر، XX) و چون وی در دورهٔ استیلای مغولان می‌زیست، کتاب او از منابع مهم تاریخ مغول به‌شمار می‌آید. به گفتهٔ حلمی ابن اثیر نسبت به خاندان ایّوبیان نظر خوبی نداشت از این‌رو تاریخ‌نگاران بعدی، از آن میان ابوشامه، دربارهٔ شرح حال و ویژگیهای زندگی صلاح‌الدین از آثار او سود نجسته‌اند (ص 90). ابن اثیر با دید انتقادی که در آن عصر شگفت می‌نمود، برای تألیف اثر بزرگ خویش از هر جا مآخذی گرد آورده و در مواردی که دچار تردید شده، آرای گوناگون را یاد کرده و در نقد مآخذی که به آنها دسترسی داشته، ذوق انتقادی از خود نشان داده است. تألیف کتاب *کامل* پیش از تاریخ محلی او یعنی *التاریخ الباهر* آغاز شد، ولی ابن اثیر آن را در ۶۱۹ ق/۱۲۲۲م یعنی ۱۱ سال پس از نوشتن *التاریخ الباهر* به پایان برد. انشای کتاب نسبتاً ساده و قابل درک و گیراست (اشپولر، XX-XXI؛ روزنتال، 146 به بعد؛ حلمی، 90-89؛ گوتشالک، 7-6). نخستین چاپ انتقادی این اثر میان سالهای ۱۸۵۱ ـ ۱۸۷۱م در ۱۲ جلد و فهرستهای آن در ۱۸۷۴ ـ ۱۸۷۶م در ۲ مجلد به کوشش کارل یوهانس تورنبرگ[1] سوئدی در لیدن منتشر شده است.

۴. *التاریخ الباهر فی الدولة الاتابکیة*، این کتاب شرح حال خاندان عمادالدین زنگی بن قسیم‌الدولهٔ آقسنقر است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب روابط محکم خاندان خود را با پادشاهان موصل و نیز جنگهای آنان را با صلیبیان یاد می‌کند. وی در بخش نخست به اخبار دولت قسیم‌الدولهٔ آقسنقر پدر عمادالدین و همکاری او با خاندان سلجوقی که پس از مرگ ملکشاه (۴۸۵ ق /۱۰۹۲م) به کشاکش بر سر قدرت انجامیده بود، پرداخته سپس از کشته شدن قسیم‌الدوله (۴۸۷ ق) در نبردی میان او و تاج‌الدولهٔ تتیش سلجوقی فرماندار دمشق سخن گفته و حُسن

1. C. J. Tornberg

سیاست قسیم‌الدوله را در حلب ستوده و پس از آن اخبار قطب‌الدین مودود جانشین سیف‌الدین علی در موصل را یاد کرده است. آنگاه بحران جانشینی در خاندان زنگی را که پس از درگذشت نورالدین محمود پدید آمده بود، به روشنی بیان کرده است. همچنین رویدادهای ۵۶۹ و ۶۰۷ ق /۱۱۷۴ و ۱۲۱۰م را به اختصار مورد بررسی قرار داده، سپس شرح حال سیف‌الدین غازی بن قطب‌الدین مودود و عزالدین مسعود را به تفصیل آورده است. در پایان نیز روابط خاندان زنگی را با صلاح‌الدین ایوبی و خلفا و شرح حال دولتمردان و فرماندهانی را که برخی از آنان در تشکیل و پیشرفت دولت و برخی دیگر در تضعیف آن نقش داشتند، باز گفته است (طلیمات، ۱۵ ـ ۱۷). در این کتاب مؤلف تنها حوادث ۱۳۰ سال از تاریخ را مورد بررسی قرار داده که خود یک‌چهارم آن را شاهد بوده است. ارزش این تاریخ محلی به سبب شناخت دست‌اولی است که نویسنده در این باب داشته است. مهم‌ترین مأخذ او در این اثر گفته‌هایی است که از پدرش شنیده بوده است، هر چند اذعان دارد که نتوانسته همهٔ این گفته‌ها را نقل کند (حلمی، همانجا). کتابهای دیگری که مورد استفادهٔ او قرار گرفته، عبارتند از تاریخ دمشق ابن عساکر، اخبار حلب ابن عدیم و برخی از نوشته‌های عماد کاتب اصفهانی (ابن اثیر، *التاریخ الباهر*، ۸۹، ۱۲۶، ۱۷۴).

حاجی خلیفه (۳۶۹/۱) کتابی را با عنوان *تحفة العجائب و طرفة الغرائب* به غلط به عزالدین ابن اثیر منسوب داشته است. همین اشتباه در فهرست دارالکتب المصریه (ص ۱۶) تکرار شده است. نسخه‌ای از این کتاب به شمارهٔ ۱۰۵۸ در ترکیه موجود است (کاراتای، III/795-796) که بروکلمان آن را به اسماعیل بن سعیدبن محمد مشهور به عمادالدین ابن اثیر (د ۶۹۹ ق / ۱۳۰۰م) نسبت داده است (GAL, S, I/581)، ولی بنا به گفتهٔ عبدالقادر طلیمات، در صفحهٔ ۴۵ این نسخه، از کتاب *کنز الدُرَر* و *جامع الغرر* نوشتهٔ عبدالله بن ایبک دواداری استفاده شده است. با توجه به این نکته که این کتاب میان سالهای ۷۳۲ ـ ۷۳۶ ق /۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۶م نوشته شده، انتساب آن نه تنها به عزالدین ابن اثیر، بلکه به عمادالدین ابن اثیر که در ۶۹۹ ق درگذشته است، نیز خطاست (نک‍: طلیمات، ۲۶۵).

مآخذ: ابن اثیر، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق /۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *ذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق /۱۹۴۷م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ جواد، مصطفی، حاشیه بر *تلخیص مجمع‌الآداب* ابن فوطی، بغداد، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۲م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ دارالکتب المصریة، *فهرس الکتب العربیة الموجودة*...، قاهره، ۱۳۵۲ ق /۱۹۳۳م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عوّاد معروف و مُحیی هلال‌السرحان، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۴م؛ صَفَدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رَمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۳م؛ طلیمات، عبدالقادر احمد، مقدمه بر *التاریخ الباهر* ابن اثیر؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۴م؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق /۱۹۵۴م؛ نیز:

GAL's, Gottschalk, Hans, *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden,1958; Hilmy Ahmad, M., "Some Note on Arabic Historiography During the Zengid and Ayyubid (521-648/1127-1250)", in *Historians of the Middle East*, eds., B. Lewis and P.M. Holt, London, 1962; Kārātāy, F. E., *Topkapi Sarayi Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1966; Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968; Spuler, Bertold, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952.

رضا رضازاده لنگرودی

اِبْنِ اَثیر، ابوالسّعادات مجدالدّین مبارک بن محمد شیبانی موصلی (۵۴۴ ـ ۶۰۶ ق / ۱۱۴۹ ـ ۱۲۰۹ م)، رجالی، مفسر، مُحدِّث و فقیه شافعی در عراق. وی برادر بزرگ‌تر عزّالدین و ضیاء الدّین ابن اثیر (ه‍ م م) است که در جزیرهٔ ابن عُمَر (اکنون شهر مرزی میان سوریه و ترکیه) زاده شد (یاقوت، ۷۱/۱۷). مجدالّدین دوران کودکی و نوجوانی را در زادگاه خویش گذراند و پس از آن با پدر و برادرانش به موصل کوچ کرد و در آنجا ادبیات را از ناصح‌الدین ابومحمد سعید ابن‌دَهّان بغدادی، ابوبکر یحیی بن سعدون مغربی قُرطُبی و ابوالحزم مکّی بن ریّان بن شَبّهٔ ماکِسی نحوی ضریر و حدیث را از محدّثان موصل از آن جمله ابوالفضل بن طوسی فراگرفت. هنگامی که به حج می‌رفت در بغداد از ابوالقاسم بن خَلّ و عبدالوهّاب بن سکینه، ابوالقاسم یَعیش بن صدقهٔ فُراتی، ابوالفرج عبدالمنعم بن عبدالوهاب ابن کُلَیب حَرّانی و ابواحمد عبدالوهاب بن علی بن علی (یاقوت، ۷۲/۱۷؛ منذری، ۱۹۱/۲) حدیث شنید.

مجدالدین آن زمان که در موصل می‌زیست، به اتابکان زنگی موصل، که از سوی سلجوقیان فرمانروای آنجا بودند، نزدیک شد و به وسیلهٔ چند تن از حاکمان زنگی به مقام مشاور ویژه و نیز منشی خاص دست یافت. وی مدتی خزانه‌دار سیف‌الدین غازی بن مَودود بن زنگی (د۵۷۶ ق / ۱۱۸۰ م) بود و پس از آن مدتی نیز توسط سیف‌الدین به سرپرستی دیوان جزیرهٔ ابن عُمَر گمارده شد، آنگاه به موصل بازگشت و مقام نیابت دیوان را از سوی وزیر جلال‌الدین ابوالحسن علی بن منصور اصفهانی عهده‌دار شد و پس از آن نزد مجاهد الدین قایْماز (د ۵۹۵ ق / ۱۱۹۹ م) راه یافت و در آنجا به مقام بلندی رسید. هنگامیْ که در ۵۸۹ ق / ۱۱۹۳ م مجاهد الدین دستگیر و زندانی شد و عزّالدّین مسعود جانشین وی گردید، وی در خدمت مسعود درآمد و پس از درگذشت او، به جانشین وی نورالدین ارسلان شاه پیوست و در فرمانروایی نورالدین قدرتی عظیم یافت (یاقوت، ۷۲/۱۷ ـ ۷۳). مجدالدین در سالهای پایانی زندگی، فلج شد و دست و پای وی ناتوان گردید و از نوشتن بازماند. از این رو خانه‌نشین شد و رباطی در یکی از آبادیهای پیرامون موصل بنیاد نهاد و تمام دارایی‌اش را وقف آن کرد (ذهبی، ۴۹۰/۲۱). خانهٔ او محل گرد آمدن عالمان و ادیبان و پژوهشگران علوم قرآنی و معارف دینی بود. گفته‌اند که در همین ایّام

جمعی از افاضل روزگار، وی را در کار تصنیف یاری کرده‌اند (*نامهٔ دانشوران*، ۲۲۶/۳).

او در بسیاری از علوم روزگارش توانا بود و در تمام آنها شاگردانی پرورده و نیز آثاری پدید آورده است. کسانی که از او روایت کرده‌اند عبارتند از: فرزندش شهاب قوصی، تاج‌الدین عبدالمحسن بن محمد حـامض شیخ بـاجریقی و فخرالدّین بخـاری (ذهبی، ۴۹۰/۲۱). قلقشندی در برخی از آثارش حدیثهایی را از ابن اثیر نقل کرده است (۱۴/۱، ۲۳۳/۲). قفطی گوید: مجدالّدین اجازهٔ روایت تمام آثارش را به وی داده است (۲۵۸/۳). مجدالّدین به ندرت شعر نیز می‌سرود (نک‍: یاقوت، ۷۴/۱۷ ـ ۷۶).

با اینکه مجدالدین از شهرت و اعتبار فراوانی در نزد تمام عالمان و رجال شناسان فرقه‌های مختلف اسلامی برخوردار است، در مورد «وثاقت» وی اظهار نظری نشده است، مگر ابن قاضی شُهبه که وی را به نقل از ابن نقطه از «ثقات» شمرده است (۷۷/۲). آثار او عبارتند از جامع *الاصول من احادیث الرسول*، که گزیده و مجموعه‌ای است از صحاح شش گانهٔ اهل سنّت که در آن احادیث به ترتیب الفبایی گردآوری شده و نخستین بار به کوشش محمد حامد الفقی در قاهره به سال ۱۹۵۰ م به چاپ رسیده است؛ *المُرَصَّع فی الآباءِ و الاُمّهات و البنین و البنات و الاذواءِ و الذّوات*، در ۱۹۷۱ م به کوشش ابراهیم سامرائی در بغداد چاپ شده است؛ *منال الطّالب فی شرح طوال الغرائب*، چاپی، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ *السیرة النبویّة*، چاپی، دمشق، ۱۹۷۱ م؛ *النّهایة فی غریب الحدیث*، چاپی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ *المختار فی مناقب الاخیار*، خطی (کوپریلی، ۵۸۰/۱ ـ ۵۸۱)؛ *الشّافی فی شرح مسند الشّافعی*، خطی، پاریس (دوسلان، شم 731)؛ *رسائل ابن اثیر*، خطی، قاهره (سید، ۴۷۴/۱)؛ *الباهر فی الفروق* در نحو، (یاقوت، ۷۶/۱۷)؛ *تهذیب الفصول* ابن دَهّان (همانجا).

آثار دیگری نیز به مجدالدین منسوب است که عبارتند از *الانصاف فی الجمع بین الکشف و الکشاف* (یافعی، ۱۲/۴)، که این تفسیر برگرفته از تفسیر ثعلبی و زمخشری است؛ *البدیع* در نحو (قفطی، ۲۶۰/۳)؛ *علم الحدیث* (همانجا)؛ *المصطفی المختار فی الادعیة و الاذکار* (ذهبی، همانجا)؛ نوشته‌ای در هنر کتابت (منذری، ۱۹۲/۲)؛ *الفروق فی الابنیة* (همو، ۴۹۱/۲۱)؛ *المُرَصَّع* در لغت (بغدادی، ۳/۲) که احتمالاً همان کتاب *المرصع فی الاباء...* است، و نیز وی دارای دیوان انشائی است که برای مسعود بن مَوْدود ارسلان شاه نوشته شده است (یافعی، همانجا).

مآخذ: ابن قاضی شُهبه، احمد بن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشّار عوّاد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴ م؛ کوپریلی، خطی؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشّار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ *نامهٔ دانشوران*؛ یافعی، عبدالله بن سعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ق / ۱۹۱۹ م؛ یاقوت، *ادبا*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ نیز:

De Slane, Baron, *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale*, paris, 1883.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ آثیر، ضیاءالدین، ابوالفتح نصرالله‌بن ابی‌الکرم محمد شیبانی جَزَری (۵۵۸ ـ ۶۳۷ق/۱۱۶۳ ـ ۱۲۳۹م)، منسوب به جزیرهٔ ابن عمر (ه‍ م). پدرش را که از طایفهٔ بزرگ بنی شیبان بود، به سبب برخورداری از اعتبار اجتماعی، «اثیر» لقب داده بودند (برای توضیح «اثیر» نک‍: قلقشندی، ۶/۶) و به‌همین سبب ضیاءالدین و دو برادر بزرگ‌ترش مجدالدین و عزالدین علی‌بن محمد به «بنو الاثیر» شهرت یافتند (یاقوت، ۱۳۸/۲). اثیر از جانب اتابکان موصل سمت فرمانداری جزیرهٔ ابن عمر را داشت و سخت مورد اعتماد آنان و در عین حال مورد احترام فراوان مردم جزیره بود (ابوشامه، ۱۸۶/۱؛ ابن اثیر، علی، ۱۴۷ ـ ۱۴۸). ضیاءالدین دوران کودکی و نوجوانی را در زادگاه خود به سر برد (ابن خلکان، ۳۸۹/۵؛ قس: ذهبی، سیر، ۷۳/۲۲) و چون پدرش علاوه بر مقام و نفوذ اجتماعی دارای اراضی زراعی فراوان نیز بود و فعالیتهای بازرگانی هم داشت (ابن اثیر، علی، همانجا)، در ناز و نعمت زیست و از کودکی به امر و نهی و داشتن خدم و حشم خوی گرفت. ۲۱ ساله بود که با پدر و برادرانش به موصل رفت و در آنجا اقامت گزید (ابن خلکان، ۳۸۹/۵؛ یافعی، ۹۷/۴). ضیاءالدین در موصل، که در آن روزگار مرکز علم و ادب و جایگاه تلاقی فرهنگها و افکار گوناگون شرقی و غربی بود و مدارس پرآوازه داشت (نک‍: سلام، ۳۵ ـ ۳۷)، به تحصیل علم اشتغال ورزید و پس از مدتی که ـــ ظاهراً در حدود ۱۰ سال ـــ در صرف، نحو، لغت و فنون بلاغت مهارت یافت و از محضر استادان بزرگ آن زمان بهره‌مند شد (ابن‌خلکان، ذهبی، همانجاها؛ قس: سلام، ۳۶). پیشرفت وی در این دوره آنچنان سریع و چشمگیر بود که برخی آن‌را بالغ بر ۲۰ سال انگاشته‌اند (نک‍: همو، ۳۷)، اما ضیاءالدین قاعدتاً باید مراحل حفظ قرآن کریم و احادیث نبوی و اشعار قدیم و جدید عربی و فراگیری مقدمات علوم را در همان زادگاهش گذرانیده و به همت پدر همانند دو برادر دیگر در سنین نوجوانی به کمالات علمی و ادبی آراسته شده باشد. ضیاءالدین در موصل ازدواج کرد و او را پسری به‌نام شرف‌الدین محمد به‌دنیا آمد (نک‍: ابن‌خلکان، ۳۸۹/۵، ۳۹۷). در آستانهٔ ۳۰ سالگی چون خویشتن را همانند پدر و برادرانش برای وزارت و دیگر مناصب سیاسی و قضایی آماده یافت، زندگی علمی خود را در موصل به قصد راهیابی به دربار سلطان صلاح‌الدین ایوبی ترک کرد. چون به شام رسید، به یاری قاضی فاضل، وزیر صلاح‌الدین، به خدمت وی درآمد (همو، ۳۹۰/۵)، اما از همان آغاز در مسائل ادبی با قاضی فاضل به معارضه و رقابت پرداخت (همو، ۳۹۶/۵). چند ماه بعد به درخواست ملک افضل

نورالدین، فرزند ارشد و ولیعهد صلاح‌الدین، نزد وی شتافت و کاتب مخصوص او شد و پس از چندی (کمتر از دو سال) با وفات صلاح‌الدین و استقرار ملک افضل در پادشاهی دمشق، به وزارت او رسید، و پادشاه را که از او بسی جوان‌تر بود، سخت تحت نفوذ خویش در آورد و زمام همهٔ امور را عملاً به دست گرفت (همو، ۳۹۰/۵؛ قس: سلام، ۳۹ ـ ۴۰) و با تکیه بر قدرت و نفوذی که پیدا کرده بود، به بدرفتاری با اعیان و رجال و ستمگری با مردم دمشق پرداخت (ابن کثیر، ۱۰/۱۳؛ ابوشامه، ۲۲۹/۲، ۲۳۰). از این رو دوران وزارت او و نیز پادشاهی ملک افضل بیش از ۴ سال دوام نیافت و دمشق به دست برادر و عموی ملک افضل افتاد و ضیاءالدین که جانش در خطر بود، به تدبیر محاسن‌بن عجم حاجب از معرکه جان سالم به در برد (ابن جوزی، ۴۴۱/۸ ـ ۴۴۳؛ ابن‌خلکان، همانجا) و سپس در موصل به خدمت نورالدین ارسلان شاه در آمد، اما رابطهٔ خود را با ملک افضل که در صرخد فرمان می‌راند، قطع نکرد. در ۵۹۵ق/۱۱۹۹م که افضل بر قاهره چیره شد، مکاتباتی از جانب امیران شام با او انجام داد (نک: ابن اثیر، ضیاءالدین، *المثل السائر*، ۳۶۷/۱). سپس در ۵۹۶ق به خدمت او شتافت. در همان سال باز ملک افضل از قاهره گریخت و ضیاءالدین نیز مخفیانه از آنجا خارج شد. این دو یار وفادار بار دیگر در سُمَیْساط گرد هم آمدند، و ضیاءالدین در *المثل*، جابه‌جا به این دوره از زندگیش که تا ۶۰۷ق/۱۲۱۰م (و شاید هم ۶۰۸ق) ادامه داشت، اشاره کرده است. عاقبت از ملک افضل قطع امید کرد و به خدمت برادرش ملک ظاهر، فرمانروای حلب در آمد (ابن‌خلکان، ۳۹۱/۵)، اما در آنجا نیز کارش نگرفت و به موصل باز گشت و از آنجا به اربل و سنجار رفت و در هر یک از این دو شهر مدتی بماند، تا سرانجام در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م در مقام ریاست دیوان انشای امیر بدرالدین لؤلؤ، اتابک موصل، استقرار یافت و بقیهٔ عمر را در همین مقام بماند (همانجا؛ ابن‌عماد، ۱۸۸/۵). وفات او نیز در اثنای یکی از مأموریتهایش در بغداد اتفاق افتاد و در مقابر قریش ــ صحن مطهر کاظمین فعلی ــ مدفون گردید (ابن‌خلکان، ۳۹۶/۵؛ ابن‌صابونی، ۵؛ ابن‌فوطی، ۱۳۶؛ ذهبی، *العبر*، ۱۵۶/۵).

۳۰ سال فعالیت سیاسی و اجتماعی، ضیاءالدین را از کار علم و ادب باز نداشت، بلکه به عکس، علاقهٔ شدید وی به دانش و تماس دائمیش با اهل قلم باعث شد که توان علمی و ادبی او قوام یابد، و همینکه به سن کمال رسید، وقت خود را بیش‌تر مصروف تألیف و تصنیف و تدریس کرد و ظاهراً عمدهٔ آثار علمی وی محصول همین دوران از زندگی اوست (همو، سیر، ۷۳/۲۳، به نقل از ابن‌نجار؛ ابن‌دمیاطی، ۲۳۸/۱۹).

ضیاءالدین با برادرش عزالدین علی‌بن محمد به‌کلی قطع رابطه کرده بود (ذهبی، *العبر*، ۱۵۶/۵؛ همو، سیر، ۷۳/۲۳) و این امر را می‌توان ناشی از خودخواهی و خودپسندی او دانست. ابن‌خلکان نیز اشاره می‌کند که در سفرهای متعددش به موصل، به رغم اشتیاق، موفق به دیدار او نشده است (۳۹۱/۵)، که شاید این عدم موفقیت هم نتیجهٔ تکبر او بوده باشد. این روحیهٔ آشتی‌ناپذیر در آثار او به‌صورت خودستایی و تحقیر دانشمندان بزرگ و ادبا و شعرای مشهور جلوه کرده است (ابن اثیر، ضیاءالدین، *المثل السائر*، ۴۲/۱، ۴۱۱، ۷۹/۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۴/۳). با اینهمه، ذوق ادبی و مهارت خاص او را در نقد ادبی نمی‌توان نادیده گرفت و حسادتها و کینه‌توزیها را نیز که از آفات شهرت است، نباید از یاد برد (قس: سلام، ۵۶ ـ ۵۸).

شیوهٔ نگارشِ ابن‌اثیر همان طریقهٔ معمول کتابت در عصر ایوبیان است که به طریقهٔ قاضی فاضل شهرت دارد، و بیش از هر چیز مبتنی بر معانی تخیلی و تضمین آیات و احادیث و اشعار در متون انشایی است. ویژگی ضیاءالدین علاوه بر وسعت اطلاع و آشنایی با بیش‌تر علوم و فنون عصر، حتی پزشکی و شاید هم زبانهای بیگانه، که توضیح فنی و عالمانهٔ وی دربارهٔ شاهنامهٔ فردوسی نمونهٔ بارز آن است (*المثل السائر*، ۱۴۵/۳، ۱۲/۴)، در این است که وی با استقصا و مطالعه و بررسی و گزینش ماهرانهٔ کتب معانی و بیان (همان، ۳۵/۱ ـ ۳۶) به تألیف آثار متعدد در فنون بلاغت پرداخته و مهم‌تر آنکه در پی آن بر آمده است که فن نگارش را از انحصار صنفی به در آورد و به میدان علم و هنر منتقل نماید، و روش آموزش بلاغت و شیوه‌های کاربردی آن و چگونگی تکوین ملکهٔ بلاغت را برای همگان تشریح کند (نک: همان، ۴۳/۱ ـ ۴۴). وی هر بار که از خود و شیوهٔ کار خویش سخن به میان می‌آورد، ارائهٔ شیوه‌های تجربی را منظور دارد (همان، ۱۹۰/۱ ـ ۱۹۱، ۲۶۹/۲).

اما در زمینهٔ شعر نتوانسته است همانند قاضی فاضل، توفیقی به دست بیاورد (ابن‌خلکان، ۳۹۶/۵). با اینهمه، از آنجا که اشعار بسیاری از سرایندگان، به‌خصوص ابو تمام، بحتری و متنبی (که خود آنان را «لات»، «عُزّی» و «منات» شعر می‌نامد: *المثل السائر*، ۲۲۶/۳) حفظ می‌کرد، در شعر شناسی ید طولایی پیدا کرد و به نظریات تازه و ارزنده‌ای دست یافت (ابن‌اثیر، ضیاءالدین، *الاستدراک*، ۵) آنچنانکه نظیر برخی از آرای او را در نقد ادبی تنها می‌توان در قرون اخیر یافت (نک: شرف، ۶، ۱۷). امتیاز دیگر ابن‌اثیر، گذشته از اینکه شخصاً توفیق تدریس کتابهایش را یافته است (ذهبی، سیر، ۷۳/۲۳؛ ابن‌دمیاطی، ۲۳۸/۱۹) آن است که در زمان حیات نیز کتابهایش در نسخه‌های مکرر نوشته می‌شد و تا اقصی نقاط ممالک اسلامی آن روزگار انتشار می‌یافت، چنانکه در بغداد مورد توجه ابن ابی‌الحدید (ص ۳۲) قرار گرفت و در مصر از منابع اصلی ابن ابی اصبع مصری (ه م) گردید.

آثـار: آثار ضیاءالدین همهٔ زمینه‌های نقد ادبی را در برمی‌گیرد. از مجموعهٔ آثار وی این کتابها در دست است:

الف ـ کتابهای چاپی:

۱. *الاستدراک فی الاخذ علی المآخذ*. این کتاب که مؤلف خود در مقدمه (ص ۵) آن را چنین نامگذاری کرده است، نقدی است بر رسالهٔ ابن دَهّان به نام *المآخذ الکندیّة من المعانی الطائیّة* و با آنکه ضیاءالدین آن را اساساً در مقام ردّ و تعریض نوشته است، نمونهٔ کاملی از یک نقد

ادبی منصفانه است. موضوع آن سرقات شعری متنبی از ابوتمام است. این کتاب با نام *الاستدراک فی الرّد علی رسالة ابن الدهان المسماة بالمآخذ الکِندیة من المعانی الطائیة* به چاپ رسیده است.

۲. *الجامع الکبیر فی صناعة المنظوم و المنثور* (یا فی صناعتی ...)، نام این کتاب در هیچ یک از منابع کهن در ردیف آثار ضیاءالدین نیامده است، تنها قلقشندی (۴۶۹/۱) آن را ذکر کرده است، به این صورت: *الجامع الکبیر* لابن اثیرالجزری، که معلوم نیست منظورش ضیاءالدین بوده باشد. بعضی هم این کتاب را به عزالدین علی بن محمد نسبت داده‌اند (حاجی خلیفه، ۵۷۱/۱). به نظر می‌رسد که این کتاب، با توجه به اختلاف آشکار سبک آن با *المثل السائر*، و عدم هماهنگی آن با آثار عزالدین، از آن هیچ یک از این دو برادر نباشد، بلکه تقلید و تلفیقی از آثار ضیاءالدین باشد. با وجود این، کتاب با مقدمهٔ مفصلی، به کوشش مصطفی جواد و جمیل سعید در بغداد، ۱۹۵۶م به چاپ رسیده است.

۳. *رسائل ابن الاثیر*، مجموعهٔ ۱۶۹ رسالهٔ برگزیده از مکاتبات و رسائل اوست که خود آنها را از مجموعهٔ چند جلدی رسائل و مکاتبات خویش برگزیده است (نک: *المثل السائر*، ۵/۲). از برخی مجلدات آن مجموعهٔ بزرگ هم نسخه‌هایی موجود است (مقدسی، ۵ـ۶؛ سید، ۴۷۴/۳ ـ ۴۷۵).

۴. *المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر*، که مشهورترین اثر ضیاءالدین است و در بیش‌تر منابع از وی به عنوان «صاحب *المثل السائر*» یاد می‌کنند. موضوع کتاب بیان اسرار الفاظ و معانی و تفصیل انواع آنهاست (ابن اثیر، ضیاءالدین، *الاستدراک*، ۱۹) و مؤلف غالباً بخشهایی از رسائل خود را به عنوان الگوی منتخب کتابت می‌آورد. شهرت فوق‌العادهٔ این کتاب، شاید اولاً به سبب تدریس آن توسط مؤلف در موصل و بغداد، ثانیاً به سبب، جنبهٔ تعلیمی آن باشد. سبک خاص نگارش و بیان ضیاءالدین را نیز نباید نادیده گرفت. این کتاب ابن ابی الحدید را آنچنان برانگیخت که در مدت ۱۳ یا ۱۵ روز، کتاب *الفلک الدائر علی المثل السائر* را در ردّ آن نوشت (ابن ابی الحدید، ۳۱ـ۳۴) و آن را بی‌آنکه بازخوانی کند، شتابزده (چنانکه در مقدمه، ص ۳۱، اسم و لقب صاحب *المثل السائر* را نصیرالدین بن محمد ذکر کرده‌است) تقدیم کتابخانهٔ مستنصریهٔ بغدادکرد. اقدام ابن‌ابی‌الحدید، برخلاف آنچه وی با نامگذاری کنایت آمیز ردیه‌اش آرزو کرده بود (صص ۳۳، ۳۵)، باعث گردید که از آن زمان تاکنون کتابهای متعددی در تأیید و ردّ *المثل السائر* نوشته شود و موجب جاودانگی آن گردد (نک: حاجی خلیفه، ۳۷۵/۲).

۵. *الوَشْیُ المرقوم فی حلّ المنظوم*، این کتاب به فن «حَلّ» آیات و اخبار و اشعار در نثر عربی اختصاص دارد. مؤلف ابتدا فصل اول کتاب را در صناعت حلّ شعر، در نثر پرداخته و سپس دو فصل دیگر را در بیان چگونگی حلّ آیات قرآنی و احادیث نبوی در متون نثر فنی برآن افزوده است (*المثل السائر*، ۱۶۱/۱، ۳۶/۲). این کتاب همزمان در قاهره و بیروت به چاپ رسیده است (۱۲۹۸ ق / ۱۸۸۱ م).

ب ـ آثار خطی: ۱. *البدیع*، نسخه‌ای از این کتاب به شمارهٔ ۶۱۵ بلاغت در دارالکتب المصریة موجود است که به گواهی قرائن باید از آثار ضیاءالدین باشد (نک: سلام، ۷۰ـ۷۱)؛ ۲. *البرهان فی علم البیان*، از این کتاب نسخه‌ای در برلین موجود است (GAL,I/358)؛ ۳. *رسالة الازهار*، یا *ریاض الازهار* که چند نسخهٔ خطی از آن در استانبول و برلین و همچنین در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (همان، I/358؛ GAL,S,I/521؛ حمّودی، ۱۰۴)؛ ۴. *کفایة الطالب فی نقد کلام الشاعر و الکاتب*، از این کتاب یک نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ محمد سرور الصبان در جدّه موجود است (زرکلی، ۳۱/۸)؛ ۵. *المفتاح المُنْشاء، لحدیقة الانشاء* (یا ... *فی صناعة الانشاء*)، از این کتاب چند نسخه موجود است (GAL,S,I/521). شاید این کتاب همان کتاب *المعانی المخترعة فی صناعة الانشاء* باشد که «بی‌نظیر» توصیف شده است (ابن خلکان ۳۹۲/۵)؛ ۶. *مؤنس الوحدة*، مجموعهٔ اشعاری است برگزیده از شاعرانی مانند بحتری، ابن الرومی، ابوتمام و شعرای سده‌های ۵ و ۶ ق که برحسب موضوع مرتب شده است. نسخهٔ خطی این کتاب در کوپریلی به شمارهٔ ۱۴۰۰، و نسخهٔ عکسی آن از روی همین نسخه در دارالکتب المصریة به شمارهٔ ۵۰۷۰ ادب موجود است (GAL, S, I/521؛ سلام، ۶۶). تنها در صفحهٔ اول این کتاب آمده است که مؤلف آن «ابن اثیر» است. بنابراین، و با توجه به اینکه مستند این انتساب فقط همین نسخه یاد شده است، جای تردید وجود دارد.

ج ـ کتابهای غیرموجود: ۱. *رسالة فی اوصاف مصر*؛ ۲. *رسالة فی الضادوالظاء* (ابن‌خلکان، ۳۹۵/۵؛ بغدادی، ۴۹۳/۲)؛ ۳. *عمودالمعانی*، مؤلف خود گفته است که در تألیف این کتاب روزگاری دراز رنج برده دریغ دارد که آن را در اختیار کسی قرار بدهد (*الاستدراک*، ۱۱ـ۱۲)، و شاید نسخه‌ای از آن برجای نمانده باشد؛ ۴. *مجموعهٔ حدیث*، مشتمل بر ۳٬۰۰۰ حدیث که برای تضمین در منشآت مناسب دیده و فراهم آورده است. خود او اشاره دارد که مدت ۱۰ سال تقریباً هر هفته یک بار ــ یا به طورکلی نزدیک به ۵۰۰ بار ــ آن را مرور کرده است تا مضامین آن احادیث ملکهٔ او گردد (*المثل السائر* ۱۹۱/۱)؛ ۵. منتخبی از *مجمع الامثال* میدانی که در آن مثلهایی را که بیش‌تر به کار کاتبان می‌آمده، گردآورده است (همان، ۶۱/۱ ـ ۶۲)؛ ۶. منتخبی از شعر ابوتمام، بحتری، متنبی و دیک الجن، که در یک مجلد بزرگ بوده است. ابن خلکان (۳۹۲/۵) این کتاب را دیده و حفظ آن را برای ادیبان و کاتبان مفید دانسته است؛ ۷. منتخبی از حماسهٔ ابوتمام، مشتمل بر ۵۰۰ بیت از اشعار وی که به نظر ضیاءالدین فروتر از دیگر اشعار ابوتمام آمده است. وی قصد داشته است کتابی در شرح این ابیات بپردازد (*الاستدراک*، ۲۰).

شاید بتوان کتابی را نیز درباب سرقات، که خود در *المثل السائر* (۲۲۲/۳) به آن اشاره کرده است، به این فهرست افزود.

کتابهایی که به اشتباه به ضیاءالدین ابن اثیر نسبت داده شده است: ۱. *القول الفائق الادیب بُعتبیٰ ولید و ذکری حبیب*، کتابی است در ۳۰

فصل و ۳۰ موضوع همراه با مقدمه‌ای در باب مقایسهٔ شعر ابوتمام و بُحتری که با اندک مطالعه‌ای معلوم می‌شود که انتساب آن به ضیاءالدین درست نیست، زیرا مؤلف در جاهای مختلف کتاب از رجال سده‌های ۳ و ۴ ق مطالبی را بدون واسطه نقل می‌کند (نک: سلام ۷۲ - ۷۳). به هر حال، نسخهٔ خطی این کتاب در دانشگاه استانبول به شمارهٔ ۱۴۱۰ و نسخهٔ عکسی آن در معهد المخطوطات العربیة موجود است (همان، ۷۲ پ)؛ ۲. *کنز البلاغة*، که از آثار عمادالدین ابن اثیر حنبلی است، و بعضی به اشتباه آن را به ضیاءالدین ابن اثیر نسبت داده‌اند (کحالة، ۹۸/۱۳)؛ ۳. *المرصع فی الادبیات (یا المرصع فی الاباء والامهات...)*، درچاپهای متعدد این کتاب دراروپا مؤلف آن ضیاءالدین ابن اثیر قلمداد شده است، اما در چاپ مجدد آن ــ به کوشش ابراهیم سامرائی (۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م) در عراق ــ مجدالدین مبارک برادر ضیاءالدین مؤلف کتاب دانسته شده است، که با توجه به موضوع کتاب این نسبت درست‌تر به نظر می‌رسد (نک: سلام، همانجا). و نیز در کتاب *طبقات الشافعیهٔ* اُسنوی (ص ۱۳۳) براثر اشتباه در قرائت متن و نقطه‌گذاری نادرست، «الرسائل البدیعة» و «التشبیهات العربیة» به عنوان دو اثر از ضیاءالدین ابن اثیر به حساب آمده است در صورتی که ظاهراً عبارت چنین بوده است: «وله الرسائل البدیعة والتشبیهات الغریبة».

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *الفلک الدائر علی المثل السائر*، همراه با *المثل السائر* (نک: ابن اثیر، ضیاءالدین، در همین مآخذ)؛ ابن اثیر، ضیاءالدین، *الاستدراک*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۹۵۸م؛ همو، *رسائل*، به کوشش انیس المقدسی، بیروت، ۱۹۵۹م؛ همو، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر طلیمات، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمدبن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن صابونی، محمدبن علی المحمودی، *تکملة الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *الحوادث الجامعة*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامة، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الروضتین*، قاهره، ۱۲۸۷ ق / ۱۸۷۰ م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمدامین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ حمودی، هادی حسن، *المخطوطات العربیة فی مکتبة باریس الوطنیة*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح الدین المنجد، کویت، ۱۹۶۳ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سلام، محمدزغلول، *ضیاءالدین بن الاثیر وجهوده فی النقد*، قاهره، مکتبة نهضة مصر بالفجاله؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ شرف، حُفنی محمد (نک: ابن اثیر، ضیاءالدین، الاستدراک، در همین مآخذ)؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدقندیل البقلی و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ کحالة، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷م؛ مقدسی، انیس، مقدمهٔ *رسائل ابن الاثیر* (نک: ابن اثیر، ضیاءالدین، در همین مآخذ)؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAL, S.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ اَجا، یا آجا، محبّ‌الدّین ابوالثّنا، محمودبن محمّدبن محمود ابن‌خلیل مَقَرّ قونَوَی الأصل حلبی حنفی (۸۵۴-۹۲۵ق/۱۴۵۰-۱۵۱۹م)، قاضی و دبیر. پدرش محمد مردی دانشمند بود (نک: ابن اجا، ابوعبدالله محمد). سخاوی در حالی که از همین شخص و از خال او احمدبن ابی بکر به تفصیل سخن می‌راند، دربارهٔ محمودبن اجا که موضوع این مقاله است، تنها به ذکر نام و نسب اکتفا می‌کند (۲۵۴/۱، ۱۴۷/۱۰). مفصل‌ترین شرح حال محمود را ابن حنبلی آورده است (۲(۱)/۴۵۱ - ۴۶۱) و نجم‌الدین غزّی (۳۰۳/۱ - ۳۰۴)، ابن عماد حنبلی (۱۳۹/۸ - ۱۴۰) و راغب (۴۱۷/۵ - ۴۲۱) چیزی بر گزارش او نیفزوده‌اند. اینان همهٔ مطالب خود را از سخاوی نقل می‌کنند، اما در سه اثر سخاوی (*الاعلان بالتوبیخ*، *تبرالمسبوک* و *ضوءاللامع*) چیزی در این مورد دیده نمی‌شود. ابن اجا در حلب زاده شد و تا ۸۸۸ق/۱۴۸۳م در قاهره مشغول تحصیل بود. آنگاه به حلب بازگشت و به زیارت بیت‌المقدس رفت. پس از چندی در ۸۹۰ ق قاضی حلب شد. در انتصاب وی به قضاوت حلب و ازدواج با «ستّ حلب» که قبلاً همسر کمال بن معرّی دبیر خاص (= کاتب السّر) حلب بود، داستان جالب و مفصلی آورده‌اند که پرداخت رشوه (یا بذل) را در هر دو مورد نشان می‌دهد (ابن حنبلی، ۲(۱)/۴۵۲، ۴۵۴). ابن اجا در ۹۰۰ ق به حج رفت. ابن حنبلی از استادش جارالله بن فهد مکی (۸۹۱-۹۵۴ق) نقل می‌کند که ریاست بلاد شام و مصر بر او ختم شد. سلطان قانصوه غوری او را از حلب فراخواند و در ۹۰۶ ق / ۱۵۰۰ م به جای صلاح‌الدین بن الجیعان به دبیری خاص (= کتابة السّرّ) گماشت و او از آن تاریخ تا پایان دولت چراکسه به آن شغل مشغول بود و آخرین کسی بود که چنین سمتی داشت (همانجا). کاتب السّرّ محرم اسرار سلطان در مکاتبات و وظیفهٔ او نوشتن فرمانها بود. ابن ایاس (۱۵۸/۴) ذیل وقایع سال ۹۱۵ ق داستان درگیری ابن اجا را با قاضی القضاة حنفی بر سر موقوفه‌ای در حلب و پشتیبانی سلطان را از ابن اجا بیان کرده است. همو (۱۸۱/۴) ذیل وقایع سال ۹۱۶ ق می‌نویسد که ابن اجا علیل و ناتوان شد، چنانکه ده ماه خانه‌نشین گردید و کار او بر احمد شهابی قرار گرفت. جارالله بن فهد گفته است که چون ابن اجا در ۹۲۰ ق حج گزارد، من ۲۰ حدیث از مرویّات او را نزدش خواندم و آن مجموعه را *تحقیق الرّجا لعلوّالمقرّالمحبّی ابن اجا* نام گذاشتم و مورد تحسین و انعام ابن اجا قرار گرفتم. ابن اجا چون به قاهره بازگشت، سلطان به دیدارش آمد. وی پس از چندی شهاب‌الدین ابن جیعان را به نیابت خود پذیرفت. در ۹۲۲ ق با سلطان به حلب رفت و در آنجا اقامت گزید تا آنکه غوری کشته شد و سپاهش به قاهره گریخت. ابن اجا نیز به قاهره رفت و طومان بای برادرزادهٔ غوری همچنان او را به دبیری خاص گماشت. چون سلطان سلیم عثمانی وارد قاهره شد، ابن اجا را مورد احترام قرار داد و همان وظیفهٔ سابق را به او پیشنهاد کرد، اما او به سبب پیری و ناتوانی عذر خواست و سلطان، زیرک زاده قاضی عسکر روم ایلی را نزد او نشاند تا از وی یاری گیرد. ابن اجا پس از

چندی از سلطان اجازه خواست تا در حلب اقامت کند. و درخواست او به سبب منزلتی که نزد سلطان و وزرایش یافته بود، پذیرفته شد. به حلب رفت و سرانجام در آنجا درگذشت. وی در قاهره مدرسه و مقبره‌ای بنا کرده و بر آنها موقوفاتی نهاده بود. در حلب نیز بر تربت خویش موقوفاتی تعیین کرد (ابن حنبلی، ۴۵۳/۱/۲ ـ ۴۵۵). ابن اجا ملقب به مَقَرّ بود و به قول قلقشندی (۴۹۴/۵) این لقب به رجال والامقام داده می‌شد. ابن حنبلی (۴۵۶/۱/۲ ـ ۴۵۷) که خود صحبت ابن اجا را درک کرده است، حسن صورت، سیرت، حشمت، معاشرت و ظرافت او را می‌ستاید و داستان دوستی او را با پدرخویش نقل می‌کند. نیز می‌نویسد که شماری از شاعران او را مدح گفته‌اند که عایشهٔ دمشقیّه معروف به بنت باعونی از آن جمله است. ابن حنبلی می‌افزاید که اگر دیگری هم ابن اجا را مدح نمی‌گفت، مدح عایشه او را بس بود.

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ ابن حنبلی، محمدبن ابراهیم، *دُرّ الحبب فی تاریخ اعیان حلب*، به کوشش محمود حمد الفاخوری و یحیی زکریا عبّاره، دمشق، ۱۹۷۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ راغب الطباخ، محمدبن محمود، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرّحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ غزّی، نجم‌الدین محمّد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبّور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م.
محمد آصف فکرت

اِبْن آجا، یا آجا، ابوعبدالله محمدبن محمود بن خلیل الشّمس قونَویّ الأصلِ حلبی حنفی، قاضی عسکر (۸۲۰ ـ ۸۸۱ ق/ ۱۴۱۷ ـ ۱۴۷۶م)، پدر ابن اجا محبّ الدین محمود (ه م). به گفتهٔ سخاوی (۴۳/۱۰)، آجـا لقب پدر ابوعبدالله بـوده است کـه ابن حنبلی (۳۲۷/(۱)۲) و برخی از متأخّرین آن را آجا ثبت کرده‌اند و گویا به هر دو وجه صحیح است (زرکلی، ۸۸/۷).

وی در حلب زاده شد و در آنجا قرآن و کتابهایی مانند *القُدوری* و *منار الانوار فی اصول الفقه* ابی البرکات نَسَفی را حفظ کرد و در نحو، کتاب *ضوء الدرر فی شرح الفیة ابن معط* را فرا گرفت و فقه را گویا نزد بدربن سلامة آموخت و از برهان حلبی حدیث شنید و در شهر آمِد با ابن حجر عسقلانی ملاقات کرد و بار دیگر هنگامی که با دایی خود شهاب‌الدین احمد بن ابی بکر مرعشی در ۸۴۳ ق/ ۱۴۳۹م به قاهره رفته بود، از ابن حجر و ابن دیری استماع حدیث کرد (سخاوی، همانجا؛ جواد، ۱۱۳/۲).

او بارها به قاهره رفت و با خطیب مکه ابوالفضل معاشرت کرد و مصاحب امیر ازبک ظاهری شد و مدتی مقتدای وی بود و سپس ترقی یافت و با دوادار کبیر امیر یَشْبَک مِن مهدی معاشرت و مصاحبت نمود و آنگاه از سوی امیر یشبک و سلطان وقت مصر به عنوان مأمور به روم و تبریز و جز آنها مسافـرت کـرد. ابن آجـا دوبار حج گزارد و بیت‌المقدس و الخلیل را بارها زیارت نمود (سخاوی، همانجا). وی در قاهره به جای النجم القرمی یا قرافی به عنوان قاضی عسکر منصوب شد (همانجا؛ راغب، ۲۹۱/۵). در شوال ۸۷۵ ق/ مارس ۱۴۷۰م هنگامی که امیر یشبک از سوی قایتبای ظاهری (د ۹۰۱ ق/ ۱۴۹۵م) از ملوک چرکسی مصر، برای سرکوبی شورش شاه سوار فرزند امیر سلیمان امیر دلغادر و نایب سلطان مصر که علیه حکومت مصر شوریده بود، عازم قلعهٔ عین تاب و دلغادریه شد. ابن اجا نیز در این سفر همراه وی بود و چگونگی حرکت امیر یشبک از مصر و عبور از شهرها و کشورهای فلسطین و سوریه و ورود به ناحیهٔ قلعهٔ عین‌تاب و محاصره و فتح آن قلعه را در سفرنامهٔ خود دقیقاً بیان کرده است (صص ۶۵ ـ ۹۵). ابن آجا به نمایندگی از امیریشبک برای شنیدن سخنان شاه سوار که درخواست اعزام یک نماینده جهت صلح کرده بود، با هدایایی به نزد شاه سوار شتافت. و نیز به نمایندگی از جانب امیر یشبک برای ملاقات با امیرحسن بک (اوزون حسن) امیر عراقین به تبریز رفت و پس از رساندن پیام و گرفتن جواب به نزد او بازگشت و در قلعهٔ سیس به وی ملحق شد (همو، ۱۰۶، ۱۳۷) و بار دیگر پس از شکست شاه سوار از امیر یشبک و محاصرهٔ وی در قلعهٔ زمنطوا به نمایندگی از سوی امیر یشبک به نزد شاه سوار رفت تا در مذاکرات تسلیم وی شرکت کند. آنگاه به قاهره بازگشت و هنگام اعدام شاه سوار در این شهر بوده است و چگونگی تسلیم و اعدام وی را به تفصیل شرح داده است (همو، ۱۴۷ ـ ۱۶۰).

ابن اجا در اواخر عمر گویا از کارهای سیاسی کناره‌گیری کرده و به گفتهٔ سخاوی به شفاعت کردن [نزد سلطان از مردم] پرداخت و این کار او مورد ستایش مردم از جمله خود سخاوی واقع شد. وی مردی عاقل، عارف، زیرک، متواضع و طالبِ دوستی با مردم بود (سخاوی، ۴۳/۱۰). ابن اجا در کنار کارهای اجتماعی به تدریس و حدیث کردن کتاب *الشفاء (الشّفا فی تعریف حقوق المصطفی)*، لأبی الفضل عیاض ابن موسی یحصبی) پرداخت و کتاب *فتوح الشام* واقدی را در ۱۲٬۰۰۰ بیت به زبان ترکی به نظم آورد (همانجا). ابن حنبلی به نقل از ابوذر مُحدّث او را مردی فاضل دانسته است که به حدیث توجه داشته است (۳۲۸/(۱)۲). وی در اواخر عمر به حلب بازگشت و در همانجا درگذشت (سخاوی، همانجا) و گفته‌اند ۴۰۰٬۰۰۰ دینار و نیز اوقافی بسیار به جا گذاشت (ابن حنبلی، ۲(۱)/ ۳۲۹). به گفتهٔ شیخ ابوذر محدّث، او را پس از مرگ نزدیک تربت دائیش شهاب‌الدین احمدبن ابی بکر در مغاره‌ای گذاردند تا سپس به مقبره‌ای که خود به ساختن آن وصیّت کرده بود منتقل کنند (همو، ۲(۱)/ ۳۲۸).

آثـار: تنها اثری که از وی به جا مانده است، سفرنامه‌ای است که به نامهای مختلفی از آن یاد کرده‌اند: سخاوی (همانجا) آن را *سفرة سوار* نامیده است. استنساخ کنندهٔ نسخهٔ عکسی، آن را *رحلة سیاسیة* نام نهاده است و احمد تیمور اهدا کنندهٔ کتاب به مجمع اللغة العربیهٔ دمشق آن را *رحلة الامیر یشبک* نام‌گذاری کرده است. محمد احمد دهمان که آن را به چاپ رسانده و تحقیقات ارزنده‌ای از نصوص

تاریخی بر آن افزوده است، نیز همین نام را انتخاب کرده است (دهمان، ۹ ـ ۱۰)، ولی عبدالقادر احمد طُلیمات آن را *تاریخ الامیر یشبک الظاهری* نامیده است (*دلیل الکتاب المصری*، ۸۳).

کتاب مشتمل بر دو بخش نامساوی است: بخش اول آن ماجرای حرکت و سفر نظامی امیر یشبک و حملهٔ سپاهیان دولت ممالیک مصر در آسیای صغیر و ماورای آن است. در این بخش مؤلف بیش‌تر کوشش کرده است حالت حرکت نظامی سپاهیان و مسائل سیاسی این سفر و توصیف آلات و ادوات نظامی را بازگوید و به شرح مسائل جغرافیایی و اجتماعی نپرداخته است. در بخش دوم که سفرنامهٔ او به تبریز است، از مسائل اجتماعی و سیاسی و جغرافیایی گفت و گو کرده و وضع جغرافیایی مناطق و اماکنی را که در مسیر او تا تبریز بوده، بیان داشته است، مخصوصاً شهر تبریز و موقعیت جغرافیایی و زیباییهای شهر و اماکن تاریخی آن را باز نموده و شکوه دربار اوزون حسن و چگونگی مباحثات علمی و اجتماعی در محفل او را به خوبی توصیف کرده است و نیز صفحاتی را به ستایش امیر یشبک اختصاص داده است، و اینکه سخاوی گفته است، در کتاب ابن ابی اجا «منکری» بزرگ است گویا ناظر به همین ستایشهای غلوآمیز است. (ابن اجا، ۶۵ ـ ۱۶۰؛ سخاوی، همانجا؛ جواد، ۱۱۴/۲ـ۱۱۶). محمد کرد علی گزیده‌ای از این کتاب را در *مجلة مجمع العلمی العربی دمشق* (مجلد ۵، جزء ۷، حزیران و تموز ۱۹۲۵م، صص ۳۱۶ـ۳۱۸) آورده است. این کتاب نخستین بار به کوشش عبدالقادر احمد طُلیمات در قاهره در ۱۹۷۳م منتشر شد (منجد، ۱۱/۴) و سپس به کوشش محمد احمد دهمان، به ضمیمهٔ کتاب *العراک بین الممالیک و العثمانیین الاتراک* به چاپ رسید. اثر دیگر او *طبقات الحنفیّة* است در ۳ جلد (ابن حنبلی، ۲(۱)/۳۲۸) و نیز چنانکه اشاره شد، کتاب *فتوح الشام یا فتوح الامصار* واقدی را منظوم ساخته است. این دو کتاب ظاهراً موجود نیست.

مآخذ: ابن اجا، محمدبن محمود، «رحلة الامیر یشبک من مهدی الدوادار»، ضمیمهٔ *العراک بین الممالیک والعثمانیّین الأتراک*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن حنبلی، محمد بن ابراهیم، *درّ الحبب فی تاریخ اعیان حلب*، به کوشش محمود حمد الفاخوری و یحیی زکریا عبّاره، دمشق، ۱۹۷۳ م؛ جواد، مصطفی، «تواریخ مصریة اغفال و تعریف بمؤلفیها»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ *دلیل الکتاب المصری*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ دهمان، محمد احمد، *العراک بین الممالیک والعثمانیین الاتراک*، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ راغب، محمد، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۵م؛ زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة (۱۹۷۱ـ۱۹۷۵م)*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م.

علی رقیعی

اِبْنِ اَجْدابی، ابواسحاق ابراهیم بن اسماعیل لُواتی طرابلسی (سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م)، ادیب، لغت‌شناس و آشنا به علوم قرآن، فقه، کلام، هیأت و نجوم.

گویا نیاکان وی از قبایل بربری لواته بودند که در اَجدابیه، واقع در میان بَرْقه و طرابلسِ غرب سکونت داشتند و به همین سبب وی به ابن‌اجدابی شهرت یافت (قس: الزاوی، ۴). او در طرابلس غرب به دنیا آمد و در همین شهر علوم متداول عصر خویش را فرا گرفت و ظاهراً هیچ‌گاه از این شهر خارج نشد. تجانی (د ۷۲۱ق/۱۳۲۱م) که تقریباً تنها منبعی است که دربارهٔ زندگانی ابن‌اجدابی اطلاعات نسبتاً مفصلی به دست می‌دهد، در رحلهٔ خود (ص ۲۶۴) گوید: از ابن‌اجدابی پرسیدند: «تو که هرگز برای کسب علم، پای [از شهر] بیرون ننهاده‌ای این علم تو را چگونه حاصل آمد؟» وی پاسخ داد: «من آن‌را از دو دروازهٔ هُواره و زناته کسب کرده‌ام». در آن زمان دانشمندانی از شرق و غرب طرابلس به‌آن شهر در می‌آمدند و ابن‌اجدابی به دیدارشان می‌رفت و کسب دانش می‌کرد (همانجا؛ قس: الزاوی، ۴ ـ ۵؛ مصراتی، ۹۹). از زندگانی ابن‌اجدابی و نیز شاگردان، استادان و معاصران وی اطلاعی به دست ما نرسیده است، تنها می‌دانیم که وی با ابن‌هانش طرابلسی، قاضی طرابلس در سالهای ۴۴۴ ـ ۴۷۷ق، معاصر بود (تجانی، ۲۶۳). گویند روزی وی در مجلس قاضی ابن‌هانش حضور داشت. قاضی در باب قضیه‌ای، حکمی به خطا صادر کرد و چون ابواسحاق خطای وی را آشکار ساخت، قاضی برآشفت و گفت: «خاموش باش ای اَحْوَل...» این سخن سخت در ابن‌اجدابی مؤثر افتاد و به همین سبب رساله‌ای به نام *الحَوَل*، به‌رشته تحریر در آورد (همانجا؛ مصراتی، ۹۸؛ الزاوی، ۱۹۳). از آنجا که ابن‌اجدابی خطی خوش داشته، گویا به استنساخ کتاب نیز می‌پرداخته است. گویند امیر ابو زکریای حفصی (۶۲۵ ـ ۶۴۷ق/۱۲۲۸ ـ ۱۲۴۹م) به کتابهایی که به خط وی نوشته شده بود، اشتیاق بسیار داشت، چنانکه وقتی خبر یافت کتاب *الفصیح* به خط ابن‌اجدابی در طرابلس به فروش رفته است، پیکی به آنجا فرستاد تا کتاب را برای وی باز خرد (نک: تجانی، ۲۶۳، ۲۶۴). تاریخ ولادت او روشن نیست و سال مرگ او با اختلاف فاحش، ۶۵۰ و پیش از ۶۰۰ق یاد شده است، اما معاصر بودنش با قاضی ابن‌هانش نشان می‌دهد که در حدود نیمه دوم قرن ۵ق/۱۱م زنده بوده است (نک: GAL, I/375; GAL, S, I/541; EI²؛ کحاله، ۱۳/۱).

ابن‌اجدابی در طرابلس درگذشت و در همانجا مدفون گردید. تجانی که آرامگاه او را دیده است، گوید: قبر معظمی است و مردم بسیاری به زیارت آن می‌روند (ص ۲۶۲).

آثار: ابن‌اجدابی آثار متعددی دارد، بدین قرار:

الف ـ آثار چاپی: ۱. *کفایة‌المتحفّظ و نهایة‌المتلفّظ* (الزاوی، ۴: *بغیة‌المتحفظ*)، کتابی است مختصر در لغت که ۴ بار در قاهره (۱۲۸۵، ۱۲۸۷، ۱۳۱۳ و ۱۳۲۳ق) و یک بار در بیروت (۱۳۰۵ق) به چاپ رسیده است. همچنین در *المجموعة‌اللغویة*، به کوشش مصطفی‌الزرقا در حلب (۱۳۴۵ق) چاپ شده است. قسمتی از *کفایة* نیز در پایان کتاب *فقه‌اللغة*... ثعالبی در بیروت (۱۸۸۸م) به چاپ رسیده است. این کتاب از آغاز تألیف تا زمان حاضر پیوسته مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است وحتی گروهی آن‌رابه‌نظم کشیده‌اند که ازآن جمله‌اند: قاضی

القضاة شهاب‌الدین‌الخویی (صفدی، ۱۳۸/۲)، محمدبن‌احمدبن‌جابر (حاجی خلیفه، ۱۵۰۰/۲)، جمال‌الدین محمدبن‌مالک طائی (نقشبندی، ۴ (۱) /۱۹۳). همچنین محمدبن‌عبدالله بن ابی‌بکر طبری (۶۹۴ق/ ۱۲۹۴م) این کتاب را برای الملک‌المظفر یوسف‌بن عمر با عنوان *عمدةالمتلفّظ* به نظم در آورده است (GAL, S, I/541) که به قول مصراتی بر ۱٬۳۰۰ بیت بالغ می‌شد (ص ۹۳). شرحی بر این کتاب توسط ابوعبدالله محمدبن طیب‌بن محمدالفاسی (GALS، همانجا) نوشته شده است. از معاصرین نیز احمدالفقیه حسن این کتاب را به نظم کشیده است (*مجلةالمجمع*... ۳۳ (۲) /۳۵۰)؛ ۲. *کتاب الأزمنة والأنواء*، در علم انواء (هم). از مجموعهٔ کتابهایی که در این علم از دیر باز به‌رشتهٔ تحریر در آمده، تنها اندکی باقی مانده است که اثر ابن‌اجدابی یکی از آنهاست. اما او هم مانند بیش‌تر انواءنویسان، به روایات کهن استناد کرده و به‌نقل روایتِ‌مالک‌بن انس (۱۷۹ق/ ۷۹۵م) از طریق عبدالسلام‌بن‌سعید بن‌سحنون (۲۴۰ق/۸۵۴م) پرداخته است (ابن‌اجدابی، ۹۵ ـ ۹۸؛ قس: GAS, VII/339). عزت حسن که کتاب *الازمنة والانواء* به کوشش او به چاپ رسیده، در مقدمه به ارزش این کتاب از نظر علمی، ادبی، لغوی و تاریخی اشاره کرده و آن را بعد از *الانواء* ابن‌قتیبه (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) و *الازمنة والامکنة* ابوعلی مرزوقی (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) سومین کتابی برشمرده که در این زمینه نوشته شده است (حسن، ۱۸ ـ ۱۹).

ب ـ آثار منسوب: تجانی در *رحلة* (صص ۲۶۲ ـ ۲۶۴) به شماری از کتابهای ابن‌اجدابی اشاره کرده است بدین قرار: ۱. دو کتاب در علم عروض که گویا به شیوه آن روزگار یکی مفصل و دیگری مختصر بوده است؛ ۲. *کتاب فی‌الرد علی ابی حفص‌بن مکی فی تثقیف‌اللسان*؛ ۳. *کتاب فی شرح ما آخره یاء مشددة من‌الاسماء و بیان اعتلال هذه‌الیاء*...؛ ۴. *المختصر فی علم‌الأنساب*؛ ۵. *رسالةالحول*. تجانی مدعی است که بیش‌تر این تألیفات را به خط خود ابن‌اجدابی داشته است (ص ۲۶۳). عزت حسن بر این شمار، کتاب *اختصار نسب قریش لابی‌عبدالله‌ابن زبیر* را می‌افزاید (ص ۲۲). اثر دیگری به نام *کتاب البدیع* نیز به او منسوب است که هیچ‌یک از منابع متقدم و متأخر به آن اشاره نکرده‌اند. این کتاب ظاهراً یکی از مصادر *تحریر التحبیر* ابن ابی اصبع (د ۶۵۴ق/۱۲۵۶م) بوده است (قس: سزگین، ۲(۱) /۱۷۰). ابن‌ابی‌اصبع در کتاب خود (ص ۹۱) به *البدیع* ابن‌اجدابی توجه داشته و در مواضع مختلف وی را صاحب‌نظریاتی خاص معرفی می‌کند (نک: مثلاً صص ۵۲۰، ۵۲۲).

مآخذ: ابن ابی اصبع، *تحریر التحبیر*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ ابن‌اجدابی، ابراهیم‌بن اسماعیل، *الازمنة والانواء*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۹۶۴م؛ تجانی، عبدالله‌بن محمد، *رحلة*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ حسن، عزت، مقدمهٔ *الازمنة والانواء* (نک: ابن‌اجدابی در همین مآخذ)؛ الزاوی، طاهر احمد، *اعلام‌لیبیا*، لیبی، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ *مجلة المجمع‌العلمی‌العربی*، دمشق، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ مصراتی، علی مصطفی، *اعلام من طرابلس*، لیبی، ۱۹۵۵م؛ نقشبندی، اسامة ناصر، «مخطوطات الخزانة الالوسیة»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ نیز:
EI²; GAL; GAL, S; GAS.

ایران ناز کاشیان

اِبْنِ اَحْمَر، نک بنی نصر.

اِبْنِ اَحْمَر، ابوالخطاب عمرو باهلی (د بعد از ۷۵ق / ۶۹۴م)، شاعر مخضرم. از زندگی او هیچ اطلاعی در دست نیست ولی ابوعمروبن‌العلاء در ستایش او گفته است که وی از میان فصیح‌ترین عربان، یعنی ساکنان یَذْبُل و قَعاقع برخاسته است (ابن‌قتیبه، الشعروالشعراء، ۲۷۵/۱). از گزارش عطوان می‌توان دریافت که وی چند سالی پیش از اسلام (حدود ۱۵ سال) در نجد که محل سکونت قبیلهٔ باهله بود، زاده شده است (ص ۹). پس از فتح سرزمینهای شام (۱۳ق / ۶۳۴م به بعد)، او نیز همراه بخشی از مردم باهله، به آن سرزمین کوچید. از این رو در قصیده‌ای، از زندگی در آبادیها و شهرهای شام و شیوه زندگی شهرنشینی در آن سرزمین اظهار بی‌تابی می‌کند و بر اشراف قبیله که قبیله را به «سنجار» و «دَوْسَر» در جزیره آورده‌اند، خرده می‌گیرد (*دیوان*، ۷۹ ـ ۸۶)، اما این قصیده هم ــ که احتمالاً اشعار جعلی کمتر در آن راه یافته ــ در هجای یزیدبن‌معاویه و در زمان او یعنی در روزگار کهنسالی شاعر سروده شده است (همان، ۷۸ ـ ۸۶).

از آنجا که کوچ اقوام باهلی از نجدْ چندین بار و به چندین نقطه (شام، خراسان، بصره، ...) صورت گرفته، نمی‌توان دانست که او و قبیله‌اش چه زمانی اسلام آورده‌اند و در چه تاریخی به شام رفته‌اند، اما می‌دانیم که او در زمان ابوبکر در حجاز بوده و در ۱۳ق / ۶۳۴م همراه خالدبن‌ولید، فاتح شام، عازم آن دیار شده و در «مغازی شام» شرکت جسته است (ابوالفرج، ۲۳۴/۸؛ قس: ابن‌حجر، ۱۱۲/۳). گویا در همین احوال بود که مردی مُخَشّی نام، یکی از چشمانش را به تیری کور کرد (ابن‌قتیبة، *الشعروالشعراء*، ۲۷۳/۱ ؛ همو، *ادب*، ۵۳۸؛ مرزبانی، ۲۴). شاعر، هم فرمانده خویش خالد را مدح گفته (ص ۱۴۳) و هم مخشی را نفرین کرده است (ص ۴۸). در مدح عمر نیز قصیده‌ای نیکو و نسبتاً مفصل (۲۰ بیت) به او نسبت داده‌اند (همان، ۴۱). این قصیده چنان بود که وقتی جمیله، خوانندهٔ سدهٔ ۲ق / ۸م، آن را شنید گفت به خدا سوگند آن را به چنان لحنی خواهم خواند که هر که بشنود بگرید (ابوالفرج، ۲۳۵/۸).

ابن‌احمر که متمایل به امویان بود، احتمالاً از به خلافت رسیدن امام علی (ع) نگران شد (عطوان، ۱۱ ـ ۱۲). از این رو شاید قصیده‌ای را که خطاب به علی (ع) گفته در زمان خلافت آن امام سروده باشد، زیرا تنها بیتی که از این قصیده بر جای مانده (ابوالفرج، همانجا) حاکی از نوعی پوزش‌طلبی است. وی علاوه بر خالدبن‌ولید (د۲۱ق /

۶۴۲م)، نعمان‌بن بشیر انصاری (د ۶۵ق / ۶۸۵م) و یحیی‌بن الحکم بن ابی العاص، والی عبدالملک بر مدینه (۷۵ق / ۶۹۴م) را نیز که از بزرگان خلافت اموی بودند، مدح گفته است (قصیده در مدح یحیی، ۵۲ بیت: *دیوان*، ۹۵؛ در مدح نعمان، ۱۳ بیت: همان، ۱۳۳)، اما از اشعاری که به قول ابوالفرج (۲۳۴/۸) در مدح عبدالملک سروده است، اثری بر جای نیست. تنها خللی که در رابطهٔ او با امویان به چشم می‌خورد، آنجاست که به هجای یزید می‌پردازد. از آنچه وی خطاب به یزید سروده، مجموعاً ۶۸ بیت در *دیوان* وی باقی است: قصیده در ۳۰ بیت (ص ۷۸)، قصیده در ۳۵ بیت (ص ۱۶۶)، دو بیت از یک قصیده (ص ۱۱۷)، و نیز یک بیت (همانجا). اما این قصائد همه متعلق به زمانی است که وی پس از هجای یزید، از چنگ او گریخته و در گوشه و کنار، سرگردان بوده است. لذا در قطعه‌ای دو بیتی (همان، ۱۱۷)، اشاراتی به گرفتاری و بدرفتاری مردمان با خود کرده است. با اینهمه نباید به این ابیات پراکندهٔ کهن که در قرن بیستم جمع‌آوری شده، اعتماد کرد و به‌طور قطع حوادثی تاریخی از آنها استنباط نمود.

پیداست که شعر ابن احمر مورد اعتماد ادیبان و لغت شناسان سده‌های بعد بوده است. کثرت استشهاد به اندک اشعاری که از وی باقی مانده (مجموعاً ۴۸۷ بیت، و ۲۳ بیت که به دیگران نیز نسبت داده شده)، دلیل بر این نظر است. کسانی که ابیاتی پراکنده از شعر او را آورده‌اند، بسیارند (به‌خصوص نک: عطوان، ۱۹۱ به بعد)؛ از این میان کافی است که به مشاهیری چند اشاره کنیم: جاحظ (*الحیوان*، ۱۵ بار، *البیان*، ۹ بار)، ابن‌قتیبه (*عیون*، ۴ بار، *ادب‌الکاتب*، ۵ بار)، مبرّد (*کامل*، ۲ بار)، ابن‌درید (*اشتقاق*، ۳ بار). در سده‌های متأخر، اعتماد بر او فزونی می‌یابد، به‌گونه‌ای که ابن‌منظور، حدود ۲۰۰ بار به شعر او استشهاد کرده است. این نیز قابل ذکر است که جُنگ‌پردازان مشهور، مانند ابوزید قرشی و بحتری، هر یک قصیده یا قطعه‌ای از او را در شمار اشعار برگزیده خود نهاده‌اند، و ابن‌شجری، مجلس بیست‌ویکم خود را به شرح قصیده‌ای از او اختصاص داده است (صص ۱۳۷ - ۱۳۸). با اینهمه، وی از گزند برخی سخنان انتقادآمیز در امان نبوده است. ابن‌قتیبه (*الشعروالشعراء*، ۲۷۴/۲) به ۴ کلمهٔ غریب که نخستین بار در شعر او به‌کار رفته، اشاره می‌کند. ابن‌جنی (۲۱/۲ - ۲۳)، ۸ کلمه غریب دیگر بر آن ۴ کلمه افزوده است. ظاهراً برخی از این کلمات، بیگانه و شاید آرامی‌اند. علاوه بر این، برخی به فهم نادرست او از کلمه یَرَنْدَج که به قول لغت‌شناسان، فارسی است (یرندج > ارندج > رنده، رنده شده، صیقل شده، پوست دباغی شدهٔ پرداخته) و او آن را نوعی پارچه پنداشته است، اشاره می‌کنند (ابن‌قتیبه، *الشعروالشعراء*، ۲۷۵/۲؛ ابوهلال، ۵۳). اما اینان در انتقاد از او، جانب احتیاط را فرو ننهاده‌اند. ابن‌جنی (همانجا)، کلمات غریب او را ذیل بابی به عنوان «آنچه از یک مرد عرب فصیح شنیده شده و از دیگران شنیده نشده» قرار داده است. دیگران نیز ضمن اشاره به «کثیرالغریب» بودن او، از بیان «صحیح‌الکلام» بودنش خودداری نکرده‌اند (ابن سلام، ۱۲۹؛ آمدی، ۴۴؛ مرزبانی، ۲۴). عطوان اشعار او را که به صورت شگفتی پراکنده است، فراهم آورده و بر اساس وزن و قافیه، از آنها قطعه و قصیده ساخته است، ولی پیوند میان این ابیات، از نظر معنا، همیشه روشن نیست. تنها، بخش بزرگی از رائیه‌ای که در مدح یحیی‌بن‌الحکم سروده شده (*دیوان*، ۹۵ به بعد) از این عیب به دور است. شاعر در پایان عمر، در این قصیده، نزد یحیی دادخواهی می‌کند و از ستم «عمال صدقه» (مأموران مالیات) که به رغم خشکسالی در نجد نسبت به افراد قوم او ستم روا می‌دارند، شکایت سر می‌دهد. این قصیده که می‌توان بر صحتش اعتماد کرد، نشان می‌دهد که شاعر، نه در خلافت عثمان (مرزبانی، ۲۴)، که هنگام ولایت یحیی بر مدینه (۷۵ق / ۶۹۴م) درگذشته است.

مآخذ: آمدی، حسن‌بن‌بشر، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌احمر، عمرو، *دیوان*، به کوشش حسین عطوان، دمشق، مجمع‌اللغةالعربیة؛ ابن‌جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۵م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن درید، محمد ابن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۸م؛ ابن‌سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول‌الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌شجری، هبةالله‌بن‌علی، *امالی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ق؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن‌مسلم، *ادب‌الکاتب*، به کوشش ماکس گرونر، ۱۹۰۰م؛ همو، *الشعروالشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون‌الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م، ۵۷/۱، ۷۴/۲ - ۷۵، ۸۷ - ۸۸، ۲۷۴/۳؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن‌حسین، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۲۳ - ۱۹۷۴م؛ ابوهلال عسکری، حسن‌بن‌عبدالله، *الصناعتین*، به کوشش محمد امین‌الخانجی، قاهره، ۱۳۲۰ق؛ جاحظ، عمروبن‌بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۴۸م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۶۵م؛ عطوان، حسین، مقدمه بر *دیوان* ابن‌احمر؛ مبرد، محمدبن‌یزید، *کامل*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۹۳۷م، ۴۶۱/۲، ۵۸۹؛ مرزبانی، محمدبن‌عمران، *معجم‌الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۰م.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ اَحْمَر، ابوالولید، اسماعیل بن یوسف بن خزرجی، ادیب، شاعر، فقیه و مورخ سدهٔ ۸-۹ ق/۱۴-۱۵ م و از مقربان خاص ابوعنان مرینی در مغرب. مخلوف کنیه او را ابوالفداء (؟) آورده است (ص ۲۳۲). «احمر» شهرت یکی از نیاکان او بوده است. تاریخ ولادت او معلوم نیست، اما دایه به استناد برخی قراین تولد او را بین ۷۲۵-۷۲۷ ق/۱۳۲۵/۱۳۲۷ م حدس زده است (مقدمهٔ *نثیر فرائد*، ۶۹-۷۱). او که نسب به بنونصر، حکام غرناطه، می‌رساند به گفته خود در پی اختلافاتی که در اندلس با عموزادگان خویش (ملوک احمر) و فرمانروایان بنونصر داشت به ناچار جلای وطن کرد و به مغرب، دیار بنومرین، روی آورد (ابن احمر، *نثیر الجمان*، ۲۱-۲۲)، زیرا که ملوک احمر ریختن خون او را مباح دانسته بودند (نک: همان، ۲۶). گویا ابن احمر اندلس را به عهد امیر یوسف اول (حک ۷۲۵ ق-۷۳۳ ق) و هنگامی که پدرش برای مأموریتی به بجایه گسیل شده بود، ترک گفته و هنگامی به مغرب پای نهاده است که ابوالحسن علی مرینی بر اریکهٔ قدرت بوده است (دایه، مقدمهٔ *نثیر الجمان*، ۷). ابن احمر از مقربان خاص ابوعنان پسر ابوالحسن مرینی شد و تا مرگ او، پیوسته مصاحبش بود، چنانکه

در ۷۵۸ ق/۱۳۵۷ م که ابوعنان به افریقیه لشکر کشید، ابن احمر را نیز به همراه برد (ابن احمر، *نثیر الجمان*، ۶۹). با مرگ ابوعنان اقتدار سلاطین مرینی رو به زوال نهاد و وزرا، کاتبان و حاجبان بر امور چیره گشتند و پیوند ابن احمر نیز با بارگاه سلاطین سست شد و حاجبان و کاتبان بر اریکهٔ قدرت نشستند و ابن احمر آنان را ضمن مدایحی ستود (دایه، مقدمهٔ *نثیر فرائد*، ۷۳ـ۷۵).

ابن احمر در فاس درگذشت و تاریخ وفات وی به درستی دانسته نیست. ابن قاضی آن را در ۸۰۷ ق (جذوة، ۱۶۷؛ همو *درة الحجال*، ۲۱۳/۱) و تنبکتی در ۸۱۰ ق دانسته است (ص ۹۹).

استادان و شاگردان: ابن احمر محضر بسیاری از پرآوازه‌ترین استادان زمان خویش را در فقه، حدیث، انساب، تاریخ و ادب دریافته بود که از آن جمله است: ابن آجرّوم، و انشریشی، فشتالی و مکناسی که از برخی از اینان به کسب «اجازه» نائل آمده بود (ابن احمر، *نثیر الجمان*، ۲۳ـ۲۴؛ تنبکتی، ۹۹؛ دایه، مقدمهٔ *نثیر فرائد*، ۸۲ـ۸۶). وی با بزرگان عصر خویش نیز پیوند داشت. از جمله برجسته‌ترین ایشان لسان الدین ابن خطیب است، اما در این باره اطلاع کافی در دست نیست و گم شدن بخش بزرگی از شرح حالِ ابن خطیب در *نثیر الجمان* ابن احمر بر این ابهام افزوده است. ابن احمر در *نثیر فرائد* بخشی در حدود ¼ کتاب را به تحلیل شعر و نثر او اختصاص داده و با وجود انتقاد از لحن گزندهٔ ابن خطیب او را ستوده است (صص ۲۴۲ـ۲۴۳).

اگرچه در منابع دقیقاً ذکری از شاگردان ابن احمر به میان نیامده است، اما وی از کسانی چون ابراهیم سدراتی معروف به شهبون و عبدالرحمن جادری به عنوان راویان یاد کرده است (*نثیر الجمان*، ۴۴۸ـ۴۴۹؛ دایه، مقدمهٔ *نثیر الجمان*، ۸).

سبک: ابن احمر در شعر و نثر خویش از اسلوب خاصی پیروی نکرده است. نثر وی در اکثر موارد مشحون از صنایع بدیعی است و تنها در کتب تراجم خویش، *نثیر الجمان*، *نثیر فرائد الجمان* و *مستودع العلامة* به نثر مرسل روی آورده است. وی به اقتباس از بیش‌تر آیات قرآن و احادیث نیز پرداخته و نیز واژگان خاص علوم مختلف چون فقه، تاریخ، نجوم و اسامی کتابها را در خلال نثر خویش می‌آورد. این‌گونه نگارش تنها به نثر وی اختصاص ندارد، بلکه شعر او را نیز که اغلب «شعر مناسبات» است، دربرمی‌گیرد. قصاید او که اغلب مدایحی در وصف سلاطین، کاتبان و حاجبان ایشان و آراسته به صنایع بدیعی است، ارزش ادبی چندانی ندارد. وی گاه غزل و رثا نیز سروده است و در میان این‌گونه اشعار است که می‌توانیم آثار دلنشینی از او بازیابیم (نک: دایه، مقدمهٔ *نثیر فرائد*، ۱۴۹ـ۲۰۳).

آثار: آثار ابن احمر بیش‌تر در زمینهٔ تاریخ، شعر و ادب است: *نثیر فرائد الجمان فی نظم فحول الزمان*، به کوشش محمد رضوان دایه، ۱۹۶۷ م. این کتاب جنگ شعری است همراه با شرح حال شاعران؛ *نثیر الجمان فی شعر من نظمنی و ایّاه الزمان*، به کوشش محمدرضوان دایه، ۱۹۸۷ م. موضوع این کتاب نیز چون *نثیر فرائد* است: شرح *البردة* بوصیری. ابن قاضی (جذوة، ۱۶۶)، تنبکتی (ص ۹۹) و کتانی (۱۴۵/۱) از آن یاد کرده‌اند؛ *عرائس الامراء و نفائس الوزراء* (نک: تنبکتی، همانجا)؛ *المنتخب من درر السلوک فی شعر الخلفاء الاربعة و الملوک*، از این کتاب تنها خود ابن احمر یاد کرده است (*نثیر الجمان*، ۱۱۴)؛ *فرید العصر فی شعر بنی نصر* (همان، ۷۸، ۸۱)، این کتاب شرح احوال و اوصاف کسانی از خاندان نویسنده است که از ملوک و سلاطین بنونصر بوده‌اند؛ *مستودع العلامة و مستبدع العلامة*، به کوشش محمد ترکی تونسی، ۱۳۸۴ ق/۱۳۶۴ م. ابن احمر این کتاب را به ابن ابی دلامه، از کاتبان مرینی، تقدیم داشته است؛ *روضة النسرین فی اخبار بنی مرین*، به کوشش لوی پرووانسال، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م، که از معروف‌ترین کتب ابن احمر است. دایه آن را همان *نفحة النسرینیة و اللمحة المرینیة* دانسته است (مقدمهٔ *نثیر فرائد*، ۱۲۶)؛ *مشاهیر بیوتات فاس*، رباط، ۱۹۷۲ م، ابوزید فاسی آن را تلخیص کرده است: *تأنیس النفوس فی تکمیل نقط العروس* (نک: همانجاها).

مأخذ: ابن احمر، اسماعیل بن یوسف، *نثیر الجمان فی شعر من نظمنی و ایّاه الزمان*، به کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ همو، *نثیر فرائد الجمان فی نظم فحول الزمان*، به کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن قاضی، احمدبن محمد، *جذوة الاقتباس فی ذکر من حل من*...به کوشش عبدالوهاب بن منصور، رباط، ۱۹۷۳ م؛ همو، *دُرة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ تنبکتی، احمد بابا، *نیل الابتهاج بتطریز الدیباج*، به کوشش عباس بن عبدالسلام، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ دایه، محمد رضوان، مقدمه بر *نثیر الجمان* (نک: ابن احمر در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *نثیر فرائد* (نک: ابن احمر در همین مآخذ)؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق.

مینا حفیظی

اِبْنِ اَحْنَف، عبّاس، نک: عباس بن احنف.

اِبْنِ اِخْشید، ابوبکر احمدبن علی‌بن مَعْجور (۲۷۰ ـ ۳۲۶ ق/۸۸۳ ـ ۹۳۸ م)، متکلم، فقیه و مفسّر و یکی از رؤسای معتزله. برخی وی را ابن‌أخشاد (طوسی، ۱۶۷؛ یاقوت، ۱۰۱/۱۶)، ابن‌اخشیاذ (صفدی، ۲۱۶/۷) و ابن‌اخشاذ (خطیب، ۳۰۹/۴) نیز نامیده‌اند، احتمالاً او را از آن جهت بدین نامها خوانده‌اند که وی در محله‌ای در بغداد به نام سوق‌العَطَش در کوچه‌ای معروف به درب‌الاخشاد منزل داشته است (ابن‌ندیم، ۲۴۵ ـ ۲۴۶). پدر او یکی از والیان معتضد و مکتفی بود (ابن‌حزم، ۲۰۳/۴). نام نیای او را «بَنْغَجور» نیز ضبط کرده‌اند (ذهبی، ۲۱۷/۱۵؛ ابن‌حجر، ۲۳۱/۱). از زادگاه و چگونگی تحصیل ابن‌اخشید در دوران کودکی آگاهی دقیقی در دست نیست، فقط این را می‌دانیم که وی برای مدتی طولانی از دانشِ ابوعبدالله محمدبن‌عمر صَیْمَری بهره گرفت (قاضی عبدالجبار، ۳۰۹؛ فخررازی، ۴۴). او مردی پرهیزگار و گوینده‌ای فصیح و همواره در راه تعلیم و تأمین معاش شاگردانش کوشا بوده و از ملکی که داشت فقط به اندازهٔ قوتش برمی‌گرفت و بقیه را در راه علم خرج می‌کرد (ابن‌حزم، همانجا؛ ابن‌ندیم، ۲۴۵ ـ ۲۴۶؛

ذهبی، ۲۱۸/۱۵).

او علاوه بر کلام، فقه و تفسیر به علم حدیث نیز آگاه بود و از ابومسلم کجّی، موسی بن اسحاق انصاری، فضل بن حباب جمحی و طبقهٔ آنان حدیث نقل می‌کرد و در آثارش به روایات آنان استناد می‌جست (خطیب، ذهبی، همانجاها). وی در فقه پیرو مذهب شافعی (عبّادی، ۳۶) و در کلام پایه‌گذار طریقهٔ خاصی از معتزله بود که به «اخشیدیه» معروف شد. او و کعبی و ابوهاشم جبّائی از بزرگ‌ترین رهبران معتزله زمان خود به شمار می‌رفتند (قاضی عبدالجبار، ۳۳۲؛ ابن حزم، همانجا). به نقل از مرزبانی آمده است که ابوبکر (ابن اخشید) و ابوالحسن بن مُنَجم از آخرین رؤسای علم کلام بوده‌اند که او ایشان را درک کرده است و متکلمان بغداد و گروه بیشماری از مردم از محضر ایشان استفاده می‌کرده‌اند (ابن مرتضی، *المنیة و الامل*، ۱۰۰). از جمله شاگردان و یاران وی می‌توان علی بن عیسی نحوی معروف به ابن رُمّانی اخشیدی، ابو عمران موسی بن رَباح، ابو عمر احمد بن محمد بن حفص خلّال بصری، ابوعبدالله حبشی و ابوالحسن انصاری را نام برد (همو، *طبقات المعتزله*، ۱۱۰؛ ابن ندیم، ۲۴۶ - ۲۴۷؛ قاضی عبدالجبار، ۳۳۲ - ۳۳۳؛ یاقوت، ۷۴/۱۴). ابن اخشید معتقد بود که توبه چیزی جز ندامت از ارتکاب گناه نیست، اگر چه گناهکار قصد ترک آن عمل را نداشته باشد (ابن حزم، همانجا؛ ابن حجر، ۲۳۱/۱). او حیات را جسم رقیقی می‌دانست که در اعضای انسان جریان دارد (طوسی، ۱۶۴، ۱۶۷). ابن اخشید و پیروانش صدور معجزه از امامان (ع) را بر خلاف دیگر معتزلیان روا می‌دانستند (مفید، ۷۸). او با عقاید کلامی ابوهاشم جبائی و پیروانش سخت مخالف بود (ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*، ۱۰۰؛ همو، *المنیة و الامل*، ۱۸۶)، تا آنجا که فخررازی (ص ۴۴) می‌گوید: «وی و پیروانش ابوهاشم جبائی و اتباعش را تکفیر می‌نمودند».

کتابهای منسوب به ابن اخشید اینهاست: ۱. *الاجماع*؛ ۲. *اختصار التفسیر للطبری*؛ ۳. *اختصار کتاب ابی علی فی النفی و الاثبات*؛ ۴. *المبتدی*؛ ۵. *المعونة فی الاصول* که ناتمام مانده بود؛ ۶. *نظم القرآن*؛ ۷. *النقض علی الخالدی فی الارجاء* که ضمن آن عقاید فرقه مرجئه را رد کرده است؛ ۸. *نقل القرآن* (ابن ندیم، ۵۷، ۲۴۶). در حال حاضر اثری از این کتب در دست نیست.

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ق / ۱۹۱۱م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل*، قاهره، ۱۳۴۷ق / ۱۹۲۸م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق / ۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شُعَیب الارنؤوط و ابراهیم الزیبق، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ طوسی، محمد بن حسن، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عبّادی، محمد بن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستاو یتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ فخررازی، محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به کوشش علی سامی النشار، قاهره، ۱۳۵۶ق / ۱۹۳۸م؛ قاضی عبدالجبار و دیگران، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۴م؛ مفید، محمد بن نعمان، *اوائل المقالات*، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۶۳ق / ۱۹۴۴م؛ یاقوت، ادبا.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ اَخْضَر، عبدالعزیز بن محمود بن مبارک بن محمود جُنابَذی (۵۲۴ - ۶۱۱ ق / ۱۱۳۰ - ۱۲۱۵م)، مورخ، فقیه و محدث حنبلی و از حافظان بنام حدیث. به گفتهٔ یاقوت (د ۶۲۷ق/۱۲۳۰م) که در روزگار ابن اخضر می‌زیست و در شمار شاگردان او بود، ابن اخضر از یک خانوادهٔ ایرانی جنابذی (گنابذی، گنابادی) بود. خود او در بغداد متولد شد و در همانجا زیست و درگذشت (۱۲۰/۲ - ۱۲۱). از این رو به جنابذی بغدادی شهرت یافت.

او از پدرش و نیز از علی بن بکتاش، عالمانی چون قاضی ابوبکر انصاری، ابوالقاسم سمرقندی، ابومحمد یحیی بن طراح، عبدالوهاب انماطی (یاقوت، ۱۲۱/۲؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۸۴/۴)، ابوالفضل محمد بن ناصر، ابوالفضل ارموی و ابن البطی (همو، *سیر*، ۳۱/۲۲)، ابومحمد عبدالجبار بن احمد بن ثوبة، ابومنصور محمد بن عبدالملک بن خیرون، ابوسعد احمد بن بغدادی، علی بن هبةالله بن عبدالسلام، علی بن محمد ابن علی هروی، سعدالخیر بن محمد انصاری، ابوالقاسم سعید بن احمد بن بناء (منذری، ۳۱۷/۲ - ۳۱۸) فقه و حدیث و دیگر دانشها را فراگرفت و خود از استادان بنام فقه و حدیث گردید.

ابن دُبیثی گوید که ابن اخضر در مسجد قصر بغداد حوزهٔ درس داشت و کسان بسیاری از او حدیث می‌آموختند، از جمله: یوسف بن خلیل، ابوعبدالله مقدسی، ابوعبدالله برزالی، نجیب عبداللطیف، علم‌الدین قاسم لورقی، علی بن اخضر، اسرائیل بن احمد قرشی (ص ۲۵۷)، زین‌الدین خالد، محمد بن نصر بن عبدالرزاق، علی بن میران، عفیف علی بن عدلان موصلی، احمد بن حسین داری خلیلی، جمال یحیی بن صیرفی، مقداد بن ابی القاسم قیسی (ذهبی، *سیر*، ۳۲/۲۲)، احمد بن محمد بن بنیمان همدانی، محمد بن نصر جیلی، علی بن مهران سبط عاقولی، علی بن زریق، محمد بن سعید النشف (همو، *تذکرة*، ۱۳۸۵/۴) و ابن جوزی (ابن عماد، ۴۷/۵).

به گفتهٔ یاقوت (۱۲۱/۲) او در محلهٔ نهر معلی در شرق بغداد می‌زیست و در روزگار خود بنام‌ترین محدّث و حافظ حدیث در عراق شمرده می‌شد. ابن نقطه از شاگردان او گوید: کسی را همتای او ندیدم (ذهبی، *سیر*، ۳۲/۲۲). او در علم، زهد، پارسایی و عبادت نیز شهره بود. آورده‌اند که از سر پارسایی و احتیاط از شهادت در محکمهٔ قضا خودداری می‌کرد (همو، *تذکرة*، ۱۳۸۴/۴).

ابن اخضر از پیروان متعصب امام احمد بن حنبل بوده است (یاقوت، ۱۲۱/۲). در عین حال گروهی از رجال شناسان وی را از راویان موثق دانسته‌اند (ذهبی، *سیر*، ۳۱/۲۲؛ ابن رجب، ۸۰/۲؛ ابن دبیثی، ۲۵۷). از اینکه معتمدان حدیثِ اهل سنت مانند ابن دبیثی، ابن نجار، ابن نقطه، ضیاء مقدسی، برزالی، ابن خلیل و زین خلف نابلسی

از او حدیث نقل کرده‌اند (ابن رجب، ۱۸/۲)، وثاقت او استوار می‌گردد. ابن اخضر در عین اشتغالات علمی بسیار، پیشهٔ پارچه‌فروشی داشت و از این رو به «بزاز» شهرت یافت (ذهبی، سیر، ۳۱/۲۲ ـ ۳۲). به ابن اخضر آثار زیر را نسبت داده‌اند که چیزی از سرنوشت آنها نمی‌دانیم: ۱. *معالم العترة النبویة و معارف اهل البیت الفاطمیة*، ۲. *تنبیه اللبیب و تلقیح فهم المریب فی تحقیق اوهام الخطیب*، ۳. *تلخیص الاسماء فی اختصار الرسم و الترتیب*، ۴. *المقصد الارشد فی ذکر من روی عن احمد*، ۵. *الاصابة فی ذکر الصحابة و انباء الصحابة*، ۶. *فضایل شعبان*، ۷. *طرق خبر الحسن بن عرفة*، ۸. *مشیخة*.

مآخذ: ابن دبیثی، محمدبن سعید، *المختصر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *ذیل طبقات الحنابلة*، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق /۱۹۸۴م؛ یاقوت، *بلدان*.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اِخْوَه، ابوالفضل عبدالرحیم بن احمد بن محمدبن ابراهیم ابن الاخوهٔ بغدادی شیبانی (۴۸۳ ـ ۵۴۸ق/۱۰۹۰ ـ ۱۱۵۳م)، ادیب، شاعر، مفسّر و محدّث شافعی. وی در طلب حدیث به خراسان، نیشابور، ری، طبرستان و اصفهان سفر کرد (کتبی، ۳۰۹/۲)، ولی ۴۰ سال در اصفهان اقامت داشت. عمادالدین کاتب از وی به بزرگی یاد می‌کند و او را در حدیث، تفسیر، نحو، ادب و شعر یگانهٔ زمان خود می‌داند و می‌گوید: برای استفاده از محضر وی به اصفهان رفتم و از اشعار نغز و افکار بدیعش بهره‌مند شدم (۱(۳)/۱۴۰ ـ ۱۴۱). گویا وی در پایان عمر در شیراز به سر می‌برده و در شعبان ۵۴۸ ق در همان شهر درگذشته است (ذهبی، ۲۸۱/۲۰). منتجب الدین عِجْلی فقیه شافعی (د ۶۰۰ ق/۱۲۰۴م) از وی حدیث نقل کرده (ابن خلکان، ۲۰۸/۱) و وی از ابوالفوارس طراد زینبی، ابوالخطاب نصر بن بَطِر و دیگران روایت کرده است. وی از کتابهای بسیاری نسخه‌برداری کرده (کتبی، همانجا) و ابو مسعود گوید: از وی شنیدم که می‌گفت ۲٬۰۰۰ جلد کتاب به خط خود نوشته‌ام (ابن حجر، ۳/۴ ـ ۴). ابو محمدتنوخی شاعر گوید: من دیوان شعر وی را که بیش از ۱۰٬۰۰۰ بیت بود مطالعه کردم (عمادالدین کاتب، ۱۶۰/۲). چندْ تن از ادیبان و محدثان دیگر نیز به عنوان «ابن الاخوة» شهرت داشته‌اند.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق /۱۹۱۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمدنعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۹۷۶م؛ همان، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ کُتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م.

تهار مقیمی

اِبْنِ اِخْوَه، یا اِبْنِ اُخُوَّه، ضیاءالدین محمد بن محمد بن احمد بن ابی‌زید قرشی (۶۴۸ ـ ۷۲۹ ق / ۱۲۵۰ ـ ۱۳۲۹ م)، فقیه و محدّث شافعی. در مورد کُنیهٔ وی، اگر چه این کُنیه پیش از او نیز سابقه داشته (نک: ابن خلکان، ۳۹۴/۳، ۴۰۲)، به جهت عدم حرکت گذاری، نحوهٔ تلفظ در متون روشن نیست. مستشرقانی که از دههٔ ۴۰ قرن حاضر به شرح احوال ابن اخوه پرداخته‌اند، در تلفظ کُنیهٔ وی اختلاف کرده‌اند، ابتدا لوی (ص 17) و به دنبال او گودفروا (ص 454) آن را با تردید به شکل «ابن الاُخُوَّة» (پسر برادری) و بروکلمان (GAL,S ,II/101) آن را بدون تردید به شکل «ابن الاِخْوَة» (پسر برادران) ثبت کرده‌اند و مدرک قاطعی برای ترجیح یکی از این دو احتمال در دست نیست. وی از خاندانی اهل دانش بود (نک: ابن حجر، ۴۳۱/۵) و نسب قرشی داشت (ابن اخوه، ۳). اینکه وی توضیحات دقیق ومفصلی در مورد اختلاف کمیّت واحد رطل در شهرهای مختلف مصر آورده، بی‌آنکه اطلاع مشابهی دربارهٔ سایر کشورهای اسلامی در کتاب خود (ص ۸۱) بیاورد و نیز اقتصار ابن اخوه بر ذکر کیل مصری (ص ۱۰۹) این احتمال را تقویت می‌کند که وی مصری بوده است. بر این دو قرینه، استماع وی از رشید عطار را نیز باید افزود (نک: ابن حجر، همانجا). شاید لوی (همانجا) نیز بر پایهٔ همین قراین وی را مصری دانسته باشد.

ابن اخوه در مقدمهٔ کتاب خود (ص ۳) تصریح کرده که در فروع پیرو فقه شافعی و در اصول اشعری بوده است. ابن حجر (همانجا) به نقل از ابن رافع ضمن محدث شمردن ابن اخوه متذکر شده که وی صحیح مسلم را از رشیدالدین (یحیی بن علی) عطار و ابومُضَرْ استماع کرده است. با توجه به سال تولد ابن اخوه و وفات رشید عطار در ۶۶۲ ق / ۱۲۶۴ م (نک: یونینی، ۳۱۵/۲) وی پیش از ۱۴ سالگی به تحصیل حدیث پرداخته است. در مورد حدیث مسند منقول (صص ۱۵۷، ۲۱۹) به نقل از بخاری و مسلم در مقایسه با اصل آن در صحیح بخاری (۳۱۵/۴، ۲۸۰/۸) و صحیح مسلم (۲۱۹۲/۴) نشان می‌دهد که ابن اخوه در نقل و ثبت اسناد چندان به ضوابط فنی محدثان مقید نبوده است. اگر بخواهیم در مورد زمینهٔ اصلی کار ابن اخوه براساس تنها منبع موجود یعنی کتاب *معالم القربة* او اظهار نظر کنیم، باید بگوییم وی در عین آگاهی برجوانب نظری فقه (به خصوص نک: بابهای ۱ـ۷ و ۵۰ ـ ۵۱) تکیه برجوانب عملی فقه داشته است. ابن اخوه در کتاب خود افزون بر ارائهٔ یک آیین نامهٔ عملی برای گروهها و اصناف مختلف مردم که موضوع اصلی کار او را تشکیل می‌دهد، به مناسبت اطلاعاتی کوتاه، اما قابل ملاحظه از دانشهای عملی زمان خود در زمینه‌های متنوع به دست می‌دهد.

در این کتاب دربارهٔ مسائل مربوط به دانش اقتصاد یعنی کسب و کار و پیمانه و ترازو و اوزان و مقادیر و نیز خواص انواع گیاهان دارویی و همچنین علم اجتماع یعنی رفتار عمومی و مناسبات مردم با یکدیگر و حسن معاشرت و منع از تجاوز و تعدی افراد به همدیگر و سرانجام بهداشت عمومی گفت‌و گو شده است(شعار، ص سیزده).

حائز اهمیت است که غالب اطلاعات موجود در این کتاب مطالبی

است که مؤلف مستقیماً آموخته و آن را ثبت نموده است نه اینکه از مآخذ پیشین نقل کرده باشد. بجز آنچه ذکر شد، اطلاعات و گاهی نکات مختلفی را می‌توان در مورد مسائل متنوع اجتماعی چون پوشش زنان (ص ۱۵۷)، جایگاه وعظ و وعاظ در میان مردم (ص ۱۸۰) و نظایر آن در لابه‌لای مباحث کتاب ملاحظه کرد.

تنها اثر شناختهٔ شدهٔ ابن اخوه کتابی در موضوع حسبت (ه‌ م) است که در ۱۹۳۸ م به کوشش روبن لوی براساس ۴ نسخهٔ خطی و با عنوان *مَعالِمُ القُرْبَةِ فِی أحْکامِ الحِسْبَة* (هر چند که عنوان کتاب شاید چندان دقیق نباشد؛ نک: حاجی خلیفه، ۸۳۳/۱، ۸۳۴؛ گودفروا، 454) به همراه ترجمهٔ انگلیسی آن در کمبریج به چاپ رسیده و ترجمهٔ فارسی آن به قلم جعفر شعار با نام *آیین شهرداری* در ۱۳۴۷ ش در تهران منتشر شده است. گودفروا در طبقه‌بندی آثار مربوط به حسبت، کتاب ابن اخوه را از گروه آثار عملی شرقی، دانسته است (ص 456).

کتاب *معالم القربة* اگر چه در چند باب آغازین به خصوص باب اول یا بخش مربوط به حسبت از *احکام‌السلطانیة* ماوردی (صص ۲۴۰ ـ ۲۵۹) و به تبع با بخش مزبور از *احکام‌السلطانیة* قاضی ابویعلی (صص ۲۸۴ ـ ۳۰۸) قرابت قابل ملاحظه‌ای دارد و ابن اخوه (ص ۹) به استفاده از کتاب ماوردی تصریح می‌کند، با اینهمه نباید از نظر دور داشت که آثار ماوردی و بویعلی نظری بوده و با اثر ابن اخوه اختلاف اساسی دارد. کتاب *معالم القربة* را می‌توان ادامه و تکمیل کتاب *نهایة الرتبة فی‌طلب الحسبة* عبدالرحمن بن نصر شیزری (د ۵۸۹ ق / ۱۱۹۳ م) دانست که در ۴۰ باب تدوین شده بود (شیزری، نیز نک: لوی، 15؛ گودفروا، همانجا). برخی از محققان با استناد به نسخه‌های موجود در استانبول و بیت‌المقدس، کتاب *معالم القربة* را به ماوردی نسبت داده‌اند، اما نظر به اینکه در زمان ماوردی، چنانچه از *احکام السلطانیة* وی و قرین حنبلیش قاضی ابویعلی بر می‌آید، علم حسبت هنوز مراحل اولیهٔ خود را طی می‌کرده و مسائل آن جنبهٔ نظری داشته است، نمی‌توان این انتساب را پذیرفت (نک: گودفروا، 454 ;GAL,S,I/668 ;GAL, I/483).

مآخذ: ابن‌اخوه، محمد بن محمد، *معالم القربة فی احکام الحسبة*، به کوشش روبن لوی، کمبریج، ۱۹۳۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابویعلی، محمد بن حسین، *الاحکام‌السلطانیة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحیح*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ شعار، جعفر، مقدمهٔ *آیین شهرداری*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ شیزری عبدالرحمن، *نهایة الرتبة فی طلب الحسبة*، به کوشش دکتر بازالعرینی، مصر، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ لوی، روبن، مقدمه، نک: ابن اخوه (در همین مآخذ)؛ ماوردی، علی بن محمد، *الاحکام‌السلطانیة*، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ مسلم بن حجاج، *الصحیح*، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ نیز:

GAL; GAL'S; Gaudefroy-Demombynes, M., "Sur Quelques ouvrages de Ḥisba", *JA*, Paris, 1938, Vol. CCXXX/449-457. Levy (نک: ابن اخوه)

احمد باکتچی

اِبْنِ اِدْریس، ابوعبدالله محمد عَمراوی فاسی مشهور به ابنُ الْحاج (د ۴ محرم ۱۲۶۴ ق/۱۲ دسامبر ۱۸۴۷م)، وزیر، کاتب و شاعر. اجدادش در زمان انقلاب مغراوة در سدهٔ ۴ ق/۱۰ م همزمان با مهاجرت خاندان ادریسی به نواحی مختلف مغرب، به قبیلهٔ بنی عامر در زمور پناه برده بودند. از این روی به زموری نیز شهرت یافتند (فاسی، ۱۵۸).

ابن ادریس در فاس متولد شد، اما تاریخ تولد او روشن نیست. او پس از حفظ قرآن و آموختن نحو و ادب عربی به جمع طلّاب جامعة القرویّین پیوست. سپس شغل مکتبداری را پیشه کرد و به سبب تنگدستی خانواده، به نسخه‌نویسی کتابها پرداخت و در همان زمان ابوالقاسم زیّانی مورخ مشهور او را به کار تحریر کتابهای خود گماشت (همو، ۱۶۰). ابن ادریس مدت ۳ سال نزد زیّانی کار کرد و پس از آن به حمدون بن الحاج شاعر مشهور زمان پیوست و پس ازمرگ شاعر در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م باز نزد زیّانی شتافت و در خدمت او، اطلاعات تاریخی خود را کمال بخشید (همو، ۱۶۱). در ۱۲۲۹ ق ابن ادریس با آکَنْسوس مؤلف *تاریخ العامر* آشنا شد. در رجب ۱۲۳۷ق چون مولای سلیمان، مولای عبدالرحمن را به جانشینی خود در فاس گماشت، او با تأکید زیّانی، ابن ادریس را که در آن زمان ۲۸ سال داشت، به عنوان کاتب اول دربار عبدالرحمن انتخاب کرد (غریط، ۴۰؛ قس: فاسی، ۱۶۲). ابن ادریس همچنان در فاس و در خدمت مولای عبدالرحمن بود، تا اینکه در محرم ۱۲۳۸ ق همراه هیأتی به دیدار مولای سلیمان رفت و این اولین بار بود که فاس را ترک می‌کرد. دوری از زادگاه وی را به سرودن اشعار شورانگیزی واداشت (همو، ۱۶۳). در همان سال مولای عبدالرحمن به حکومت مغرب رسید و ابن ادریس را به وزارت منصوب کرد (غریط، همانجا؛ ناصری، ۴/۸). در ۱۲۴۶ ق/ ۱۸۳۰ م ابن ادریس به مناسبت تجاوز فرانسویان به خاک الجزایر قصیده‌ای در ۱۱۱ بیت سرود و مسلمانان را به جهاد دعوت کرد (فاسی، ۱۶۵ ـ ۱۶۹). در همین اوان اهالی تِلمسان و وَهْران به بیعت سلطان عبدالرحمن درآمدند و او سپاهیانی مرکب از قبایل ودایا[1] به یاری آنان فرستاد. اندکی بعد این قبایل علیه سلطان شوریدند. کشمکش چندی ادامه یافت وبدبینی ابن ادریس نسبت به آنان در سلطان بی‌تأثیر نبود، اما ودایا موضع خصمانهٔ ابن ادریس را نسبت به خودشان فراموش نکردند و او را محرک اصل آشوبها دانستند و از این رو خواستار عزل او شدند (همو، ۱۷۰). این کار عاقبت به خشم سلطان بر ابن ادریس و زندانی شدن او و مصادرهٔ اموالش انجامید (غریط، ۴۱). برخی علت این عمل را نتیجهٔ رابطهٔ او با عبدالقادر امیر الجزایر و خیانت نسبت به سلطان دانسته‌اند و گروهی دیگر پنداشته‌اند که خلیفه با زندانی کردن او خواسته است شاهدخلاف کارهای خود را از میان بردارد (EI^2). ابن ادریس در زندان به دستور خلیفه شکنجه شد و هنگامی که از بند رست، همچنان در عُزلت زیست (غریط، ۴۱؛ قس: فاسی، ۱۷۲). با اینهمه دشمنان دست از تعقیب او برنداشتند، تا

---

1. Vdāya

اینکه روزی او را با ثروتی کلان به اتهام آنکه قصد گریز از فاس را دارد، دستگیر کردند (همانجاها). بدین‌سان ابن ادریس برای بار دوم به زندان افتاد و تحت شکنجه قرار گرفت، و در اثنای اسارت قصایدی در بی‌گناهی خویش می‌سرود و آنها را برای سلطان می‌فرستاد. سرانجام چون آزاد شد، آهنگ آن کرد که بقیهٔ عمر را به عبادت و زیارت قبور اولیا بگذراند (همانجا). با آنکه از طریقه‌های صوفیانهٔ معروف آن زمان کناره می‌گرفت، با اولیای بزرگ مغرب چون شیخ‌عبدالقادر علمی و شیخ طیب کتانی مصاحبت داشت (غریط، ۴۴). به صلاح دید همین شیخ طیب بود که عاقبت فاس را با اینکه از خشم سلطان بیم داشت، ترک گفت و به ضریح مولای اسماعیل در مکناسه، پناه برد (همو، ۴۱).

در ۱۲۵۱ ق /۱۸۳۵ م که نفوذ ودایا فروکش کرده بود و مولای عبدالرحمن از مکناسه دیدن می‌کرد، دوستان ابن ادریس وقت را غنیمت شمردند و از سلطان خواستند که از وی درگذرد. سلطان هم پذیرفت و او را نخست به شغل دیوانی و کتابت، سپس به وزارت برگزید (فاسی، همانجا). در ۱۲۵۹ ق ابن ادریس قصیده‌ای به مناسبت حملهٔ فرانسویان به شهر وجده سرود و در آن مردم را به جهاد درراه خدا و بیرون راندن فرانسویان از دیار اسلام فراخواند. چند سال پس از این تاریخ، وی که همچنان در مقام وزارت بود، درگذشت.

ابن ادریس اسلوب نامه‌نگاری را در مراکش حیاتی نوبخشید و در نوشته‌هایش نثر مسجّع را بدون اغراق و به دور از مغلق نویسی به کار برد. شعر او مورد توجّه بزرگان مراکش بود و در بدیهه سرایی نیز دست داشت و اشعار او در مدح حضرت پیامبر (ص) و سلطان و طبیعت از زیبایی و ظرافت برخوردار است.

وی مجموعهٔ شعری در دو مجلد دارد که فرزندش به امر حسین بن محمدبن عبدالرحمن فراهم آورده است و از جلد اوّل آن نسخه‌ای در خزانهٔ رباط موجود است (زرکلی، ۲۷/۶ ـ ۲۸). نیز قصیده‌ای از او در همان خزانه (شم ۱۵۳۹) وجود دارد (علوش، ۲(۱)/۳۰۴). همچنین کنون (۲۴۳/۲ ـ ۲۴۹) از ابن ادریس یک مقامه و یک مقاله دربارهٔ القاب و نعوت آورده است.

مآخذ: زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ علوش، ی. س. و عبدالله الرجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴م؛ غریط، محمد، *فواصل الجمان*، فاس، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م؛ فاسی، ناصر، «محمدبن ادریس وزیر مولای عبدالرحمن و شاعره»، *البحث العلمی*، س ۱، شم ۱، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ کنون، عبدالله *النبوغ المغربی فی‌الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ناصری، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، دارالبیضاء، ۱۹۵۶م؛ نیز: EI²

کبری سپهری

اِبْن‌اِدْریس، احمد بن ادریس حسنی ابوالعباس (۱۱۷۲-۱۲۵۳ ق / ۱۷۵۹-۱۸۳۷ م)، مفسّر، محدّث، عارف و صوفی فاسی، رئیس طریقهٔ ادریسیّه. او از سادات حسنی است و نسب وی از طریق ادریس ابن‌عبدالله بن حسن (عبدالله محض) به امام حسن (ع) می‌رسد. احمد درآبادی میسور، در نزدیکی فاس واقع در مغرب (مراکش) زاده شد (حسنی یمنی، ۲۲۳/۱) و پس از فراگیری علوم مقدماتی به فاس سفر کرد و در آنجا به آموختن علوم متداول آن روزگار پرداخت. در آنجا با علاّمه مُجَیْدری، یکی از عالمان شنقیط، آشنا شد و از وی دانش فرا گرفت و با وساطت او به دیدار عبدالوهّاب تازی، از پیشوایان تصوف مغرب رفت و از او و ابوالقاسم غازی طریقهٔ تصوف شاذلی را آموخت. پس از آن ابن ادریس مجلس درسی تشکیل داد که گاه استادش عبدالوهّاب از روی احترام در درس وی حاضر می‌شد (نَبهانی، ۳۴۲). با اینکه احمد به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های عبدالوهّاب بود، پس از مرگ استادش از یکی دیگر از مشایخ تصوف به نام ابوالقاسم وزیر غازی پیروی کرد. گفته‌اند که پس از مرگ آخرین پیشوایش از خدا خواست تا شخص دیگری را به عنوان قطب و پیشوا به او بشناساند، اما به او الهام شد که دیگر در پهنهٔ زمین کسی نیست تا وی از او چیزی فرا گیرد، مگر قرآن که می‌تواند راهنمای او باشد. چنانکه خود گوید، پس از آن فقط با قرآن انس گرفت و تا مرگ از او جدا نشد، از این رو سخنان و آموزشهای او عمدتاً صبغهٔ قرآنی یافت (همو، ۳۴۳).

ابن ادریس به مکه سفر کرد و مدت ۱۴ سال در آنجا اقامت گزید و با عالمان مذاهب مختلف اسلامی آشنا شد و با آنان به بحث و تبادل‌نظر پرداخت و براساس بینش وحدت گرایانهٔ صوفیانه‌اش کوشید تا اختلاف نظرهای فرقه‌ای میان عالمان و پیروان مذاهب موجود اسلامی را کاهش دهد (ریحانی، ۲۹۷/۱-۲۹۸). سید احمد سنوسی، از پیشوایان فرقهٔ «شاذلیه» و از عالمان مغرب، در مکه با ابن‌ادریس دیدار کرد و از وی دانش آموخت (همو، ۳۰۱/۲). پس از آن، ابن ادریس به دعوت سیداحمد سنوسی به مغرب بازگشت و آنگاه به دعوت محمد مجذوبی سواکنی، از عالمان سودان، به آن دیار سفر کرد و مدتی در آنجا ماند (همانجا). سرانجام به یمن رفت. وی ابتدا به شهر حدیده و سپس به زبید مهاجرت کرد و در آنجا با حافظ عبدالرحمن بن سلیمان اهدل، مفتی زبید، آشنا شد و مدتی در خانهٔ او سکنی گزید، و در ۱۲۴۵ ق / ۱۸۲۹ م به شهر صبیا رفت و در آنجا به نشر افکار و تبلیغ طریقهٔ خود پرداخت و در همانجا درگذشت (حسنی یمنی، ۲۲۴/۱). با اینکه ابن ادریس در سرتاسر یمن پیروانی یافت و در برخی از شهرها و مناطق کوشش بیش‌تری در جهت گسترش عقاید خویش کرد، اما به گفتهٔ ریحانی (۳۰۲/۱) شهر زبید مرکز فعالیت او به شمار می‌آمد.

چنانکه از منابع احوال و افکار ابن ادریس برمی‌آید، او در روزگار خود در مغرب و یمن، و در میان اهل تصوف و عرفان از شهرت و نفوذ قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود. با اینکه طریقهٔ اصلی او «شاذلیه» بود، خود طریقه‌ای را پایه‌گذاری کرد که به «احمدیه» یا «ادریسیه» (ریحانی، ۲۹۹/۱، ۳۰۱) شهرت یافت. برخی از صوفیانِ بنام مغرب و یمن در سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م، از آرای او بسیار تأثیر پذیرفتند و براساس تعلیمات او طریقه‌هایی را در سیر و سلوک صوفیانه بنیاد نهادند. احمد سنوسی

با اینکه خود پیرو فرقهٔ شاذلیه بود، تحت تأثیر افکار ابن ادریس قرار گرفت و فرقهٔ خاصی به نام «سنوسیه» منسوب به او بنیاد پذیرفت. از این رو این فرقه از حیث تعالیم و اندیشه‌ها، طریقه‌ای است بین شاذلیه و ادریسیه (همو، ۳۰۱/۱). عبدالرحمن بن سلیمان اهدل، با اینکه خود از عالمان و فقیهان بزرگ بود، از مریدان و پیروان ابن ادریس به شمار می‌رفت. شیخ محمد مجذوبی سواکنی سودانی نیز از شاگردان و پیروان وی بود. شیخ ابراهیم رشید، مؤسس طریقهٔ رشیدیه، شیخ احمد مرغنی، مؤسس مرغنیه که در یمن و سودان پیروانی دارد و نیز شیخ محمد عابد سندی عالم و مفتی مدینه (نبهانی، ۳۴۴)، محمدبن علی سنوسی، محمدحسن ظافر مدنی و عثمان مرغنی (مخلوف، ۳۹۶) از شاگردان ابن ادریس بوده و از شخصیت و افکار او تأثیر پذیرفته‌اند. سلسلهٔ ادریسیه هم‌اکنون نیز در سومالی، جیبوتی و اریتره طرفدارانی دارد.

از ابن ادریس ستایشهای بسیار شده است. برخی مقام عرفانی او را تا حد ابن عربی و جلال الدین بلخی بالا برده (ریحانی، ۲۸۸/۱) و کرامات بسیاری به او نسبت داده‌اند. گفته شده است که او قادر بود در خواب و حتی در بیداری محمد (ص) را دیدار کند (همو، ۲۹۸/۱). چنانکه از گفتهٔ ریحانی برمی‌آید ابن ادریس، مانند صوفیان دیگر، دعوت به زهد وتوکل می‌کرد و حتی کار برای کسب روزی و مال را نیز ناروا می‌دانست و جهاد را به جهاد با نفس منحصر می‌کرد (۳۰۵/۱-۳۰۷)، ولی در عین حال سکوت عالمان را در برابر فرمانروایان و ترک امر به معروف و نهی از منکر را از سوی آنان، از بزرگ‌ترین مفاسدِ دین و دنیا می‌دانست (ابن ادریس، ۱۴۲). او به علم کلام بی‌علاقه بود، زیرا به گمان او این علم صفات خدا را محدود می‌کند (ظافر، ۶۹/۱)، و نیز معتقد بود که متکلمان برآنچه دریافته‌اند، ایمان آورده‌اند، در حالی که «اهل الله» کسانی‌اند که از طریق آنچه خداوند به آنان آموخته است ایمان می‌آورند. فرق بین این دو روش این است که کسی که از طریق تعلیم الهی ایمان آورده، ایمان او فوق عقل و نقل است، یعنی عقل و نقل مبنای ایمان او نیست، امّا کسی که به فهم و درک خود متکی است همواره در الفاظ باقی می‌ماند (همو ۶۸/۱-۶۹).

ابن ادریس دیگران را از تقلید در عقاید باز می‌داشت و معتقد بود که فهم و شناخت تکلیف آدمی است و هر کس که از نعمت فهم استفاده نکند کفران نعمت کرده است، از این رو خود می‌کوشید که تمامی عقاید و یا نظریه‌ها و احکامی که صادر می‌کند، مبتنی بر دلایلی از قرآن و سنّت باشد (نجاری، ۴۳۲-۴۳۳) و بدین جهت در رأی و فتوا بسیار محتاط بود (ظافر، ۶۷/۱).

وی در علوم قرآنی و حدیث مهارت تام داشت (ریحانی، ۳۰۰/۱) و در زمرهٔ حافظان حدیث بود (حسنی یمنی، ۲۲۴/۱). گویند روزگاری که وی در مکه می‌زیست گروهی از عالمان به او حسد می‌ورزیدند و برای اینکه دانش او را بیازمایند، احادیث بسیاری، که در میان آنها حدیث مقطوع، موصول، ضعیف و صحیح وجود داشت، بروی عرضه می‌کردند و او با حوصلهٔ تمام به نقّادی می‌پرداخت و اسناد صحیح آنها را باز می‌گفت (ظافر، همانجا). شاگردش عبدالرحمن اهدل شرح حال او را در کتاب *النفس الیمانی* نوشته و او را به نیکی ستوده است (حسنی یمنی، ۲۲۴/۱)، و نیز یکی دیگر از شاگردان او به نام ابراهیم ابن‌صالح آرا و تعالیم و اقوال استاد را در دو کتاب جمع کرده، یکی را *العقد النفیس فی نظم جواهر التدریس* و دیگری را *مجموعة الاحزاب والاوراد* نام نهاده است که هر دو (حسنی یمنی، ۲۲۳/۱) به نام ابن ادریس چاپ شده است. کتاب اول به صورت سؤال و جواب و گاه نیز نقل‌قولهای کوتاهی است که غالباً در موضوع عرفان و اخلاق و تفسیر و گاه مسائل خاص فقهی است و در پایان آن شرح حال ابن ادریس آمده است. همچنین یکی دیگر از شاگردانش، حسن بن احمد عاکش، نیز شرح زندگی وی را نوشته است (حسنی یمنی، همانجا).

آثار او عبارتند از: *السلوک*، که چاپ شده است (زرکلی، ۹۵/۱)؛ *المحامد الثمانیة (المحامید والاحزاب)*؛ *روح السنة*؛ *رسالة القواعد*، این سه کتاب باهم در سالهای ۱۳۱۸، ۱۳۲۸ و ۱۳۳۴ ق در حجر، استانبول و در یمن چاپ شده است؛ *شرح حدیث صَلِّ صلاةَ مودع*، چاپی (تیموریه، ۲۹۸/۲۰). بغدادی به کتاب دیگری با عنوان *کیمیاء الیقین* اشاره کرده است (۳۹۶/۱).

پس از مرگ ابن ادریس، نوادهٔ او محمدبن علی که در عین گرایشهای صوفیانه، مردی سیاسی نیز بود، در یمن و عُسیر به قدرت رسید و سلسلهٔ ادریسیان را بنیاد نهاد که سالها در آن سامان فرمانروایی کردند (ریحانی ۳۱۸/۱-۳۲۱).

مآخذ: ابن ادریس، احمد، *العقد النفیس فی نظم جواهر التدریس*، بولاق، ۱۳۱۵ ق؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ تیموریّه، فهرست؛ حسنی یمنی، محمد، *نیل الوطر*، قاهره، ۱۳۴۸ ق / ۱۹۲۹ م؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، به کوشش آلبرت ریحانی، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ زرکلی، خیر الدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ظافر ازهری، محمد بشیر، *الیواقیت الثمنیة*، قاهره، ۱۳۲۴-۱۳۲۵ ق؛ مخلوف، محمدبن محمد، *الشجرة النور الزکیّة*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیا*، بیروت، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م؛ نجاری قنوجی، صدیق بن حسن، *التاج المکلّل*، به کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اِدْریس، فخرالدین ابوعبدالله محمدبن ادریس عِجلی حِلّی (ح ۵۴۳ - ۵۹۸ ق/ ۱۱۴۸ - ۱۲۰۲ م)، از فقیهان بزرگ امامیّه. نسبت عجلی ظاهراً باید مربوط به‌نسب وی باشد (نک: سمعانی، ۲۳۹/۹). در برخی از منابع نام و نسب او به‌شکلهای محمدبن ادریس بن محمد (ابن فُوَطی، ۴ (۳)/ ۳۰۸)، محمدبن ادریس بن احمدبن ادریس (ذهبی، ۳۳۲/۲۱)، محمدبن احمدبن ادریس (حُرّ عاملی، ۲۳۶/۲) و حتی به شکل غریب محمدبن منصوربن احمدبن ادریس (افندی، ۶/۶؛ کاظمی، ۳۴۰/۲) ثبت شده که هیچ یک قابل اعتماد نیست.

بنابر منابع متأخر، مادر ابن ادریس نوهٔ دختری شیخ مسعود وَرّام بوده است و نسب وی از جانب مادر با سه واسطه به شیخ طوسی

می‌رسد (حُر عاملی، ۲۴۳/۲)، اما نظر به‌تاریخ وفات شیخ ورام در ۶۰۵ ق/ ۱۲۰۸ م (نک: ابن اثیر، ۲۸۲/۱۲) و سال وفات ابن ادریس، و نیز با مقایسهٔ طبقهٔ شیخ ورام (نک: منتجب‌الدین، ۱۹۶) با طبقهٔ ابن ادریس این نسبت درست نمی‌نماید. شرح حال‌نویسان ابن ادریس وی را با عنوان «حلّی» یاد کرده‌اند، و منتجب الدین متذکر شده که در حله با وی ملاقات کرده است (ص ۱۷۳). تاریخی برای ولادت ابن ادریس نقل نشده، ولی به استناد خط شهید ثانی که در اجازات مجلسی (۱۹/۱۰۴) آمده، ابن ادریس در ۵۵۸ ق/ ۱۱۶۳ م به‌سن بلوغ رسیده است و با فرض اینکه وی در حدود ۱۵ سالگی بالغ شده باشد، تولد وی را باید در حدود ۵۴۳ ق/ ۱۱۴۸ م دانست. در مورد وفات او نیز اختلاف است: کفعمی جمعه ۱۸ شوال ۵۹۸ ق/ ۱۱ سپتامبر ۱۲۰۲ م (استرابادی، ۲۶۰) و ذهبی (۳۳۳/۲۱) ۵۹۷ ق را ذکر کرده است. بنابراین، سخن علمای متأخر شیعه در این باب که وی پیش از رسیدن به ۲۵ سالگی وفات یافته است (نک: استرابادی، همانجا) نباید صحیح باشد.

منزلت فقهی ابن ادریس: صفدی (۱۸۳/۲) وی را در فقه عدیم‌النظیر دانسته، و ابن داوود حلی او را شیخ‌الفقها خوانده است (ص ۴۲۸). شجاعت علمی وی در شکستن سنت تقلید از آراء شیخ طوسی، تحرک بخشیدن به‌فقه امامیه، خارج کردن آن از رکود و جمود و تشویق ابتکار واندیشهٔ آزاد، بیانگر جلالت قدر اوست. تا صد سال پس از درگذشت شیخ طوسی همهٔ مسندنشینان فقاهت شیعه خوشه‌چینان آراء شیخ و در حقیقت فقط منعکس کنندگان نظرات او بودند تا جایی که می‌توان گفت باب اجتهاد تا حدودی مسدود شده بود (نک: شهیدثانی، ۲۸). در چنین وضعی ابن ادریس پای از دائرهٔ تقلید بیرون نهاد و به احیای اجتهاد و اظهار نظر آزاد پرداخت. وی گاه در نقد آراء شیخ بسیار سرسختی به خرج می‌داد و شیخ را به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به‌تبعیت و پیروی از امام شافعی متهم می‌کرد (ابن ادریس، جم) و گاه لحنش بسیار تند می‌شد (همو، ۴۳۲)، اما به‌هرحال احترام به‌شیخ را فرو نمی‌نهاد و با عباراتی چون «الشیخ السعید الصدوق تغمّده الله برحمته» از او یاد می‌کرد (همو، ۵). مامقانی ادعا کرده که ابن ادریس در کتاب طهارت *سرائر* دربارهٔ شیخ طوسی گفته: «و خالی شیخ الأعاجم ابوجعفر الطوسی یفوح [در اصل: یفوه؛ قس: ابن ادریس، ۹] من فیه رائحةُ النجاسة» (۷۷/۲)، لیکن این عبارت در کتاب طهارت *سرائر* (چاپ موجود) دیده نمی‌شود و احتمال می‌رود تحریف این عبارتِ *سرائر* باشد: «... انّ اباجعفر یفوح من فیه رائحة تسلیم...» (ابن ادریس، ۹) که ابداً جنبهٔ رکیکی ندارد.

منزلت روایی ابن ادریس: فقیه معاصر وی سدیدالدین حمصی او را اهل تخلیط و غیرقابل اعتماد دانسته است (منتجب‌الدین، ۱۷۳). ابن داوود حلی عدم پذیرش خبر واحد توسط ابن ادریس را به معنی اعراض کلی او از اخبار اهل بیت گرفته و وی را در زُمرهٔ ضعفا آورده، ولی در همانجا او را ستوده است (ص ۴۹۸). بحرانی می‌نویسد که محقق حلی و علامهٔ حلی به کرات به نقد و طعن او پرداخته‌اند (ص ۲۷۶)، ولی در دوره‌های بعد نظر علمای رجال در مورد ابن ادریس به‌تدریج تغییر یافت تا آنجا که مجلسی وی را توثیق کرده است (۱۶/۱، ۳۳). معاصران نظر حمصی را در مورد تخلیط ابن ادریس تنها از این جهت که وی در نقل اسناد روایات اندکی بی‌دقت بوده، صحیح دانسته‌اند (شوشتری، ۴۵/۸؛ خویی، ۶۳/۱۵).

ابن‌ادریس چنانکه از کتاب *سرائر*، به‌خصوص بخش مستطرفات آن برمی‌آید، برخی از اصول و مصنفات سلف شیعه را در اختیار داشته و وی آخرین کسی است که دربارهٔ برخی از آنها اطلاعاتی به‌دست می‌دهد، و در برخی از اجازات نام وی در سلسلهٔ روایی *صحیفهٔ سجادیه* دیده می‌شود (مجلسی، ۵۲/۱۰۷ـ ۵۴، ۶۳، ۱۶۲). همچنین نام وی در میان راویان کتب دیگر نیز آمده است (نک: ابن داوود، ۵ـ ۶). ابن ادریس بعضی از کتب سلف را استنساخ کرده، که به عنوان نمونه می‌توان از *مصباح المتهجّد* شیخ طوسی (در جمادی‌الاولی ۵۷۰ ق) و *قرب الاسناد* حمیری (در رمضان ۵۷۴ ق) نام برد (آقا بزرگ، ۲۲۵/۴، ۲۵۷/۵، ۶۸/۱۷، ۲۲۲/۲۱؛ نیز دستخط موجود در حاشیهٔ *مصباح المتهجد* طوسی، ۷۹۰).

مشایخ ابن ادریس: وی خود می‌نویسد (ص ۲۶۵) که از سید ابوالمکارم بن زهره حضوراً و مکاتبتاً استفاده کرده است (نیز نک: مجلسی، ۷۹/۱۰۴). از دیگر مشایخ وی چنانکه از اسناد روایات و اجازات برمی‌آید، می‌توان عمادالدین محمدبن ابی‌القاسم طبری، عربی ابن‌مسافر عبادی، حسین بن هبة الله بن رطبة سوراوی و عبدالله ابن‌جعفر دوریستی را نام برد (شهید اول، ۲۲، ۳۵؛ حُر عاملی، ۸۰/۲؛ مجلسی، ۳۹/۱۰۶، ۶۵/۱۰۷، ۷۰، ۸۲). به گفتهٔ ذهبی ابن ادریس از راشد (بن ابراهیم بحرانی) و شریف شرفشاه نیز بهره برده است (۳۳۲/۲۱). سماع بدون واسطهٔ ابن ادریس از شیخ ابوعلی طوسی (مجلسی، ۵۲/۱۰۷، ۵۶، ۶۵، ۸۱) در ۵۱۱ ق/ ۱۱۱۷م (افندی، ۳۳/۵) از حیث زمان و طبقه قابل پذیرش نیست و ظاهراً شخصی که در ۵۱۱ ق از ابوعلی طوسی استماع کرده، عمادالدین طبری استاد ابن ادریس بوده است (عماد طبری، ۲).

روات و شاگردان ابن ادریس: از جملهٔ ایشان مـی‌تـوان مُحیی‌الدین محمدبن عبدالله بن علی بن زهره (ابن فُوطی، ۴(۳)/۳۰۹ـ ۳۱۰؛ قس: مجلسی، ۲۳/۱۰۶، ۲۴، ۴۶/۱۰۷)، فخاربن معد موسوی (شهید اول، ۸۱؛ مجلسی، ۷۹/۱۰۴)، محمدبن نمای حلی (ابن داوود، ۵ ـ ۶)، علی بن یحیی خیاط (مجلسی، ۱۳۵/۱۰۴)، احمدبن مسعود اسدی (شهید اول، ۲۱، ۲۲، ۳۵) و علی‌بن ابراهیم علوی عریضی (نوری، ۴۸۲/۳) را نام برد. سند موجود در *الاربعون* (شهید اول، ۴۶) که دلالت بر روایت یحیی‌بن سعید حلی از ابن ادریس دارد از حیث طبقه مورد تردید است.

آثار: اگرچه ذهبی (۳۳۲/۲۱) متذکر شده که ابن ادریس آثاری در فروع و اصول داشته و ابن داوود (ص ۴۹۸) او را کثیرالتألیف

دانسته، معذلک جز چند اثر از وی نمی‌شناسیم. آثار بازمانده از او اینهاست:

آثار چاپی: ۱. *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، این کتاب از آثار بدیع فقهی است که ارزش و اعتبار آن پس از قرنها هنوز به‌قوت خود باقی است. *سرائر* افزون بر ارزش فقهی آن، به‌واسطهٔ آخرین بابش که او خود آن را «باب النوادر» نامیده و شامل گزیده‌ای از کتب مشیخه و روات است، ارزش حدیثی قابل توجهی دارد. چنانکه از دو موضع کتاب (صص ۱۷۰، ۴۰۱) برمی‌آید وی در خلال سالهای ۵۸۷ـ۵۸۸ ق/ ۱۱۹۱ ـ ۱۱۹۲ م مشغول تألیف آن بوده است. *سرائر* در ۱۲۴۷ و ۱۲۷۰ ق درتهران چاپ سنگی شده، و «باب النوادر» آن با عنوان *النوادر او مستطرفات السرائر* جداگانه در ۱۴۰۸ق با مقدمه‌ای تحقیقی و حواشی در قم به چاپ رسیده است؛ ۲. *منتخب تبیان شیخ طوسی*، این کتاب به‌کوشش سیدمهدی رجائی در ۱۴۰۹ ق در قم نشر یافته است.

آثار خطی: ۱. رساله‌ای در تکلیف (ملی، ۳۶۷/۸)؛ ۲. رساله‌ای در مضایقه و مواسعه در فقه (آقابزرگ، ۲۱۱/۱۲، ۱۷۵/۲۰، ۲۳۱، ۱۳۴/۲۱)؛ ۳. *اجوبة مسائل* (نجف، ۲۸/۱؛ آقابزرگ، ۳۳۱/۲۰)، البته انتساب هیچ یک از این سه کتاب به وی قطعی نیست. رساله‌ای در مسألهٔ تتمیم آب قلیل به‌کُرّ، تقریباً در ۱۰ برگ (ابن ادریس، ۹؛ آقابزرگ، ۳۸۴/۲۰).

آثار منسوب: ۱. *التعلیقات علی التبیان* (حُر عاملی، ۲۴۴/۲؛ آقابزرگ، ۲۲۵/۴، ۱۸۵/۲۰)؛ ۲. رساله‌ای در معنی ناصب (افندی، ۳۳/۵)؛ ۳. مناسک (ذهبی، ۳۳۲/۲۱)؛ ۴. نیز ابن ابی الحدید (۳۹/۱) روایتی در مورد رابطهٔ شریف رضی و شریف مرتضی با فخرالملک، وزیر بهاءالدوله، از خط ابن ادریس نقل کرده که مشخص نیست از کدام اثر وی گرفته شده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن داوود حلی، حسن‌بن علی، *کتاب الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن فوطی، عبدالرزاق ابن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، دمشق، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ استرابادی، محمدبن اسماعیل، *منتهی المقال*، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ افندی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بحرانی، یوسف‌بن احمد، *لؤلؤة البحرین*، قم، مؤسسة آل البیت؛ حُر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، ۱۴۰۳ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش بشارعواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ شهید اول، محمدبن مکی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین ابن‌علی، *الدرایة فی مصطلح الحدیث*، نجف، مطبعة النعمان؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۴۹ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *مصباح المتهجد*، به کوشش زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ ـ ۱۳۳۹ ق؛ عمادالدین طبری، محمدبن علی، *بشارة المصطفی*، نجف، ۱۳۸۳ ق؛ کاظمی، شیخ عبدالنبی، *تکملة الرجال*، نجف، مکتبة الامام الحکیم العامة؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۴۹ ـ ۱۳۵۱ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ملی، خطی؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، *فهرست اسماء علماء الشیعة ومصنفیهم*، به‌کوشش عبدالعزیز طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نجف، محمدمهدی، *فهرست مخطوطات مکتبة الامام الحکیم العامة*، نجف، منشورات مکتبة الامام الحکیم العامة؛ نوری، میرزاحسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق.

سیدمصطفی محقق داماد

اِبْنِ أُذَیْنه، عمر بن محمد بن عبدالرحمن بصری، محدّث و فقیه در سدهٔ ۲ ق / ۸ م. از زندگی و تاریخ ولادت و مرگ او چیز زیادی دانسته نیست. همین اندازه روشن است که او از اصحاب امام جعفر صادق (ع) بوده است (برقی، ۴۷؛ نجاشی، ۲۸۳). وی را از شاگردان و اصحاب امام موسی کاظم (ع) نیز دانسته‌اند (برقی همانجا). به‌گفتهٔ نجاشی او از طریق مکاتبه از امام صادق (ع) روایت کرده است. اگر این سخن درست باشد، بی‌تردید وی به‌طور مستمر در بصره می‌زیسته است و احتمالاً به‌همین دلیل است که او را بزرگ شیعیان بصره شمرده‌اند (ص ۲۸۳). رجال‌شناسان شیعی عموماً وی را ثقه دانسته‌اند (طوسی، *الفهرست*، ۲۴۰؛ علامه حلّی، ۵۹؛ مجلسی، ۱۶۰). نوری گوید که وثاقت ابن اذینه مورد اتفاق جملگی محدثان و رجال‌شناسان شیعی است (۶۳۶/۳). ابن اذینه روایات بسیاری را نقل کرده و نام او در سلسله اسناد ۴۸۲ حدیث آمده است (خویی، ۲۰/۱۳). بیش‌تر این روایات که به‌خصوص از امام صادق (ع) است، از طریق زرارة بن أعْیَن (نک: هـ د، آل اعین) صحابی و محدّث مشهور شیعی نقل شده است (طوسی، *اختیار معرفة الرجال*، ۱ (۱) / ۶۴، ۱ (۲) / ۱۴۴، ۱۷۸)، اما او افزون بر زراره از محدثان دیگری نیز روایت کرده که از آن میان به‌این کسان می‌توان اشاره کرد: عبیدالله حلبی (طوسی، همان، ۱ (۲) / ۱۵۲)، آبان بن ابی عیّاش (قهپایی، ۱۵۶/۳)، فُضیل بن یسار کوفی (نوری، ۶۴۴/۳)، بُکَیر بن اعین و عبید بن زراره (نک: هـ د، آل اعین) و محمد بن مسلم (خویی، ۲۰/۱۳). غالب محدثان سدهٔ ۲ ق از ابن اُذینه روایت کرده‌اند. بنام‌ترین آنان عبارتند از: ابن ابی عُمَیر (نجاشی، ۲۸۴)، ابن رئاب (طوسی، *الاستبصار*، ۳۱۴/۳)، احمد بن میثم بن دُکَین، صفوان (طوسی، *الفهرست*، ۲۴۰)، حسن بن محمد سماعه (تفرشی، ۲۵۵)، اسحاق بن ابراهیم بن عمر یمانی (قهپایی، ۱۵۶/۳)، حریز، عثمان بن عیسی، جمیل بن درّاج، حماد بن عیسی، علی بن حسن بن رباط، منصور بن یونس، منصور بزرج، علی بن اسباط، احمد بن عایذ و پدرش، محمد بن صَدَقهٔ بصری، درست بن ابی منصور، محمد بن عمر، عبدالعظیم بن عبدالله حسنی (غروی حائری، ۶۳۱/۱ ـ ۶۳۲)، احمد بن محمد بن عیسی و پدرش (کاظمی، ۱۲۳)، حسین بن سعید و یونس بن عبدالرحمن (خویی، ۲۰/۱۳).

هر چند غالب روایات ابن اذینه فقهی است، اما گاه روایاتی در مقولهٔ امامت و دیگر مسائل کلامی نیز از وی نقل شده است و این نشان می‌دهد که وی در علم کلام نیز دستی داشته است. روایت نوری (۶۳۶/۳) که می‌گوید ابن اذینه با مخالفان فکری خود به‌مباحثه می‌پرداخته، مؤید این نظر است.

طوسی (*الفهرست*، ۲۴۰) آورده است که ابن اذینه اثری با عنوان

«کتاب الفرائض» در دو نسخهٔ کوچک و بزرگ داشته که احمد بن میثم ابن دکین آن را روایت کرده است. اکنون از این اثر جز نامی بر جای نمانده است.

طوسی در *اختیار معرفة الرجال* (۳۳۵/۴/۱) از محدث دیگری به‌نام محمد بن عمر بن اذینه یاد کرده که در دیگر منابع رجالی شیعی پس از وی نیز آمده است. این امر که شخص مذکور همان صاحب ترجمه در مقالهٔ حاضر باشد، محل تردید است. طوسی می‌گوید که وی کوفی بوده و از مهدی عباسی گریخته و در یمن در گذشته و لذا روایات زیادی از او نقل نشده است. برقی (ص ۲۱) این شخص را مدنی می‌داند. از مجموع این سخنان چنین برمی‌آید که این دو کس یکی نبوده‌اند، زیرا عمر بن اذینه بصری بود و روایات بسیاری نیز از او نقل شده است. ممکن است محمد فرزند عمر بن اذینه بوده باشد. روایت طوسی (همانجا) که می‌گوید محمد به‌دلیل شهرت پدرش، به‌ابن‌اذینه مشهور گشته است، این احتمال را تقویت می‌کند.

مآخذ: برقی، احمد بن عبدالله، رجال، به‌کوشش سید کاظم موسوی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ تفرشی، میرمصطفی، *نقد الرجال*، قم، انتشارات الرسول المصطفی؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، منشورات مدینة العلم؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *الاستبصار*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *الفهرست*، به‌کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ غروی حائری، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ قهپایی، عنایت الله، *مجمع الرجال*، به‌کوشش سید ضیاءالدین علاّمه اصفهانی، اصفهان، ۱۳۸۷ ق؛ کاظمی، محمد امین، *هدایة المحدثین*، به‌کوشش سید مهدی رجائی، قم، ۱۰۴۵ ق؛ مجلسی، محمد باقر، *الوجیزه*، تهران، ۱۳۱۲ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به‌کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، موسسهٔ اسماعیلیان.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ آرْطاة، نک: ابن سیحان.

اِبْنِ آرْمَنازی، ابوالفرج غیث بن علی بن عبدالسلام صوری (۴۴۳ - ۵۰۹ ق / ۱۰۵۱ - ۱۱۱۵ م)، مورخ، محدث، ادیب و نویسندهٔ شامی. ابن ارمنازی به‌خط زیبا و نوشته‌های فراوانش شهرت دارد. تبار او از ارمناز (شهرکی قدیمی در حدود پنج فرسنگی حلب) بود و در صور به‌تدریس و خطابه و نقل حدیث اشتغال داشت (یاقوت، ۲۱۷/۱؛ ابن خلکان، ۲۹۷؛ ابن عماد، ۲۴/۴) و از خطیب بغدادی (۳۹۲ - ۴۶۳ ق / ۱۰۰۲ - ۱۰۷۱ م) حدیث شنید (ابن اثیر، ۳۴/۱) و هر دو از یکدیگر در تاریخ، حدیث، شعر و ادب روایت کردند (ذهبی، *عِبَر*، ۱۸/۴؛ همو، *سیر*، ۳۸۹/۱۹). ابوالفرج واپسین سالهای زندگانی خود را در شهر دمشق نزد شاگردش ابن عساکر (۴۹۹ - ۵۷۱ ق / ۱۱۰۵ - ۱۱۷۵ م) گذراند و در همان شهر بدرود حیات گفت و در مقبرهٔ باب الصغیر به‌خاک سپرده شد (یاقوت، ۲۱۸/۱). وی ابتدا به‌تدوین تاریخی برای شهر صور همت گماشت (ذهبی، *سیر*، همانجا؛ سخاوی، ۲۶۷)، اما آن را ناتمام گذاشت (زرکلی، ۳۱۹/۵). وی تاریخی نیز برای دمشق به‌نام کتاب دمشق نوشته بوده است (قس: یاقوت، ۵۹۱/۲). از این دو کتاب نسخه‌ای در دست نیست (منجد، ۳۳)، لیکن ابن عساکر از نوشته‌های وی در جای جای کتاب مشهور خود *تاریخ مدینة دمشق* نقل کرده است. ابن ارمنازی در جست و جوی حدیث به‌مصر و جاهای دیگر سفر کرد و در راه جمع و تدوین آن بسیار کوشید و اُنس فراوان با آن گرفت (سمعانی، ۱۷۲/۱؛ یاقوت، ۲۱۷/۱). با اینهمه، در حدیث و فقه از او کتابی بر جای نمانده است. با آنکه پدرش ابوالحسن ارمنازی (۳۹۶ - ۴۷۸ ق / ۱۰۰۵ - ۱۰۸۵ م) شاعری مشهور و دخترش اُمّ علی تقیّهٔ صوریّه (۵۰۵ - ۵۷۹ ق / ۱۱۱۱ - ۱۱۸۳ م) شاعری نامدار و خوش قریحه (ابن خلکان، ۲۹۷/۱ - ۲۹۹) و خود او نیز شعردوست بود (قس: ابن عساکر، جم) و ظاهراً شعر نیز می‌گفت، اما به‌شاعری شهرت نیافت. فقط ابن عساکر ضمن اشاره به‌روایت دو بیت از شعر او توسط خطیب بغدادی، سه بیت از سروده‌هایش را که خود از او شنیده بوده، نقل کرده است (یاقوت، ۲۱۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به‌کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م، فهرستهای مجلدات (ذیل «غیث بن علی»)؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، چ ۲، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به‌کوشش فرانتز روزنتال و صالح احمدالعلی، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سمعانی عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المؤرخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۸ م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ اَزْرَق، ابراهیم بن عبدالرحمن بن ابی بکر الازرق یمنی (د ۸۷۷ ق / ۱۴۷۲ م)، پزشک و نویسنده. از جزئیات زندگی او آگاهی بسیاری در دست نیست، بجز اشاره‌هایی که در تنها کتابش از احوالِ خود به‌دست داده و از آنجا معلوم می‌شود که وی در یمن زاده شده و همانجا زیسته است (ابن ازرق، ۲۵، ۳۵). کتاب او در کلیّات دانش پزشکی است و *تسهیل المنافع فی الطّب والحکمة* نام دارد. وی این اثر را از تلفیق و اختصار دو کتاب *شفاءالاجسام* امام محمد بن ابی الغیث الکمرانی و *الرحمة فی الطّب والحکمة* حکیم مقری مهدی صبری (در برخی منابع ضبری) فراهم آورده و از چند کتاب دیگر چون کتاب *اللقط* ابن جوزی و *برءالسّاعة* رازی و *تذکرة السّویدی* نیز بهره برده و خود در مقدمهٔ کتابش به‌این نکته‌ها تصریح کرده است (همو، ۲ - ۳؛ حاجی خلیفه ۴۰۷/۱؛ ازهریه، ۱۰۵/۶).

تسهیل المنافع در ۵ بخش است به‌این ترتیب: ۱. فی اشیاء من علم الطبیعة والأمر بالتّداوی؛ ۲. فی تفسیر الحبوب و طبائع الاغذیة والادویة ومنافعها؛ ۳. فیما یصلح للبدن فی حال الصّحّة...؛ ۴. فی علاج العلل الخاصة ۰۰۰؛ ۵. فی علاج الامراض العامّة المنتقلة فی البدن... (ابن ازرق، همانجا). این کتاب چند بار به‌چاپ رسیده و بیش‌تر چاپهای آن به‌صورت مجموعه و همراه با کتابهای دیگران است. از

جمله در قاهره همراه با *الطّبّ النّبوی* ابوعبدالله محمد بن احمد ذهبی (د ۷۴۸ ق / ۱۳۴۷ م) به‌دفعات در ۱۳۰۴، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ ق چاپ شده، و اخیراً در ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م در استانبول به‌چاپ افست رسیده است (ازهریه، ۱۰۵/۶ ـ ۱۰۶؛ سرکیس، ۴۲۹/۱)، اما ظاهراً تاکنون کسی به‌تصحیح آن همت نگمارده است و طبع منقّحی از این کتاب در دست نیست. با این وصف نسخه‌های خطی نسبتاً زیادی از آن در کتابخانه‌های جهان موجود است (دارالکتب، ۱۵۸/۱؛ سید، ۱۵۸/۱؛ احسان اوغلی، ۱۵؛ GAL, S, II/170).

ابن ازرق بر اساس یادداشتی که کاتبِ یکی از نسخه‌های خطیِ *تسهیل المنافع* در صفحهٔ پایانی نسخهٔ خود نوشته، شب دوشنبه ۹ شعبان ۸۷۷ ق درگذشته است (مرکزی، ۱۵۶۳/۱۰ ـ ۱۵۶۴)، اما به‌گفتهٔ بغدادی (۲۴/۱) او تا ۸۹۰ ق در قید حیات بوده است. با اینکه مأخذ سخن وی دانسته نیست، بیش‌تر محققان معاصر سخن او را پذیرفته‌اند.

مآخذ: ابن ازرق، ابراهیم بن عبدالرحمن، *تسهیل المنافع*، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ احسان اوغلی، اکمل الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ دارالکتب المصریه، خطی؛ سید، خطی؛ سرکیس، چاپی؛ مرکزی، خطی؛ نیز: GAL, S.

سید علی آل داود

اِبْنِ اَزْرَق، احمدبن یوسف بن ازرق فارقی (شوال ۵۱۰ ـ بعد از ۵۷۷ ق/ ۱۱۱۷ ـ ۱۱۸۱ م)، محدث، فقیه، مورخ، جغرافی‌دان معروف سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م و مؤلف *تاریخ مَیّافارقین و آمِد*. او در مَیّافارقین، از شهرهای مهم دیار بکر، در خانواده‌ای اصیل و سرشناس متولد شد. اطلاعات مفصلی دربارهٔ پدر و خاندان او در دست نیست. همین‌قدر می‌دانیم که نیای وی رئیس ابوالحسن علی‌بن ازرق یکی از رجال مشهور زمان خود بود و لقب رئیس، بر پایگاه مهم سیاسی ـ اجتماعی وی دلالت دارد.

از دوران صباوت ابن ازرق آگاهی زیادی نداریم. جای شگفتی است که گرچه او در زمرهٔ مورخان بزرگ محسوب است، اما تاریخ‌نگارانی چون ابن خلکان، ابن شاکر کُتبی، یاقوت و امثال آنان چیزی از چگونگی زندگی وی به‌دست نداده‌اند، هرچند بعضی از اینان مانند ابن خلکان اخباری را از تاریخ او در کتاب خود نقل کرده است. عمدهٔ اطلاعات ما دربارهٔ این مورخ از جای جای *تاریخ مَیافارقین و آمِد* خود او به‌دست می‌آید. ابن ازرق در جوانی برای فراگیری دانش به‌بغداد رفت و در آنجا به‌آموختن قرآن، فقه، لغت ونحو، حدیث و تفسیر همت گماشت و از دانش گروه زیادی از مشایخ و استادان آن شهر بهره گرفت. قرآن را نزد شیخ ابومحمد بن بنت الشیخ، شیخ عبدالوهاب حفاف و ابومنصور رزّاز و جماعتی دیگر خواند. فرائض، یا مبحث ارث را پیش شیخ ابوالمظفر بن شهر زوریِ عطار و نحو و لغت را در خدمت ابومنصور جوالیقی آموخت. حدیث را از ابن سمرقندی، عبدالوهاب اَنماطی و قاضی ابوبکر فرا گرفت. افزون بر این، وی در مجلس درس علمای دیگری نیز حاضر شد (عوض، ۳۳، ۳۴). چنین به‌نظر می‌رسد که ابن ازرق از میان همهٔ دانشهایی که آموخت، به‌تاریخ دلبستگی بیش‌تری داشت و در کسب آن مشتاقانه کوشش می‌ورزید. اکثر مؤلَّفات تاریخی موجود مانند: *تاریخ بغداد*، *تاریخ موصل*، *اغانی*، *تاریخ صابی*، *اخبار الطوال*، *معارف* و غیره، کتب لغت، جغرافیا و هر آنچه را که به‌حوادث تاریخی مرتبط بود، مطالعه کرد (همو، ۱۶ ـ ۱۹).

ابن ازرق همچون جدش ابوالحسن علی مدتی از عمر خود را عهده‌دار پاره‌ای از مشاغل دولتی بود. در ۵۴۳ ق/ ۱۱۴۸ م وی را در شغل اِشراف بر اوقاف حومهٔ مَیّافارقین می‌بینیم و این زمانی بود که مکین‌الدین مصری از جانب سعید حسام‌الدین در این شهر حکم می‌راند. در ۵۶۲ ق/ ۱۱۶۶ م نظارت بر حصن کیفا را برعهده گرفت. پس از مدتی به‌مَیّافارقین بازگشت و به‌منصب اِشراف بر موقوفات این شهر گمارده شد. افزون بر اینها، ابن ازرق در بلاد دیگر مناصب دیگری را برعهده داشته بوده است. او یک چند متصدی اِشراف موقوفات دمشق بود و مدتی نیز مسئولیتهای مهمی در گرجستان داشت (همو، ۳۵). به‌سبب همین پایگاه بلند اجتماعی ـ سیاسی ابن ازرق بوده است که گزارشهای او را می‌توان از صحت و سندیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار دانست، زیرا او در مقامی بوده که می‌توانسته است از مسائل و رویدادهای سیاسی و اجتماعی بسیاری که برای دیگران دست یافتنی نبود، اطلاع حاصل کند.

ابن ازرق عالمی کثیرالسفر بود. به‌سابقهٔ علاقهٔ شدیدی که به‌تاریخ، و اوضاع اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی داشت، به‌سفرهای متعددی دست زد. در خلال این سفرها با طبقات مختلف، از خلفا، سلاطین و وزرا گرفته تا علما، قضات و مسئولان حکومتی شهرها و ولایات ملاقاتها کرد و اطلاعات ارزشمندی به‌دست آورد. این سفرهای آموزنده تأثیر زیادی در او برجای گذاشت. درواقع بخش زیادی از آنچه در کتاب *تاریخ میافارقین* وی آمده، ثمرهٔ مشاهدات و یادداشتهای او در طی این سفرهاست. ابن ازرق چند بار به‌شهر آمِد سفر کرد و در آنجا شاهد برخی کشمکشها میان سعید حسام‌الدین و سپاه فرنگ بود. سفرهایی هم به‌موصل کرد. در یکی از این سفرها که در ۵۴۴ ق/ ۱۱۴۹ م اتفاق افتاد، ابن ازرق در مصاحبت سعید حسام‌الدین بود. ماردین، در شمال جزیره، یکی دیگر از شهرهایی بود که ابن ازرق چند نوبت به‌آن سفر کرد. در خلال دیدارش از این شهر، با بعضی از قضات و خطبا مانند علم‌الدین ابوالفتح محمدبن نباته، قاضی ماردین، و بهاءالدین علی بن نباته، خطیب این شهر، ملاقات کرد. در این سفر قلعهٔ ماردین، مسجد شهر و نیز مقابر بزرگانی چون شمس‌الدین غازی و برادرش شمس‌الدوله را دید. او از بقعهٔ عظیمی درماردین سخن می‌گوید که به دست امیر حسام‌الدین در نقطه‌ای به نام عین باقیری بنا شده بود؛ همچنین به‌آرامگاهی که حسام‌الدین در این

بقعه ساخته و موقوفات فراوانی که بر آن وقف کرده بود و سرانجام به‌خزانهٔ عظیم کتابهای آن اشاره می‌کند (همو، ۳۵ ـ ۳۷). ابن ازرق سه بار از بغداد دیدار کرد. در یکی از این دیدارها موفق به‌دیدن خلیفهٔ وقت (مقتفی) و ۷ نفر از فرزندان خلیفهٔ پیشین (مقتدی) شد. ضمن سفرهایش به بغداد، با عده‌ای از علمای این شهر ملاقات کرد، در مجلس آنان حاضر شد و استماع سخن کرد و کتابهایی بر آنان خواند. در بغداد او شاهد وزارت وعزل شرف‌الدین علی‌بن جراد (طراد) زینبی (همو، ۳۷ ـ ۳۸) نقیب النقباء بعضی از خلفای عباسی مانند المستظهربالله (ابن اثیر، ۲۸۰/۱۰، ۴۴۱، ۴۴۴، ۹۷/۱۱) و وزیر المقتفی بالله بود (همو، ۷۶/۱۱). دیدار ابن ازرق از بغداد بیش‌ترین اثر را در حیات علمی و موقعیت اجتماعی او داشت. او چند بار هم به‌دمشق سفر کرد. در آنجا با قاضی‌القضاة کمال‌الدین شهرزوری دیدار کرد و از مهربانیهای فراوان او بهره‌مند شد. در این سفر و از جانب همین قاضی القضاة بود که مقام نظارت اوقاف حومهٔ دمشق به‌او تفویض شد. ابن ازرق به‌هنگام اقامت در دمشق، در ۲۲ شوال ۵۶۵ ق / ۹ ژوئیهٔ ۱۱۷۰ م، شاهد زلزلهٔ شدیدی در این شهر و مناطق دور و نزدیک آن شد. این زلزله در بعلبک ویرانیهای فراوان به‌بار آورد و گروه زیادی از مردم را به‌هلاکت رسانید. باروی حلب و بعضی از نواحی انطاکیه، حماة، حِمْص، شیزر و طرابلس نیز در این سانحه خساراتی دید (عوض، ۳۹، ۴۰). در سفرهای مکررش به‌دمشق، مساجد، قبور و مشاهد گروهی از خلفا، علما، قضات و اولیا را زیارت کرد و بعدها شرح مشاهدات خویش را در کتاب تاریخ خود آورد. از جمله نقاطی که در گزارشهای خود از آنها یاد کرده، جامع اموی، مسجد قصب (محل دفن بعضی از کسانی که همراه حسین‌بن علی (ع) به‌شهادت رسیدند)، قبر ولیدبن عبدالملک، سعدبن عُبادة، واثلة بن الاسقع (ازصحابه)، بلال، مؤذن رسول‌الله (ص) و جز اینهاست (همو، ۴۱). ابن ازرق به‌بلاد دیگری چون روم، اخلاط در ارمنستان، ری، برکری (شهر کوچکی در شرق اخلاط)، نوشهر (نیشابور و حوالی آن: یاقوت، ۸۲۴/۴)، تبریز، حمص، حماة، حلب، مَنْبِج (شهری در شمال شرقی حلب)، رأس‌العین در سوریه و مداین نیز سفر کرد و از اوضاع سیاسی، نظام اجتماعی، رسوم و عادات آنها و رویدادهای مهمی که در آن مناطق رخ داده بود، در تاریخ گزارش کرد (عوض، ۴۱). به‌علاوه، ابن ازرق در خلال سیاحتهایش در نواحی شرق از ناحیهٔ کُرج (= گرجستان) و پادشاه آن به‌نام دیمتری[1] بن داوود (دمیتری فرزند داوید) دیدار کرد و سپس در بعضی از ولایات این پادشاهی مانند ابخاز و دربند به‌سیاحت پرداخت (همو، ۴۲). او گزارش می‌دهد که به‌هنگام اقامت در تفلیس (۵۴۸ ق / ۱۱۵۳ م)، شاه دیمتری شخصاً او را به‌محل وقوع جنگی برد که در ۵۱۵ ق / ۱۱۲۱ م میان نیروهای پدرش داوود و سپاهیان طغرل بن محمد بن ملکشاه (حک ۵۲۶ ـ ۵۲۹ ق / ۱۱۳۲ ـ ۱۱۳۵ م)، برادر محمود بن محمد بن ملکشاه (حک ۵۱۱ ـ ۵۲۵ ق / ۱۱۱۷ ـ ۱۱۳۱ م) از سلجوقیان عراق، امیر ایلغازی و دُبَیس بن صَدَقه (ابن اثیر، ۵۶۷/۱۰)، رخ داده بود و مسلمانان شکست سختی را متحمل شده بودند. دیمتری آنگاه شرحی از اقدامات مساعد و برخوردهای ملاطفت‌آمیز پدرش نسبت به‌مسلمانان گرجستان و مقرراتی که به‌سود آنان وضع کرده بود، برای ابن ازرق باز گفت. این مورخ گزارش می‌دهد که این مقررات تا زمانی که وی در تفلیس اقامت داشت، هنوز نافذ بود و دیمتری شیوهٔ مسلمان دوستی پدرش را دنبال می‌کرد. ابن ازرق خود شاهد حضور دیمتری در مسجد در روز جمعه برای استماع سخنان خطیب بوده است. شرحی که وی از سفر گرجستان به‌دست داده محتوی اطلاعات سودمندی دربارهٔ طرز رفتار شاه داوود و پسرش دیمتری نسبت به‌مسلمانان آن سامان است (عوض، 7-6). ابن جوزی (۸ (۱) / ۱۰۱ ـ ۱۰۲) نیز به‌پاره‌ای از اقدامات خیرخواهانه و دلجوییهای داوود گرجی در قبال مسلمانان تفلیس تصریح کرده است. ابن ازرق در ۵۴۹ ق / ۱۱۵۴ م به‌دربند رفت. آنچه از این سفر در کتاب *تاریخ* وی آمده شرح ارزشمندی از اوضاع دربند در سال مذکور است. در حومهٔ این شهر او به‌دسته‌ای از احفاد بنی امیه، کِنده و قبایل دیگر عرب، برخورد. پدران اینان که در قتل حسین بن علی (ع) شرکت داشتند، از بیم گماشتگان مختار بن ابوعبید ثقفی نخست به‌خراسان، از آنجا به‌اردبیل و سرانجام به‌گرجستان گریخته و در روستای مدینة الباب، یعنی در بند، پناه جسته و در ۱۰ فرسنگی این محل رحل اقامت افکنده بودند (مینورسکی، 171-170). روزی ابن ازرق در ملازمت دیمتری در حومهٔ شهر گردش می‌کرد که یکی از روستاییان آنجا پیش او آمد. ابن ازرق از اینکه این روستایی با او به‌عربی سخن می‌گفت، در شگفت شد و ضمن گفت‌وگو از احوال او و قبیله‌اش جویا شد. معلوم گردید که این عرب یکی از اخلاف همان امویان فراری است که در این گوشهٔ دور افتاده پناه جسته‌اند. نکتهٔ جالب اینکه وقتی ابن ازرق از روستایی عرب نژاد پرسید که چرا اجدادش به‌دربند آمده‌اند، او از پاسخ دادن طفره رفت، ولی ابن ازرق با بهره‌مندی از اطلاعات تاریخی خویش گفت: شما از همان مردمی هستید که فرزند علی (ع) را کشتید و مجبور شدید از برابر مختار بدین کشور بگریزید (عوض، ۴۳، ۴۴). مورخ آنگاه دربارهٔ شیوهٔ زندگی، زبان، وضع معیشت و طرز استقرار اعراب در آن ناحیه پرسشهایی کرد. مرد عرب پاسخ داد که عربی زبان مادری آنان است و مادران با کودکان خود جز به‌عربی سخن نمی‌گویند. او از طرز رفتار شاه دیمتری و فرمانروایان دیگر نسبت به‌اعراب آن سامان اظهار خرسندی کرد (همو، ۴۵).

تاریخ درگذشت ابن ازرق به‌درستی روشن نیست، اما بنابر یکی از دو یادداشتی که وی به‌خط خود در صفحهٔ آخر نسخه‌ای از *احیاءالعلوم* غزالی نوشته و در آن صریحاً قید کرده که قرائت این کتاب را در ۵۷۷ ق / ۱۱۸۱ م به‌پایان رسانده است (همو، ۲۹۳)، معلوم می‌شود که ابن

---

1. Demetrius

ازرق تا این تاریخ هنوز حیات داشته است، و اینکه بعضی از مورخان و پژوهشگران مانند خلیل (ص ۵۰۸)، کحاله (۲۱۲/۲)، بستانی (۳۳۳/۲) و مُنجّد (۹۶/۱)، سال وفات او را ۵۷۲ ق/ ۱۱۷۶ م گفته‌اند، نباید درست باشد.

تاریخ میافارقین و آمِد: ظاهراً تنها اثر باقی مانده از ابن ازرق *تاریخ مَیّافارقین و آمِد* است که به *تاریخ الفارقی* نیز شهرت دارد. در اینکه ابن ازرق تاریخی با این عنوان نوشته است، تردیدی نیست. به نظر می‌رسد که قدیم‌ترین مورخ سرشناسی که نام کامل ابن ازرق و کتاب او را در تاریخش آورده، ابن شداد (۳(۱)/۲۷۸-۲۷۹) است. حاجی خلیفه (۳۰۷/۱) و بغدادی (۲۱۲/۱) به کتاب دیگری با نام *تاریخ مَیّافارقین* اشاره کرده‌اند که توسط ابن ازرق فارقی، ابوالفضل عبدالله بن محمدبن عبدالوارث (د ۵۹۰ ق/۱۱۹۴م) تألیف شده است. ابن فوطی (۴(۲)/۶۷۹، ۶۸۰، ۹۳۲) از دانشمندی به نام عمادالدین احمدبن یوسف بن ازرق فارقی قاضی سخن رانده و او را فاضلی متدین، عالمی ادیب و مؤلف *تاریخ میافارقین* معرفی کرده و سپس سه بیت از اشعار او را نقل نموده است. زرکلی ذیل دو مدخل جداگانه از دو ابن ازرق، یکی احمدبن یوسف بن علی بن ازرق فارقی مؤلف *تاریخ مَیّافارقین و آمِد* (۳۷۳/۱) و دیگری عبدالله بن محمدبن عبدالوارث ابوالفضل بن ازرق، مؤلف تاریخی دربارهٔ میافارقین یاد کرده است (۴۲۴/۱). آیا اینان همه از یک ابن ازرق سخن می‌گویند یا دو یا چند ابن ازرق؟ آیا *تاریخ میافارقین* و *تاریخ میافارقین و آمِد* دو کتاب جداگانه بوده است؟ آیا همان گونه که مصطفی جواد گفته (۴(۲)/۶۸۰)، کلمهٔ فارقی بعد از نام عبدالله بن محمدبن عبدالوارث زائد و ناصحیح است؟ به هر تقدیر، وجود پاره‌ای شباهتها میان نام دو مؤلف، عنوان و موضوع دو کتاب مورد بحث، و هم زمانی تقریبی آن دو مؤلف ابهامهایی را در ذهن برمی‌انگیزد و احتمالاً سهوهایی را موجب می‌شود. چنانکه شلتوت بخشی از *تاریخ میافارقین* را که به کوشش بدوی عبداللطیف عوض تصحیح و چاپ شده به اشتباه از آنِ عبدالله ابن‌محمد بن عبدالوارث ابوالفضل ازرق دانسته است (ص ۷۷)، در صورتی که آنچه به دست عوض منتشر شده، محققاً مربوط به احمدبن یوسف بن ازرق است. عواد و علوجی (ص ۲۷۷) در ذکر مشخصات *تاریخ مَیّافارقین و آمِد* چاپ بدوی عبداللطیف عوض سهواً سال فوت ابن ازرق را ۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴م قید کرده‌اند.

ظن قوی این است که برحسب اتفاق دو تن همزمان یا به فاصله‌ای اندک به نوشتن تاریخهایی دربارهٔ مَیّافارقین اقدام کرده‌اند، منتها وجود همان شباهتها باعث خلط دو کتاب و مؤلفان آنها شده است.

سال و محل تألیف: زمان و مکان نوشتن *تاریخ* ابن ازرق به وجه تحقیق روشن نیست. ظن غالب آن است که وی این کتاب را در سالهای آغازین حیات علمی خود ننوشته، چون در این زمان به کارهای دولتی اشتغال داشته و فرصتی برای تصنیف کتاب پیدا نمی‌کرده است. می‌توان گفت که او تاریخ خود را در اواخر عمر یا اندکی پیش از وفات خویش نوشته است. به احتمال قوی ابن ازرق *تاریخ مَیافارقین و آمِد* را به درخواست خلیفه، وزیر یا امیری ننوشت، بلکه به سابقهٔ عشق مفرطی که عموماً به تاریخ و خصوصاً به تاریخ زادگاه خود مَیّافارقین داشت، دست به چنین کاری زد و از این رهگذر تصویر تاریخی-جغرافیایی ارزشمندی از بنیادگذاری این شهر تا ۵۷۲ ق/ ۱۱۷۶م در اختیار نسلهای پس از خود گذاشت. گویا تنها کتابی که عمدتاً و اساساً دربارهٔ تاریخ مَیّافارقین نوشته شده، یا تا این زمان بر جای مانده است، همین *تاریخ* ابن ازرق باشد (عوض، «ح»، «ط»).

هدف و محتوا: غرض اصلی از تألیف *تاریخ میافارقین و آمِد*، گزارش تاریخی، سیاسی و فرهنگی زادگاه مؤلف از بنیادگذاری آن تا اواسط نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق/ ۱۲م بوده است. با اینهمه، ابن ازرق تاریخ خود را به میافارقین منحصر نکرده، بلکه از تاریخ، اوضاع سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی بسیاری از ملل و بلاد و شهرهای مجاور، به خصوص جاهایی را که خود دیده، نیز سخن به میان آورده است. تاریخ او دائرة المعارف گونه‌ای است از فرهنگ و سیاست ادوار گذشته مخصوصاً اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بخشی از عالم در عصر مؤلف (همو، ۲، ۳). بی‌تردید محور گزارشهای ابن ازرق میافارقین است، منتها به مناسبت ارتباطی که پاره‌ای از موضوعات تاریخی دیگر با شهر او پیدا می‌کنند، به ذکر آنها نیز می‌پردازد (جواد، ۱۳۰).

چون از آغاز نسخه‌های خطی که از تاریخ او موجود است صفحاتی ساقط شده، نمی‌توان گفت که ابن ازرق دقیقاً از کجا شروع کرده است، اما از نخستین صفحات باقی ماندهٔ همین نسخه‌های خطی برمی‌آید که کتاب خود را با ذکر سیرت محمدبن عبدالله (ص) و خلافت ابوبکر و عمر آغاز کرده است (عوض، ۶). وی سپس به تاریخ بنی امیه و ذکر بعضی از حوادث معظم تاریخی مانند ولایت عهدیِ یزیدبن معاویه و استحقاق بیش‌تر خاندان هاشمی برای خلافت، می‌پردازد. آنگاه از عباسیان، وزرا، و ارباب مناصب در دولت آنها، از دول و امارات دیگری چون سلجوقیان، اتابکان، مروانیان، اُرتُقیان (که در شام، عراق، جزیره، ارمنستان حکومت داشتند)، از روابط صلح‌آمیز و خصمانهٔ این دولتها با یکدیگر، و از روابطشان با دستگاه خلافت، و سرانجام از روابط میان اینان و دولتهای مجاور مانند رومیان، فاطمیان، اندلسیان و غیره، سخن می‌راند (همو، ۲، ۳). اطلاعاتی که ابن ازرق دربارهٔ اوضاع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشورهای یاد شده در زمان خود به دست می‌دهد، خواننده را از وسعت دانش و فراوانی مطالبی که وی موفق به گردآوری آنها شده است، به اعجاب وا می‌دارد. او در شرح تاریخ میافارقین قبل از اسلام گزارش می‌دهد که این شهر مدتی در قبضهٔ اختیار رومیان، زمانی در تصرف پارسیان، و باز دیگر زیر سیطرهٔ رومیان بود، تا اینکه در ۱۸ ق/ ۶۳۹م در ایام خلافت عمربن خطاب به دست عیاض بن غَنْم مسخّر مسلمانان شد. آنگاه دربارهٔ والیان و حکامی که در عهد امویان، عباسیان و غیراینها بر میافارقین

فرمان راندند، و از آنچه هر حاکمی به دوران خود در این شهر ایجاد کرده، و سپس، از عمارات و بناهای بزرگ مانند میدانها، مساجد، مدارس و قبور اعیان و علمای مدفون در این شهر سخن می‌گوید (همو، ۳).

منابع آن: اخبار و گزارشهای ابن‌ازرق جز قرآن کریم و احادیث نبوی، مستند به کتابهای مورخان، جغرافی‌دانان و مفسران معتبر و نیز مشاهدات و یادداشتهای شخصی خود اوست. اهم مراجع تاریخی ابن ازرق عبارتند از: *اخبار الطوال* ابوحنیفه احمد دینوری، *فتوح البلدان* احمد بلاذری، *المعارف* ابن قُتَیبَه، *التنبیه والاشراف* مسعودی، *اغانی* ابوالفرج اصفهانی، *تاریخ صابی* ابوالحسن هلال صابی، *اوراق فی اخبار آل عباس* ابوبکر محمد صولی، *تفسیر* (بسیط، وسیط، وجیز) ابوالحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری، *تفسیرالکبیر* ابواسحاق احمدبن محمد ثعلبی، *تاریخ بغداد* احمدابن ابی طاهر طیفور و *تاریخ موصل* محمدبن علی شمشاطی که تماماً از میان رفته است (همو، ۱۳، ۱۵ـ۲۰). یکی از مراجع مهم ابن ازرق کتاب سریانی *تَشْعیث* است که وی آن را در معبد ملکیهٔ میافارقین به دست آورد. ابن ازرق آن را به یاری مردی نصرانی از سریانی به عربی برگرداند. در این کتاب از آغاز بنای میافارقین و معبد آن سخن رفته بود (همو، ۱۵ـ۱۶). جز آنچه گفته شد، ابن ازرق از آثار مورخان، مفسران و لغویان معتبر دیگر چون ابن شَجَری بغدادی، مؤلف *امالی*، ابوعبدالله محمد واقدی، صاحب *المغازی*، *فتوح الشام* و *فتوح المصر*، و ابن عساکر نویسندهٔ *تاریخ دمشق* نیز بهره جسته است (همو، ۱۹). منقولات ابن ازرق از منابع یاد شده از لحاظ مقدار چندان شایان توجه نیست؛ آنچه حائز اهمیت است روش استفاده، سنجش، نقد و انتخاب او از این مآخذ است. او نوشته‌های این منابع را ناسنجیده نمی‌پذیرفت و به روش غالب مورخان، همت خود را به روایت صِرف از این و آن محدود نمی‌کرد، بلکه در این کار از نیروی ابتکار خویش استمداد می‌کرد و مطالب را پس از بررسی دقیق و نقد کافی برمی‌گزید. به طور کلی ابن ازرق در اقتباس از دیگران معمولاً امساک داشت. غالباً به نقل سطری یا قسمتی از یک سطر یا احیاناً جمله‌ای بسنده می‌کرد (همو، ۱۳، ۲۰). از نکات درخور عنایت اینکه وی از هر مرجع در مناسب‌ترین مورد استفاده می‌کرد، یعنی در ذکر واقعه‌ای تاریخی معمولاً از منبعی بهره می‌برد که به زمان آن واقعه نزدیک‌تر بود. مثلاً در ذکر جنگهای ایران و روم و میان این دو ملت با مسلمانان، به *فتوح البلدان* و *اخبار الطوال* مراجعه کرده است، زیرا این دو اثر از لحاظ زمانی به وقایع مورد نظر او بسیار نزدیک‌تر و حاوی اطلاعات بیش‌تر بوده است. یا به هنگام شرح ثروت دولت عباسی از *اوراق* صولی استفاده برده است، زیرا این نویسنده بی‌شبهه خبره‌ترین و آگاه‌ترین همهٔ مورخان در این زمینه بوده است. به هنگام شرح فسق یزیدبن معاویه و وقاحتهای او به *اغانی* استناد می‌کند، چه این کتاب نخستین مرجعی است که در باب مجالس غنا و طرب به تفصیل سخن رانده است (همو، ۲۱، ۲۲). مهم‌ترین مستندات و مراجع ابن ازرق یادداشتهای شخصی اوست که شامل مشاهدات و تجارب وی از خلال سفرهای متعدد و طولانی او در بلاد اسلامی آن روزگار است. او به پرسیدن از این و آن و ضبط روایت از هر صاحب اطلاعی ولعی شگرف داشت. اینکه ابن ازرق در دوران حیات خود مکرراً به سفر می‌رفت، باید بیش‌تر برای به دست آوردن اخبار و روایات مستند و مشاهدهٔ عینی اوضاع اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ممالک و شهرهای مختلف بوده باشد. او هر کجا می‌رفت، علاوه بر دیدن مساجد، مدارس، قبور اولیا و اعیان آن دیار، با خلفا، ملوک، وزرا، حکام و علما دیدار می‌کرد و آنگاه به نگارش شرح این مشاهدات و ملاقاتها و آنچه از آنان شنیده بود، می‌پرداخت. حوادث مربوط به امم و مللی را که یادداشت می‌کرد، یا خود شخصاً مشاهده کرده بود، یا از افراد موثقی چون جدش ابوالحسن علی، محمدبن عبدالکریم انباری، قاضی کمال‌الدین شهرزوری و جز اینها که شاهد آن حوادث بودند، روایت می‌کرد (همو، ۳۲). او از این مشاهدات و یادداشتهای شخصی بیش‌تر در نیمهٔ دوم تاریخ خود استفاده کرده است (همو، ۲۱). این‌همه موجب گردید که تاریخ ابن ازرق در ردیف منابع بسیار موثق قرار گیرد. تصویری که او از حوادث عالم در عصر خود به دست داده، در منابع دیگر یافت نمی‌شود (همو، ۳۵).

ارزش کتاب: *تاریخ* ابن ازرق را به راستی باید از لحاظ دقت، تفرّد، شمول و تنوع از مهم‌ترین منابع تاریخی میافارقین و آمِد به طور اخص، و بغداد و شهرهای دیگر به طور اعم، به شمار آورد. به علاوه، این *تاریخ* منبع دقیقی برای تاریخ عمومی اسلام تا سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م، یعنی تا زمان حیات مؤلف است و لذا از این لحاظ نیز این کتاب در میان تواریخ اسلام پایگاهی ممتاز دارد. *تاریخ مَیافارقین و آمِد* منبع اطلاعاتی سودمندی دربارهٔ اوضاع دیاربکر پیش از ظهور سلسلهٔ اُرتُقیّه (۴۹۵ـ۸۱۱ ق/ ۱۱۰۲ـ۱۴۰۸ م) و مخصوصاً نظام اداری و اقتصادی آنان بوده است، چه ابن ازرق بدایت تکوین سیاسی این سلسلهٔ ترک نژاد را که زیاده بر ۳ قرن در حِصْن کَیفا، ماردین و دیاربکر فرمانروایی کردند، درک کرده است (لین پول، ۱۴۸ـ۱۵۱؛ خلیل، ۵۰۸). *تاریخ* ابن ازرق به محققان امکان تتبع در بعضی از جنبه‌های تطور تمدن در دیاربکر و مقایسهٔ نظام ارتقیه با نظامهای پیش از آن، و کشف نکات جدید در این میان را داده است (عوض، ۴۱). عصر ابن ازرق عصری پر از نابسامانیهای سیاسی، اجتماعی و علمی بود و او بسیاری از این غوامض و مسائل مبهم را روشن کرده است. نقش مهم ابن ازرق در دستگاه حکومتی بعضی از بلاد و پایگاه او در جامعهٔ اسلامی آن زمان بر ارزش کتاب او افزوده است (همو، ۴).

استفاده دیگران از ابن ازرق: سندیت و اعتبار گزارشهای ابن ازرق موجب شد که بسیاری از مورخان و جغرافی‌نویسان سرشناس بعد از او، در شرح پاره‌ای از رویدادهای تاریخی به نوشته‌های وی استناد و مطالبی از آن نوشته‌ها را عیناً اقتباس کنند، یا نقل به مضمون نمایند. از آن جمله‌اند: صلاح‌الدین صَفَدی (۱۷۶/۸)، ابن فوطی (۱۳۲/۲)، ابن

شداد (۳ (۱)/۳۱، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳ (۲)/۵۵۱) و ابن خلکان (۱/۱۷۷، ۲/۲۶۵، ۱۷۶/۴، ۲۲۴، ۱۸۳/۵، ۲۰۲، ۳۸۲، ۷۶/۶). این مورخان گاه مطالب مفصلی از ابن ازرق اقتباس کرده‌اند. بعضی از آنان مانند ابن اثیر و ذهبی، مفاد کلی شرح قصه یا واقعه‌ای را از او نقل کرده و احیاناً اسلوب و سیاق کلام او را تغییر داده‌اند و چیزهایی بر آن افزوده‌اند، اما بعضی دیگر مانند ابن خلکان، یاقوت حموی، سبط ابن جوزی و ابن شداد، به هنگام اقتباس صراحتاً به نام ابن ازرق اشاره کرده‌اند، ولی بعضی دیگر مانند ابن اثیر و یاقوت در این کار کوتاهی ورزیده‌اند (عوض، ۲۳).

چاپ کتاب: با همهٔ اعتباری که این کتاب داشته، تاکنون چاپ منقح کاملی از آن منتشر نشده است. از نخستین کسانی که تتبعاتی در این تاریخ کرده‌اند مستشرق انگلیسی هنری آمد روز[1] (د ۱۹۱۷ م) بوده است که در ۱۹۰۸ م گزیده‌هایی از آن را در دنبالهٔ *ذیل تاریخ دمشق* ابن‌قلانسی در بیروت به چاپ رساند. بخش موجود از کتاب ابن قلانسی حوادث را تا ۵۵۵ ق/ ۱۱۶۰ م گزارش کرده است. آمد روز پاره‌هایی از تاریخ ابن ازرق را که مربوط به حوادث سالهای ۵۵۶-۵۷۱ ق/ ۱۱۶۱-۱۱۷۵ م است، بدان افزوده است (قس: ابن‌قلانسی، ۳۶۱-۳۶۵). افزون بر این، آمد روز، در تکمیل گزارشهای ابن‌قلانسی، اطلاعات زیادی از تاریخ ابن ازرق به صورت یادداشتهای کوتاه و بلند در بیش‌تر حواشی متن چاپی *ذیل تاریخ دمشق* اضافه کرده است. آمد روز حواشی یاد شده را از روی دو نسخهٔ خطی موجود از تاریخ ابن ازرق در موزهٔ بریتانیا، یکی تقریباً کامل به شمارهٔ or, 5803 و دیگری خلاصهٔ تاریخ ابن ازرق به شمارهٔ or, 6310 نقل کرده است (آمد روز، 8). حدود ۵۰ سال پس از نشر کار آمدروز، بخش کوتاهی از تاریخ ابن ازرق که مربوط به آذربایجان است، به روسی ترجمه شد و با عنوان «بخشی از تاریخ میافارقین» در «مجموعهٔ انستیتو تاریخ فرهنگستان علوم جمهوری شوروی آذربایجان» (شم 12، ۱۹۵۷ م به چاپ رسید («دائرة المعارف آذربایجان شوروی»[2]، IV/353). ظاهراً مفصل‌ترین پژوهش منتشر شده که تاکنون دربارهٔ تاریخ ابن ازرق انجام گرفته، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض بوده است. او در ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م پس از مقابلهٔ دو نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا با مراجع دیگر، بخش اول تاریخ میافارقین و آمد را که مربوط به سلسلهٔ مروانیه و از بخشهای مهم این تاریخ است، همراه مقدمه‌ای به عربی در ۴۷ صفحه و مقدمه‌ای به انگلیسی در ۶۲ صفحه با عنوان *تاریخ الفارقی، الدولة المروانیة* در قاهره به چاپ رساند. توجه ابن ازرق در این بخش عمدتاً معطوف است به اخبار و احوال یکی از سلسله‌های کرد نژاد معروف به مروانیه یا بنی مروان که در ۳۸۰ ق/ ۹۹۰ م در دیار بکر تأسیس یافت و امرای آن حدود ۱۰۰ سال در این ناحیه حکومت کردند و با مرگ منصور بن نظام‌الدین نصر بن احمد در ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۵ م فرمانروایی آنان به پایان رسید (زامباور، ۲۰۶-۲۰۷). و بالاخره شاکر مصطفی (۱۳۰/۲) گزارش می‌دهد که متن تصحیح شده‌ای از تاریخ ابن ازرق را چند سال پس از نشر چاپ بدوی عبداللطیف عوض، برای چاپ آماده کرده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شداد، محمد بن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عبّاره، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ ابن فوطی، عبدالرّزاق بن احمد، *تلخیص معجم الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳ م؛ ابن قلانسی، ابویَعلی حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدروز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ بتانی ف؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ م؛ جواد، مصطفی، حاشیه بر *تلخیص معجم الآداب* ابن فوطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ خلیل، عمادالدین، *الامارات الأرتقیّه فی الجزیرة والشام*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ شلتوت، فهیم محمد، حاشیه بر *السیف المهند* بدرالدین عینی، قاهره، ۱۹۶۶، ۱۹۶۷ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ عواد، کورکیس و عبدالحمید علوجی، *جَمهرة المراجع البغدادیة*، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ عوض، بدوی عبداللطیف، مقدمه بر *تاریخ الفارقی* ابن ازرق، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ لین پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ مصطفی، شاکر، *التاریخ العربی والمورخون*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ مُنجّد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، ۱۹۵۰-۱۹۵۴ م، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Amedroz, H.F., "History Damascus" (نک: بن قلانسی); Awad, B. "Studies on Al-Fariqi's Work" (نک: عوض); *Azerbayjan Soviet Encyclopediiasi*, Baku, 1980; Minorsky, V., *A History of Sharvān and Darband in the 10th – 11 th Centuries*, Cambridge, 1958.

مجدالدین کیوانی

* * *

1. Henry F. Amedroz 2. *Azerbayjan Soviet Encyclopediiasi.*

آوانگاری مدخلها

آل رشید	āl-e rašīd
آل رفیل*	=-e rofa(e)yl
آل زراره*	=-e zorāre(a)
آل زنگی	=-e zangī
آل زهره	=-e zohre(a)
آل زیاد	=-e ziyād
آل زیار	=-e ziyār
آلس	āles
آل سعود	āl-e so'ūd
آل سلغر*	=-e salqor
آل سنسن*	=-e sonson
آل شنسب*	=-e šansab
آل صاعد	=-e sā'ed
آل صباح	=-e sabāh
آل طاووس	=-e tāvūs
آل طباطبا	=-e tabātabā
آل عبا	=-e abā
آل عبدالهادی*	=-e abd-ol-hādī
آل عثمان*	=-e osmān
آل عراق	=-e erāq
آل عسیران	=-e osayrān
آل عصفور	=-e osfūr
آل عطار	=-e attār
آل عمران	=-e emrān
آل عمران	=-e =
آل فرعون	=-e fer'o(a)wn
آل فریغون	=-e farīqūn
آل فضلویه*	=-e fazlūye(a) (fazlavayh)
آلفونسو	ālfonso
آل قارن*	āl-e qāran
آل قاورد	=-e qāvord
آل قدامه	=-e qodāme(a)
آل قرامان*	=-e qarāmān
آل قره مانلی*	=-e qaramānlī
آل قزوینی	=-e qazvīnī
آل قفطان	=-e qoftān

آل کاشف الغطاء	=-e kāšef-ol-qetā(ā')
آل کاکویه	=-e kākūye(a)
آل کبه	=-e kobbe(a)
آل کثیر	=-e kasīr
آل کرت	=-e kart
آل لوط	=-e lūt
آل لیث*	=-e le(a)ys
آلماآتا	ālmā'ātā
آل ماکولا	āl-e mākūlā
آل مأمون	=-e ma'mūn
آل محتاج	=-e mohtāj
آل محمد*	=-e mohammad
آل مرداس	=-e merdās
آل مروان*	=-e marvān
آل مسافر*	=-e mosāfer
آل مظفر	=-e mozaffar
آل مظفر	=-e =
آل موسی	=-e mūsā
آل مؤید	=-e mo'ayyed
آل مهلب	=-e mohallab
آل میکال	=-e mīkāl
آلنبی	ālenbī
آل نجاح	āl-e najāh
آل نصر*	=-e nasr
آل نعیم	=-e no'aym
آل نوبخت	=-e nowbaxt
آلوارت	ālvārt
آلوس	ālūs
آلوسی	ālūsī
آل وهسودان*	āl-e vahsūdān
آل هارون	=-e hārūn
آلی و آلت	ālī-o(ī va)ālat
آل یاسین	āl-e yāsīn
آل یعقوب	=-e ya'qūb
آل یقطین	=-e yaqtīn
آماری	āmārī

آینهٔ جهان‌نما و طلسم گنج‌گشا	= - ye jahān no(a,e)mā va telesm-e ganj gošā
آینهٔ حکمت	= - ye hekmat
آینهٔ سکندری	= - ye sekandarī
آینهٔ شاهی	= - ye šāhī
آینهٔ عباسی	= - ye abbāsī
أ*	ɔ
اب	ab
اب	ebb
ابا*	abā
ابابیل	abābīl
اباحه	ebāhe(a)
اباحیه	ebāhīyye(a)
ابادان	ebādān
ابار	abbār
اباض	obāz
اباضیه	e(a)bāziyye(a)
اباظه	abāza(e)
اباقاخان	abāqāxān
ابالیش	abālīš
ابان احمر	abān-e ahmar
ابان‌بن ابی عیاش	abān-e-bn-e abī ayyāš
ابان‌بن تغلب	= - e-bn-e taqleb
ابان‌بن سعید	= - e-bn-e sa'īd
ابان‌بن عبدالحمیدلاحقی	= - e-bn-e abd-o(e)l-hamīd-e lāheqī
ابان‌بن عثمان	= - e-bn-e osmān
ابان‌بن ولید	= - e-bn-e valīd
الابانة عن اصول الدیانة	*al*-ebānat-o an osūl-ed-diyāna
الابانة عن‌غرض‌ارسطاطالیس‌فی‌کتاب ما بعدالطبیعة	= = qaraz-e arestātālīs(sa) fī ketāb-e mā ba'd-at-tabī'a(e)
ابتث*	abtas
ابتدا	ebtedā(ā')
ابتر	abtar
ابتریه	abtarīyye(a)
ابجد	abjad
ابجدی	abjadī
ابجر	abjar
الابحاث فی تقویم الاحداث	*al*-ɔabhās (so) fī taqvīm-el-ɔahdās
الابحاث المفیدة فی تحصیل العقیدة	*al*-ɔabhās-ol-mofīda(at-e) fī tahsīl-el-ɔaqīda
ابخاز	abxāz
ابد	abad
ابداع	ebdāɔ
ابدال	abdāl
ابدال	=
ابدال	=
ابدال‌الادویة المفردة والمرکبة	ebdāl-ol-ɔadvīyat-el-mofradat-e va-l-morakkaba
ابدال‌بیگ	abdāl beyg
ابدال چشتی	abdāl-e češtī
ابدالی	abdālī
ابدان اخروی	abdān-e oxravī
ابدع البدایع	abdaɔ-ol-badāyeɔ
ابده	obadda(e)
ابر	abr
ابراء	ebrāɔ
ابرار	abrār
ابرام*	ebrām
ابراهیم (ع)*	ebrāhīm
ابراهیم (سوره)	=
ابراهیم ابورافع*	=-e abūrāfeɔ
ابراهیم احدب*	=-e ahdab
ابراهیم ادهم	=-e adham
ابراهیم ادهم پاشا	= adham pāšā
ابراهیم اردوبادی	=-e ordūbādī
ابراهیم استرابادی	=-e esterābādī
ابراهیم اصفهانی	=-e esfahānī
ابراهیم امام	=-e emām
ابراهیم اول*	=-e avval
ابراهیم اینال	=-e īnāl
ابراهیم بن ابی‌بکر بن ابی سمال*	=-e-bn-e abībakr-e-bn-e abī sammāl
ابراهیم بن احمد اغلبی	=-e-bn-e ahmad-e aqlabī
ابراهیم بن احمد عثمانی	=-e-bn-e ahmad-e osmānī
ابراهیم بن اسماعیل دیباج*	=-e-bn-e esmāɔīl-e dībāj
ابراهیم بن اغلب	=-e-bn-e aqlab
ابراهیم بن تاشفین*	=-e-bn-e tāšfīn
ابراهیم بن جریر	=-e-bn-e jarīr
ابراهیم بن حبیب، ابواسحاق	=-e-bn-e habīb, abū eshāq
ابراهیم بن حبیب، ابواسحاق سقطی	=-e-bn-e =, = =-e saqatī
ابراهیم بن ذکوان حرانی	=-e-bn-e zakvān-e harrānī
ابراهیم بن سنان	=-e-bn-e senān

ابراهیم بن سندی	=-e-bn-e sendī
ابراهیم بن سیابه	=-e-bn-e sayāba(e)
ابراهیم بن سیار نظام	=-e-bn-e sayyār-e nazzām
ابراهیم بن شیرکوه	=-e-bn-e šīrkūh
ابراهیم بن صادق	=-e-bn-e sādeq
ابراهیم بن صلت	=-e-bn-e salt
ابراهیم بن عبدالله	=-e-bn-e abd-e(o)l-lāh
ابراهیم بن علاءالدوله	=-e-bn-e alā'-od-do(a)wle(a)
ابراهیم بن عماد	=-e-bn-e emād
ابراهیم بن عیسی بن داوود جراح*	=-e-bn-e īsa-bn-e dāvūd-e jarrāh
ابراهیم بن مالک اشتر نخعی	=-e-bn-e mālek-e aštar-e naxa'ī
ابراهیم‌بن محمد بن ابی یحیی	=-e-bn-e mohammad-e-bn-e abī yahya
ابراهیم بن محمد ثقفی	=-e-bn-e mohammad-e saqafī
ابراهیم بن مدبر*	=-e-bn-e modabber
ابراهیم بن موسی علوی	=-e-bn-e mūsā alavī
ابراهیم بن مهدی	=-e-bn-emahdī
ابراهیم بن مهزیار	=-e-bn-e mahziyār
ابراهیم بن ولید	=-e-bn-e valīd
ابراهیم بن هشام	=-e-bn-e hešām
ابراهیم بن هلال صابی*	=-e-bn-e helāl-e sābī
ابراهیم بن یحیی	=-e-bn-e yahyā
ابراهیم بن یحیی	=-e-bn-e =
ابراهیم بن یعقوب	=-e-bn-e ya'qūb
ابراهیم بیک	=beyk
ابراهیم پاشا	=pāšā
ابراهیم پاشا	= =
ابراهیم پاشا، داماد	= =, dāmād
ابراهیم پاشاءقره	= =, qrar
ابراهیم پاشا نوشهرلی	= = naw šaherlī
ابراهیم تهرانی	=-e tehrānī
ابراهیم حربی	=-e harbī
ابراهیم حصیری	=-e hasīrī
ابراهیم حقی	= haqqī
ابراهیم حقی پاشا	= = pāšā
ابراهیم خان	= xān
ابراهیم خان بغایری	= =-e boqāyerī
ابراهیم خان صدیق‌الممالک	= =-e sadīq-ol-mamālek
ابراهیم خان ظهیرالدولهٔ افشار	= =-e zahīr-od-dowle(a)-ye afšār
ابراهیم خان ظهیرالدولهٔ قاجار	= =-e =-ye qājār
ابراهیم خلیل (ع)	=-e xalīl
ابراهیم خلیل خان جوانشیر	= = xān-e javānšīr
ابراهیم خواص	=-e xavvās
ابراهیم درویش پاشا	= darvīš pāšā
ابراهیم دوم*	=-e dov(vv)om
ابراهیم ریاحی	=-e riyāhī
ابراهیم سامانی، ابو اسحاق	=-e sāmānī, abū eshāq
ابراهیم سامانی، فلک‌الدین*	=-e =, falak-od-dīn
ابراهیم سلطان بن شاهرخ	= soltān-e-bn-e šāhrox
ابراهیم سیمجور	=-e sīmjūr
ابراهیم شاه افشار	= šāh-e afšār
ابراهیم شاه شرقی	= =-e šarqī
ابراهیم طباطبا*	=-e tabātabā
ابراهیم عادلشاه اول*	= ādelšāh-e avval
ابراهیم عادلشاه دوم*	= =-e dov(vv)om
ابراهیم عبدالقادر مازنی*	= abd-ol-qāder-e māzenī
ابراهیم غافقی	=-e qāfeqī
ابراهیم غزنوی*	=-e qaznavī
ابراهیم غزنوی، سلطان ابوالمظفر	=-e =, soltān ab-ol-mozaffar
ابراهیم قزوینی، ابن محمد باقر*	=-e qazvīnī, ebn-e mohammad bāqer
ابراهیم قزوینی، ابن معصوم	=-e =, ebn-e mā'sūm
ابراهیم قوام فاروقی	=-e qavām-e farūqī
ابراهیم قویری	=-e qovayrī
ابراهیم کازرونی	=-e kāzerūnī
ابراهیم کرکی	=-e karakī
ابراهیم کلانتر	=-e kalāntar
ابراهیم کوکبانی*	=-e kowkabānī
ابراهیم گیلانی	=-e gīlanī
ابراهیم لکهنوی	=-e lakhnavī
ابراهیم لودی	=-e lawdī
ابراهیم متفرقه	=-e motafarreqa(e)
ابراهیم مجذوب	=-e majzūb
ابراهیم مدایح نگار*	=-e madāyeh negār
ابراهیم مرزوق	= marzūq
ابراهیم مروزی	=-e marvazī
ابراهیم موسوی قزوینی	=-e mūsavi-e qazvīnī
ابراهیم موصلی	=-e mūselī
ابراهیم میرزا صفوی	= mīrzā safavī
ابراهیم نخعی	=-e naxa'ī
ابراهیم همدانی	=-e hamadānī

ابراهیم هندی	=-e hendī
ابراهیمیه*	ebrāhīmiyye(a)
ابراهیمیه*	=
ابراهیمیه	=
ابرائیل	ebrāʾīl
ابرشهر	abaršahr
ابرغان	abarqān
ابرقباذ	abarqobāz
ابرق الربذه	abraq-or-rabaza(e)
ابرقلس*	aboroqlos
ابرقوه	abarqūh
ابرگهربار	abr-e goharbār
ابرگهربار	=-e =
ابرهه	abraha(e)
ابری	abrī
ابریشم*	abrīša(o)m
ابریشم*	=
ابزری	abzarī
ابش خاتون	abeš xātūn
ابشه	abeše(a)
ابشیطی	ebšītī
ابشیهی	e(a)bšīhī
ابشین	abšīn
ابصار	ebsār
ابطال الاختیار*	ebtāl-ol-ʾextiyār
ابطال الزمان الموهوم	=-oz-zaman-el-mawhum
ابطح	abtah
الابعاد والاجرام*	*al*-abʿād-o va-l-ʾajrām
ابعاد واجرام	abʿād va ajrām
ابقراط*	aboqrāt
ابقیق	abqayq
ابکاریوس	abkāryūs
ابل	ebel
ابلستان*	ebelestān
ابلق الفرد	ablaq-ol-fard
ابلونیوس*	obolloniyūs
ابله	obolle(a)
ابله بغدادی	ablah-e baqdādī
ابلیس	eblīs
ابن	ebn
ابناء	abnāʾ

ابن آجروم	ebn-e ājorrūm
ابن آدم	=-e ādam
ابن الآدمی	=-ol-ādamī
ابن ابار، ابوجعفر	=-e abbār, abū jaʿfar
ابن ابار، ابوعبدالله	=-e = abū abd-e(o)l-lāh
ابن ابان*	=-e abān
ابن ابجر کنانی	=-e abjar-e kenānī
ابن ابی الاحوص*	=-e ab-el-ʾahvas
ابن ابی ازهر	=-e abī azhar
ابن ابی الاشعث	=-e ab-el-ʾašʿas
ابن ابی اصبع، ابوالقاسم	=-e abī esbaʾ, ab-ol-qāsem
ابن ابی اصبع، زکی الدین	=-e = =, zakīyy-od-dīn
ابن ابی اصیبعه	=-e = osaybeʿa(e)
ابن ابی اصیبعه	=-e = =
ابن ابی بکره	=-e = bakra(e)
ابن ابی البیان	=-e ab-el-bayān
ابن ابی توبه	=-e abī to(a)wba(e)
ابن ابی ثابت	=-e = sābet
ابن ابی الثلج	=-e ab-es-salj
ابن ابی جامع*	=-e abī jāmeʾ
ابن ابی جراده*	=-e = jarāda(e)
ابن ابی جمهور	=-e = jomhūr
ابن ابی حاتم	=-e = hātem
ابن ابی حجله	=-e = hajala(e)
ابن ابی حجّه	=-e = hejja(e)
ابن ابی الحدید	=-e ab-el-hadīd
ابن ابی حصینه	=-e abī hasina(e)
ابن ابی حفص	=-e = hafs
ابن ابی حکم	=-e = hakam
ابن ابی خصال	=-e =xesāl
ابن ابی الخطاب	=-e ab-el-xattāb
ابن ابی خیثمه	=-e abī xaysame(a)
ابن ابی داوود	=-e = dāvūd
ابن ابی الدم	=-e ab-ed-dam
ابن ابی الدنیا	=-e ab-ed-donyā
ابن ابی دؤاد*	=-e abī doʾād
ابن ابی دینار	=-e = dīnār
ابن ابی ذئب	=-e = zeʾb
ابن ابی الربیع، ابوالحسین	=-e ab-er-rabīʿ, ab-ol-hose(a)yn
ابن ابی الربیع، ابوعبدالله	=-e = , abū abd-e(o)l-lāh
ابن ابی ربیعه*	=-e abī rabīʿa(e)

ابن ابی الرجال	=-e ab-er-rejāl
ابن ابی الرجال	=-e =
ابن ابی رکائب*	=-e abī rakāʾeb
ابن ابی رندقه	=-e = randaqa(e)
ابن ابی زرع	=-e= zarʾ
ابن ابی زمنین	=-e = zamanayn
ابن ابی الزناد	=-e ab-ez-zenād
ابن ابی زید	=-e abī za(e)yd
ابن ابی زینب	=-e = za(e)ynab
ابن ابی سرایا*	=-e = sarāyā
ابن ابی سرح*	=-e = sarh
ابن ابی السرور	=-e ab-es-sorūr
ابن ابی سری عسقلانی، حسین	=-e abī sarīyy-e asqalānī, hose(a)yn
ابن ابی سری عسقلانی، محمد	=-e = = =, mhoammad
ابن ابی سمال	=-e = sammāl
ابن ابی شریف	=-e = šarīf
ابن ابی الشکر	=-e ab-eš-šokr
ابن ابی شنب	=-e abī šanab
ابن ابی الشوارب	=-e ab-eš-šavāreb
ابن ابی شیبه	=-e abī šayba(e)
ابن ابی صادق	=-e = sādeq
ابن ابی صلت*	=-e = salt
ابن ابی الضیاف	=-e ab-ez-zayyāf
ابن ابی طاهر طیفور	=-e abī tāher-e ta(e)yfūr
ابن ابی طی	=-e abī tayy
ابن ابی العاص ثقفی	=-e ab-el-ʾās-e saqafī
ابن ابی عاصم	=-e abī āsem
ابن ابی العافیه	=-e ab-el-ʾāfiya
ابن ابی عتیق	=-e abī atīq
ابن ابی عذیبه	=-e = ozayba(e)
ابن ابی العزاقر*	=-e ab-el-ʾazāqer
ابن ابی عصرون	=-e abī asrūn
ابن ابی عقیل	=-e abī aqīl
ابن ابی العلاء	=-e ab-el-ʾalā(āʾ)
ابن ابی عمیر	=-e abī omayr
ابن ابی العوجاء	=-e ab-el-ʾa(o)wjā(aʾ)
ابن ابی عون	=-e abī a(o)wn
ابن ابی عیینه	=-e = oyayna(e)
ابن ابی الفیاض	=-e ab-el-fayyāz
ابن ابی کدیه	=-e abī kodayya(e)
ابن ابی لیلی، ابوعیسی	=-e abī le(a)ylī, abū īsā
ابن ابی لیلی، محمد	=-e = = mohammad
ابن ابی المعالی	=-e ab-el-maʾālī
ابن ابی منصور	=-e abī mansūr
ابن ابی هریره	=-e = horayra(e)
ابن ابی یعفور	=-e = yaʾfūr
ابن ابی یعلی	=-e = yaʾlī
ابن اثال	=-e osāl
ابن اثردی	=-e asradī
ابن اثیر، ابوالحسن	=-e asīr, ab-ol-hasan
ابن اثیر، ابوالسعادات	=-e =, ab-os-saʾādat
ابن اثیر، ضیاءالدین	=-e =, ziyāʾ-od-dīn
ابن اجا	=-e ajā
ابن اجا	=-e =
ابن اجدابی	=-e ajdābī
ابن احمر*	=-e ahmar
ابن احمر، ابوالخطاب	=-e = ab-ol-xattāb
ابن احمر، ابوالولید	=-e =ab-ol-valīd
ابن احنف*	=-e ahnaf
ابن اخشید	=-e exšīd
ابن اخضر	=-e axzar
ابن اخوه، ابوالفضل	=-e exva, ab-ol-fazl
ابن اخوه، ضیاءالدین	=-e =, ziyāʾ-od-dīn
ابن ادریس، ابوعبدالله	=-e edrīs, abū abd-e(o)l-lāh
ابن ادریس، احمد	=-e =, ahmad
ابن ادریس، فخرالدین	=-e =, faxr-od-dīn
ابن اذینه	=-e ozayne(a)
ابن ارطاة*	=-e artāt
ابن ارمنازی	=-e armanāzī
ابن ازرق	=-e azraq
ابن ازرق	=-e =

* * *

نشانه‌ها و اختصارات[۱]

نشانه‌ها

الف ـ نشانه‌های فارسی:

ج	جلد (کتاب)
جج	جلدها
جم	جاهای مختلف
چ	چاپ
ح	حدود
حک	حکومت
د	درگذشته، متوفی
ز	زاده، متولد
س	سال
ش	هجری شمسی
شم	شماره
ص	صفحه
(ص)	صلی الله علیه وآله (دربارهٔ پیامبر اسلام)
صص	صفحات
(ع)	علیه السلام، علیها السلام، علیهما السلام علیهم السلام (برحسب موارد)
ق	هجری قمری
ق م	قبل از میلاد
قس:	قیاس کنید با
کتابخانهٔ مرکز	کتابخانه ومرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
کم	کیلومتر
کم۲	کیلومترمربع
کم۳	کیلومترمکعب
م	میلادی
م۲	مترمربع
م۳	مترمکعب
مق	مقتول
نک:	نگاه کنید به
هـ د	همین دائرة المعارف، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
هـ م	همین ماده، مدخل *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همان	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)، مؤسسهٔ پیشین
همانجا	همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد، همان صفحه
همانجاها	همان مآخذ پیشین، همان جلدها، همان صفحات
هـ م م	همین ماده‌ها، مدخلهای *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همو	مؤلف پیشین

ب ـ نشانه‌های لاتین:

به کوشش	ed., eds.
همان	ibid
همو	id
صفحه	p.
صفحات	pp.
ترجمهٔ	transl.
جلد	vol.
جلدها	vols.

فهرست ۱
اختصارات فارسی مآخذ

آربری = Arberry (نک: فهرست ۲).

آریانا = *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۲۸ ش.

آزیاتیکا = Asiatica (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، *فهرست* = *فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی*، ج ۱ـ۵، به کوشش اوکتائی، ۱۳۰۵ـ۱۳۲۹ ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولائی، ۱۳۴۴ ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، ۱۳۶۱ ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی وفائیان، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولائی، ۱۳۶۴ ش.

آصف‌اللغات = ولانائطی، عزیز جنگ احمد (عبدالعزیز)، آصف

---

۱. این اختصارات با آنچه در جلد اول به کار رفته است، کاملاً یکسان نیست.

اللغات، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ـ ۱۳۴۰ ق، ۱۷ ج.
آصفیه، خطی = کنتوری، تصدق حسین، فهرست مشروح بعض کتب نفیسهٔ قلمیهٔ مخزونهٔ کتبخانهٔ آصفیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۷ق، ۴ ج.
آقا بزرگ، الذریعة = آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳م، ج ۲، ۲۶ ج.
آلوارت = Ahlwardt (نک: فهرست ۲).
آلماناک = Almanach (نک: فهرست ۲).
آمریکانا = Americana (نک: فهرست ۲).
ابن‌اثیر، الکامل = ابن‌اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م.
ابن‌تغری بردی، النجوم = ابن‌تغری بردی، یوسف، النجوم الزاهرة فی محاسن المصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م.
ابن‌خلدون، العبر = ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب و العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی‌السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶م و بعد.
ابن‌خلکان، وفیات = ابن‌خلکان، احمد بن محمّد، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱م.
ابن‌کثیر، البدایة = ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة والنهایة، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م.
ابن‌منظور، لسان = ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ ج.
ابن‌ندیم، الفهرست = ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش.
ادبیات تهران، خطی = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ضمیمه، ۱۳۴۱، ۱۳۴۴ ش.
ادبیات مشهد، خطی = فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، مشهد، ۱۳۵۴ ش.
ازهریه، فهرست = الکتب الموجوده بالمکتبة الازهریة الی سنة ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م، ۶ ج.
الهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر ، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۸ ش، ۲ ج.
ایرانشهر = ایرانشهر، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۳ ش، ۲ ج.
ایرانیکا = Iranica (نک: فهرست ۲).
اینترنشنال = International (نک: فهرست ۲).
بانکیپور = Bankipore (نک: فهرست ۲).
براون = Browne (نک: فهرست ۲).
براون، ذیل = Browne, S (نک: فهرست ۲).
بروکهاوس = Brockhaus (نک: فهرست ۲).
بریتانیکا = Britannica (نک: فهرست ۲).
بستانی ب = بستانی، بطرس، دائرةالمعارف، بیروت، ۱۸۷۶ ـ ۱۹۰۰م.
بستانی ف = بستانی، فؤاد افرام، دائرةالمعارف، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد، ۱۴ ج.
بلتن = Belleten (نک: فهرست ۲).
پاکستان، خطی فارسی = عباسی نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی‌فارسی‌موزهٔ ملی‌پاکستان،کراچی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ ش.
پاولی = Pauly (نک: فهرست ۲).
تسبیحی، خطی = تسبیحی، محمدحسین، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش، راولپندی، ۱۳۵۰ ـ ۱۳۵۵ ش، ۳ ج.
تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة التیموریة، قاهره، ۱۹۴۸م.
جامعه، خطی = مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۹۵۵م به بعد، ج ۱ به بعد.
جودائیکا = Judaica (نک: فهرست ۲).
چمبرز = Chambers (نک: فهرست ۲).
حجتیه، خطی = استادی، رضا، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ حجتیهٔ قم، ۱۳۵۴ ش.
حقوق، خطی = دانش پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، تهران، ۱۳۳۹ ش.
حمیدیه، خطی = فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ شعبهٔ تحقیق و اشاعت کشمیر و حمیدیهٔ‌بهوپال، مرکز تحقیقات زبان فارسی در هند، دهلی، ۱۹۸۶م.
خدیویه، فهرست = فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة، قاهره، ۱۳۱۰، ۱۰ج.
دائرةالمعارف اردو = اردو دائره معارف اسلامیه، لاهور، ۱۹۶۳ ـ ۱۹۸۶م، ۲۰ ج.
دائرةالمعارف الاسلامیة = دائرةالمعارف الاسلامیة، به کوشش ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۳۳م.
دائرةمعارف القرن العشرین = وجدی محمد فرید، دائرةمعارف القرن العشرین، بیروت، ۱۹۷۱م، ج ۳، ۱۰ ج.
دارالکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیة، دارالکتب والوثائق القومیة، ۱۹۶۶م، ۲ ج.
دارالکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴ ـ ۱۹۴۲م، ۸ ج.
دانشنامه = دانشنامهٔ ایران و اسلام، به کوشش احسان یار شاطر، تهران، ۱۳۵۴ ـ ۱۳۵۵ ش، ۱۰ ج.
دایرةالمعارف فارسی = دایرةالمعارف فارسی، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵، ۱۳۵۶ ش، ۲ ج.
رشت و همدان، خطی = روشن، محمد و دیگران، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های رشت و همدان، تهران، ۱۳۵۳ ش.
زبیدی، تاج العروس = زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من

جواهر *القاموس*، بیروت، ۱۳۰۶ ـ ۱۳۰۷ ق، ۱۰ ج.
سالار، خطی = محمد نظام‌الدین، *الفهرست المشروح للمخطوطات العربیة المخزونة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ق، ۲ ج؛ نیز محمد اشرف، *فهرست مشروح فارسی مخطوطات در سالار جنگ میوزیوم*، ۱۹۶۵ ـ ۱۹۷۵م.
سپهسالار، خطی = *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، ج ۱ و ۲، به کوشش ابن یوسف شیرازی، تهران، ۱۳۱۳، ۱۳۱۵ ش، ج ۳ ـ ۵، به کوشش علینقی منزوی و محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۰ ـ ۱۳۵۶ ش.
سرکیس، چاپی = سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعرّبة*، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸م، ۲ ج.
سلطنتی، خطی = آتابای، بدری، *فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۲ ش.
سنا، خطی = دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ ش، ۲ ج.
سید، خطی = *فهرست المخطوطات*، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰ ـ ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۱ ـ ۱۹۶۳م، ۳ ج.
شفیع، خطی = بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شفیع*، لاهور، ۱۳۵۱ ش.
شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، تهران، ۱۳۰۵ ش به‌بعد، ۲۱ ج.
شیرانی، خطی = بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۸ ـ ۱۹۷۳ م، ۳ ج.
صوفیا، خطی = عزالدین، یوسف، *مخطوطات عربیّة فی مکتبة صوفیا الوطنیة البلغاریة*، بغداد، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م.
طبری، تاریخ = طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل والملوک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱ م، ۳ ج.
طبری، تفسیر = طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بولاق، ۱۳۲۳ ق به‌بعد.
ظاهریه، خطی = *فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة (تصوف)*، به‌کوشش محمد ریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸ ـ ۱۹۸۳ م، ۳ ج؛ همان (تاریخ)، به‌کوشش یوسف العش وخالد الریان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳ م؛ همان (علوم قرآنی)، به‌کوشش صلاح محمّد الخیمی، دمشق، ۱۹۸۳ ـ ۱۹۸۴ م، ۳ ج؛ همان (ادب)، به‌کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، ۱۹۸۲ م؛ ... .
عباسی، خطی فارسی = عباسی نوشاهی، سید خضر، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ ش.
عقیقی، المستشرقون = عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۴ م، ۳ ج.
فاضلیه، خطی = اوکتائی، *فهرست کتب کتابخانهٔ مدرسهٔ فاضلیه*، مشهد، ۱۳۰۹ ش.
فرهنگ‌رشیدی = رشیدی، عبدالرشید بن عبدالغفور، *فرهنگ رشیدی*، به‌کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش.
فرهنگ سخنوران = خیامپور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، تبریز، ۱۳۴۰ ش.
فیضیه، خطی = استادی، رضا، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم*، قم، ۱۳۹۶ ق، ۲ ج.
قاموس الاعلام = سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ ق، ۶ ج.
قم، خطی = دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ آستانهٔ مقدسهٔ قم*، قم، ۱۳۵۵ش.
کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی*، استانبول، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.
گنج بخش، خطی = منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷ ـ ۱۳۶۱ ش، ۴ ج.
لاروس بزرگ = *Grand Larousse* (نک: فهرست ۲).
لغت‌نامهٔ دهخدا = *لغت نامه*، به‌کوشش علی اکبر دهخدا و دیگران، تهران، ۱۳۲۵ ـ ۱۳۵۷ ش.
لغتنامهٔ فارسی = *لغتنامهٔ فارسی*، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ ش به‌بعد.
مایر = *Meyer* (نک: فهرست ۲).
مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیة‌الله العظمی نجفی مرعشی*، قم، ۱۳۶۴ ش به‌بعد، ۱۳ ج.
مرکزی، خطی = دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۵ ش، ۸ ج.
مرکزی، میکروفیلمها = دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۶۳ ش، ۳ ج.
مرکزی و مرکز اسناد، خطی = دانش پژوه، محمد تقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد*، تهران، ۱۳۵۷ ـ ۱۳۶۴ ش، ۳ ج.
مسجد اعظم، خطی = استادی، رضا، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مسجد اعظم قم*، قم، ۱۳۶۵ ش.
مشار، چاپی عربی = مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران، ۱۳۴۴ ش.
مشار، چاپی فارسی = مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ ـ ۱۳۵۵ ش، ۳ ج.
مشار، مؤلفین = مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰ ـ ۱۳۴۴ ش، ۶ ج.
مشکوة، خطی = منزوی، علینقی، *فهرست کتابخانهٔ اهدائی سید محمد*

مشکوة، تهران، ۱۳۳۰ ـ ۱۳۳۲ ش، ۲ ج؛ دانش پژوه، محمدتقی، همان، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۸، ۵ ج.
مشهد ۲، خطی = مدیر شانه‌چی، کاظم و دیگران، فهرست خطی دو کتابخانهٔ مشهد (مدرسهٔ نواب وآستان قدس)، تهران، ۱۳۵۱ ش.
مشهد ۴، خطی = مدیر شانه‌چی، کاظم و دیگران، فهرست نسخه‌های خطی چهار کتابخانهٔ مشهد (مدرسهٔ سلیمان خان، مدرسه میرزا جعفر، کتابخانهٔ فرهنگ و جامع گوهرشاد)، تهران، ۱۳۵۱ ش.
معین، فرهنگ فارسی = معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۴۲، ۱۳۴۶ ش، ۶ ج.
ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانه ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ ـ ۱۳۶۶ ش، ۶ ج.
ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ کتابخانهٔ ملی، تهران، ۱۳۴۳ ـ ۱۳۵۸ ش، ۱۰ ج.
ملی تبریز، خطی = سید یونسی، میرودود، فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز، تبریز، ۱۳۴۸ ش، ۳ ج.
ملی فارس، خطی = بهروزی، علینقی و محمدصادق فقیری، فهرست کتب خطی کتابخانهٔ ملی فارس، شیراز، ۱۳۵۱ ش، ۲ ج.
منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۳ ش، ۶ ج.
منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ ـ ۱۳۶۵ ش، ۷ ج.
الموسوعة الفقهية = الموسوعة الفقهية، وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامية، کویت، ۱۹۸۰ م به‌بعد.
الموسوعة الفلسطينية = مرعشلی، احمد و عبدالهادی هاشم، *الموسوعة الفلسطينية*، دمشق، ۱۹۸۴ م، ۴ ج.
نوربخش، خطی = دیباجی، ابراهیم، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ نوربخش، تهران، ۱۳۵۲ ش، ۲ ج.
وزیری، خطی = شیروانی، محمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد، تهران، ۱۳۵۰ ـ ۱۳۵۸ ش، ۵ ج.
همدان، خطی = مقصود همدانی، جواد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ غرب مدرسهٔ آخوند همدان، تهران، ۱۳۵۶ ش.
یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، بیروت، ۱۹۸۰ م، ۲۰ ج.
یاقوت، بلدان = یاقوت، *معجم البلدان*، به‌کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ ـ ۱۸۷۰ م، ۶ ج.

فهرست ۲

اختصارات مآخذی که به خط لاتین است

AEDB= *[Univ. de Lyon] Annales de l'Ecole du Droit de Beyrouth.*
Ahlwardt =Ahlwardt, W., *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887–1899, 10 vols.
AIA =*Art of Iran and Anatolia*, London.
AIB=*Arab Islamic Bibliography.*
AIUON= *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli*, Napoli.
AKM= *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.*
Almanach =Der Fisher, *Weltalmananch*
Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 1963, 29 vols.
AMI = *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin.
AO.D= *Acta Orientalia*, Danica.
AO.H= *Acta Orientalia*, Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest.
Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955–1964, vols. I–VII; Ursula Lyons, *ibid*, Dublin, 1966, vol. VIII. Indexes.
ArO = *Archiv Orientální*
ARW= *Archiv für Religionswissenschaft.*
Asiatica=*Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfoor, New Delhi, 1982, 9 vols.
Bankipore =Maulavi Abdul Muqtadir, *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public library at Bankipore*, Calcutta, 1910–1980, 33 vols.
BEA = *Bulletin des Etudes Arabes.*
Belleten =*Belleten*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
BEOD=*Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas.*
BIFAO =*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.*
Britannica =*The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.
Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden, 1966, 20 vols.
Browne = Browne, E.G., *A Hand-list of the Muhammadan Manuscripts, including all those written in the Arabic character, preserved in the*

library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S =Browne, E.G., *A Supplementary Hand-list of the Muhammadan Manuscripts, including all those written in the Arabic character preserved in the libraries of the University and Colleges of Cambridge*, Cambridge, 1922.

BSE[2]=*Bol'shaia Sovetskaiia Entsiklopedia*, Second Edition, Moscow, 1950–1958, 51 vols. (in Russian).

BSE[3] =*Bol'shaia Sovetskaiia Entsiklopedia*, Third Edition, Moscow, 1970 – 1978, 30 vols. (in Russian).

BSO(A)S =*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*.

Chambers =*Chambers's Encyclopaedia*, London, 1968, 15 vols.

CT =*Cahiers de Tunisie*.

EE =*Everyman's Encyclopaedia*, London, 1972, 12 vols.

EI[1] =*First Encyclopaedia of Islam*, First Edition, Leiden, 1987, 9 vols.

EI[2] =*The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1979, 5 vols.

ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New york, 1987, 15 vols.

ERE = Hastings, James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1980, 13 vols.

ESC[1] =Casiri, M., *Bibliotheca Arabico–Hispana Escurialensis*, Madrid, 1760–1770, 2 vols.

ESC[2]=Derenbourg, H., *Les Manuscrits Arabes de l'Escurial*, Paris, 1884–1928, 3 vols.

EVE = *Encyclopedia Vniversal Ilvstrada Evropeo–Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., Suppl. 24 vols.

EWA =*Encyclopedia of World Art*, New York, 1958–1968, 15 vols.

F&W =*Funk and Wagnalls New Encyclopedia*, New York, 1973, 25 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943 – 1949, 2 vols.

GAL,S = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplement*, Leiden, 1937 – 1942, 3 vols.

GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967 – 1984, 9 vols.

GJ = *Geographical Journal*.

GR = *Geographical Review*.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970 – 1976, 24 vols.

GSE =*Great Soviet Encyclopedia*, a translation of BSE[3], New York, 1973 – 1983, 32 vols.

Ho = *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1970.

HSP =*Hakluyt Society Publications*.

İA = *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978, 10 vols.

IC = *Islamic Culture*, The Hyderabad Quarterly Review, Lahore.

IFD =*Ilahiyat Fakültesi Dergisi*.

IJBIPS = *Iran*, Journal of the British Institute of Persian Studies.

IJMES = *International Journal of Middle East Studies*.

International = *Encyclopedia International*, New York, 1974, 20 vols.

IQ = *The Islamic Quarterly*.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982 →

IS =*Islamic Studies*, Islamabad.

JA = *Journal Asiatique*, Paris.

JASP = *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*.

JHAS = *Journal for the History of Arabic Science*.

JNES =*Journal of Near Eastern Studies*.

JRAS =*Journal of the Royal Asiatic Society* of Great Britain & Ireland, London.

JSS =*Journal of Semitic Studies*.

Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971, 16 vols.

MES =*Middle Eastern Studies*.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971 – 1979, 25 vols.

MIFAO =*Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*.

MII = *Le Monde Iranien et l'Islam*.

ML = *Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, Istanbul, 1985, 13 vols.

MW = *Muslim World*, Millwood, N. Y.

NCE = *The New Caxton Encyclopedia*, London, 1966 – 1969, 18 vols.

NSE = *New Standard Encyclopedia*, Chicago, 1971, 14 vols.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958 – 1978, 68 vols. Suppl. 15 vols.

RA = *Revue Africaine*.

REI = *Revue des Études Islamiques*, Paris.

RHR = *Revue de l'histoire des religions*.

RIBLA = *Revue de l'Institut des Belles–Lettres Arabes*.

RMM = *Revue du Monde Musulman*.

RO = *Rocznik Orientalistycny*.

RSO = *Revista degli Studi Orientali*.

SI = *Stvdia Islamica*, Larose-Paris.

TA = *Türk Ansiklopedisi*, Istanbul, Ankara, 1968 – 1984, 33 vols.
TDEA = *Türk Dili ve Edebiyati Ansiklopedisi*, Istanbul, 1976 – 1986, 6 vols.
TM = *Türkiyat Mecmuasi.*
WBE = *The World Book Encyclopedia*, Chicago, 1957, 18 vols.
WI = *Die Welt des Islams.*
WO = *Die Welt des Orients.*
WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*
YA = *Yurt Ansiklopedisi*, Anadolu, 1981 – 1984, 11 vols.
YTA = *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Istanbul, 1985, 12 vols.
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.*
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

* * *

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

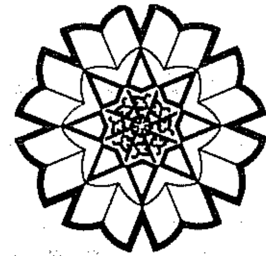
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120

Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.

P.O. Box 19575 / 197.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME II

ĀL-E RAŠĪD - EBN-E AZRAQ

Edited by

Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition

TEHRAN

1995

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful